

Éthique du devenir *sujet femme* : le sacré aux frontières de la jouissance

par

Mélany Bisson

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle

à la

**Faculté de Théologie et de sciences des religions
Université de Montréal**

et au

**Département de littératures française, francophone et comparée
Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3**

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
de l'Université de Montréal
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)
en théologie**

et à

**l'Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3
en vue de l'obtention du grade de docteur
en littérature comparée**

Avril, 2007

© Mélany Bisson, 2007



BL

25

U54

2007

v.007

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Résumé

Cette thèse de doctorat a pour visée d'élaborer une éthique du devenir *sujet femme* à partir du concept du lieu de la jouissance de ~~la~~ femme développé par Jacques Lacan. Il s'agit d'un concept issu de la théorisation lacanienne de l'inconscient. Ce lieu est un espace où s'énonce quelque chose du féminin qui, selon ce psychanalyste, ne peut être dit complètement dans le système langagier. L'éthique préconisée dans cette thèse est un mouvement qui fait advenir un *sujet femme* dans son propre désir.

Trois discours répertoriés font un lien évident entre ce lieu et le féminin comme position d'énonciation qui advient. Chez Jacques Lacan, le lieu de la jouissance de ~~la~~ femme ouvre à une lecture du mysticisme féminin. Chez Julia Kristeva, *le sémiotique*, lié au féminin, traverse le système symbolique et passe par le lieu de l'Autre (inconscient) afin de briser l'ordre logique du discours. Le sacré au féminin qui émerge de cette brisure constitue une logique féminine autre, une logique qui ne se laisse pas sacrifier par l'ordre du langage. Le féminin, toujours selon Kristeva, s'exprime de diverses manières, notamment par l'écriture, l'art et la musique. Luce Irigaray, quant à elle, élabore un lieu de la femme exempt du patriarcat et qui permet de véhiculer une autre logique de type fluide.

En quoi le féminin est-il spécifique? En quoi n'est-il pas symbolique puisque inscrit dans le système langagier? Le féminin a pour fonction de briser l'ordre symbolique. Notre thèse consiste à : 1) développer un lieu d'énonciation

psychique féminin à partir des trois perspectives, celles de Lacan, de Kristeva et d'Irigaray; et à 2) créer une éthique du devenir *sujet femme* déterminée par ce lieu d'énonciation.

L'intérêt de la démarche proposée est de distinguer une position psychique féminine dans la théorisation lacanienne afin d'introduire une éthique fondamentale du devenir femme à partir d'un lieu d'émergence. Cette position éthique du devenir *sujet femme* se situe dans une perspective du sujet, de sa parole et de son désir singulier ralliant la psychanalyse lacanienne, le champ féministe, la littérature, la théologie, la spiritualité et l'éthique.

Mots-clés:

Éthique
Psychanalyse
Étude des femmes
Spiritualité
Sacré
Théologie
Littérature
Créativité

Summary

The goal of this doctoral dissertation is to develop an ethics of becoming the woman subject based on Jacques Lacan's concept of the locus of *jouissance* for ~~the~~ woman. This concept is based on Lacan's theory of the subconscious. This locus is a space where something feminine is created and which, according to Lacan, cannot be completely voiced in the language system. The ethics put forth in this dissertation is a movement enabling a woman subject to surge from her own desire.

Three identified theories provide an obvious link between this locus and the feminine as an enunciation position. For Jacques Lacan the locus of *jouissance* for ~~the~~ woman opens up to an understanding of mysticism as a feature of the feminine. For Julia Kristeva *the semiotic*, linked to the feminine, goes through the symbolic system and through the Other's locus (subconscious) in order to break the logical order of discourse. The feminine sacred that emerges from this breach is a feminine logic that is other, a logic that does not allow itself to be sacrificed by the language order. The feminine, according to Kristeva, expresses itself in different ways, notably through writing, art and music. Luce Irigaray outlines a locus where women are exempt from patriarchy and that allows the circulation of a different logic, a fluid logic type.

How is the feminine specific? How is it not symbolic, inasmuch as it is inscribed in the language system? The function of the feminine is to break the symbolic order. Our doctoral dissertation consists of 1. a feminine psychic

enunciation locus based on the theories of Lacan, Kristeva and Irigaray; 2. an ethics of the becoming woman subject determined by this enunciation locus.

The purpose of the proposed approach is to find a feminine psychic position in the lacanian theory in order to introduce a fundamental ethics of the becoming woman subject from the locus of emergence. This ethical position of the becoming woman is situated in the subject perspective, its language and its singular desire, combining lacanian psychoanalysis, feminist theory, literature, theology, spirituality and ethics.

Key words:

Ethics
Psychoanalysis
Women's studies
Spirituality
Sacred
Theology
Literature
Creativity

Table des matières

Dédicace	xi
Remerciements	xii
Pré-face	xiv
Introduction	1
1. L'ouverture sur le féminin et la jouissance	2
Les trois discours.....	4
Lecture lacanienne de la jouissance de la femme.....	5
Le sacré au féminin selon Kristeva.....	7
Le lieu de la jouissance de la femme chez Irigaray.....	9
2. L'orientation précise de la recherche	11
Le lieu de la jouissance de la femme comme possible devenir féminin sacré.....	11
3. Sur les traces de la <i>zombre</i>	13
La psychanalyse lacanienne et l'analyse de discours.....	13
Une jouissance sémiotique ?.....	15
La <i>chora</i> sémiotique.....	19
<i>Le sémiotique</i> ré-volté.....	20
La jouissance et la <i>chora</i>	23
La part de la <i>zombre</i> : analyse du discours.....	23
Un, deux, trois, quatre.....	25
Chapitre 1 L'Épistémologie de la multiplicité	29
1.1 Le temps d'une crise	31
1.1.1 La crise de la raison en sciences humaines.....	31
1.1.2 La rupture épistémologique dans les études féministes.....	33
1.1.3 La résistance épistémologique de la théologie féministe.....	35
1.1.4 La configuration des vagues féministes.....	37
1.2 Le temps d'un espace	40
1.2.1 L'espace et le temps.....	41
1.2.2 Les générations féministes.....	42
1.2.3 La mutation comme fondement de la nouvelle génération féministe.....	44

1.3 Le temps d'un choix positionné.....	49
1.3.1 L'épistémologie en théologie féministe moderne et postmoderne.....	50
1.3.2 Vers une généalogie des approches conceptuelles.....	52
1.3.3 L'espace-temps comme position épistémologique.....	53
1.3.4 Le Québec comme position d'émergence de la multiplicité.....	55
1.3.5 L'errance des théologiennes féministes québécoises.....	56
Chapitre 2 Un sens inné-dit : la jouissance de la femme.....	60
2.1 Le procès de la signifiante est un procès du sujet.....	62
2.1.1 La pratique de la signifiante.....	62
2.1.2 Les pulsions désorganisatrices.....	65
2.1.3 La jouissance comme procès du sujet.....	66
2.2 La théorisation lacanienne de la jouissance.....	67
2.2.1 L'émergence du sujet dans le langage.....	68
2.2.2 La jouissance.....	71
2.2.3 La jouissance de la femme.....	75
2.3 La jouissance du sacré au féminin chez Kristeva.....	81
2.3.1 L'ordre logique.....	82
2.3.2 Étrangères au pays du phallus.....	87
2.3.3 La spécificité du sacré au féminin : la jouissance.....	89
Chapitre 3 Le lieu de la jouissance de la femme : une lecture de l'approche irigarayenne.....	97
3.1 La connaissance sexuellement spécifique.....	100
3.1.1 La différence sexuelle.....	102
3.2 L'économie du même : la scène des représentations.....	108
3.3 De l'autre côté du miroir.....	112
3.3.1 Le lieu de la jouissance de la femme.....	114
3.3.2 Les enjeux de libération.....	117
3.4 Le devenir femme divine.....	122
3.4.1 L'horizon divin masculin.....	122
3.4.2 Le devenir spirituel.....	124
3.4.3 La spiritualité féminine.....	127

3.5 La spiritualité de la différence sexuelle	129
3.5.1 Le devenir spirituel pleinement humain.....	129
3.5.2 L'éthique de la différence.....	130
Chapitre 4 L'éthique du devenir <i>sujet femme sacré</i>	134
4.1 Le lieu de la jouissance de la femme	136
4.1.1 Le temps du changement.....	136
4.1.2 Le lieu de la jouissance de la femme après et avec Irigaray.....	138
4.1.3 Le féminin au détour d'un lieu ou la vibration de la transe.....	142
4.2 La divulgation du lieu de la jouissance de la femme	144
4.2.1 L'audacieuse jouissance.....	144
4.2.2 La rencontre.....	145
4.2.3 La position du vertige.....	147
4.2.4 L'écriture.....	148
4.2.5 La révolte intime.....	150
4.3 L'éthique du devenir <i>sujet femme sacré</i> :	
une pratique de la <i>zombre</i>	151
4.3.1 L'éthique du devenir <i>sujet femme</i>	154
4.3.1.1 L'éthique du <i>sujet femme</i> et la spiritualité du <i>sujet manifeste</i>	156
4.3.2 Le sacré comme espace intime et commun.....	157
4.3.3 Le désir d'amour et le mouvement de renoncement.....	159
4.3.4 L'amour comme désir fondamental bisexuel de la Vierge....	160
4.3.4.1 Vers une bisexualité psychique du sujet.....	164
4.3.5 La représentation ou la transfiguration : <i>Dieue</i>	166
4.3.5.1 Elles errent vers <i>Dieue</i>	166
4.3.5.2 La trans-gression : nommer <i>Dieue</i>	170
Conclusion	175
1. Le temps de conclure?	175
Un retour vers l'intime.....	175
Au détour de la <i>zombre</i>	178
Aux frontières de la jouissance : éthique du devenir <i>sujet femme sacré</i>	178

2. Un retour vers l'avant.....	179
L'interdépendance dans les théologies féministes :	
une éthique de la pensée.....	180
De l'unité à la multiplicité.....	183
Le féminisme et le féminin.....	184
De Lacan à Kristeva.....	187
Le sacré au féminin.....	189
La spiritualité féminine.....	190
Irigaray et la pensée lesbienne.....	192
Le sacré et l'éthique.....	195
3. Le temps d'ouvrir?.....	196
Post-face.....	197
Sources bibliographiques.....	198
Livres.....	198
Chapitre de livres.....	207
Articles.....	209
Entretiens, discours, actes de colloque.....	218

Mon corps souffre des caresses du renoncement. Des mots déjà oubliés qui s'abîment dans mes lamentations. Je pleure cette renonciation, ce que déjà et toujours je n'ai pu obtenir. Souillée par ma langue, les voiles dénudent ma parole, je dévoile cet inexorable petit e. Enfin, un possible devenir...

À toi ...

Remerciements

J'aimerais d'abord remercier ma directrice de thèse Nicole Ollier, de l'Université de Bordeaux 3, ainsi que mon directeur, Guy-Robert Saint-Arnaud, de l'Université de Montréal, pour leur soutien précieux et leur générosité.

Je remercie également mes partenaires financiers qui ont investi dans mon excellence et sans qui mes recherches doctorales n'auraient pas été possibles :

Le Comité local des études supérieures de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.

L'Université Michel de Montaigne Bordeaux 3.

La Faculté des Études Supérieures de l'Université de Montréal (FES).

Le Conseil National des Cycles Supérieurs (CNCS).

L'Équipe de Recherche Créativité et Imaginaire des Femmes (ERCIF) de Bordeaux 3.

Le Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherche sur l'Imaginaire appliquée à la Littérature (LAPRIL).

La Congrégation des sœurs de Notre-Dame.

Les Ursulines de Rimouski.

L'Association étudiante de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal (AETSRUM).

La Fédération des associations étudiantes du campus de l'Université de Montréal (FÉACUM).

Le Fond d'Investissement des Cycles Supérieurs de l'Université de Montréal (FICSUM)

Le Salon national de la recherche universitaire.

Le Fond Québécois de la Recherche pour la Société et la Culture (FQRSC).

La corporation Forces avenir.

La Fondation J.A De Sève.

La Fondation Desjardins.

Le fond de bourse de mobilité étudiante de l'Université de Montréal et du Ministère de l'Éducation du Québec (MEQ).

L'Association Canadienne Française pour l'Avancement des Sciences (ACFAS).

Le Ministère des Relations Internationales (MRI).

Je ne peux passer sous silence les encouragements et l'appui de mes chères collaboratrices Denise Couture, Marylaine Chaussé, Julie Hamel, Nadia Iezzoni, Chantal Villeneuve.

Je tiens également à remercier les femmes de *L'autre Parole* pour leurs voix porteuses d'inspiration.

Je veux exprimer toute ma reconnaissance à mes parents Marie et Denis Bisson pour leur appui inébranlable et mon frère Stéphane Bisson.

Finalement, je remercie Grégory Chataignier, mon fiancé, pour avoir été le premier à le dire, sans le savoir.

Pré-face

Un jour, de par ma langue, je sus que quelque chose allait plus loin que ma pensée. Je devais surprendre ce qui m’habitait, ce qui me subjuguait, ce qui faisait de ma langue une erreur grammaticale. Me trouvant à un colloque sur les femmes et l’œcuménisme en Ontario, j’assistai aux expressions de toutes ces traditions religieuses qui se rencontraient, qui dialoguaient les unes avec les autres à la manière dont les femmes savent le faire, non pas de manière innée mais acquise par une pratique de la parole. Ce qui me surprit n’est pas de l’ordre de la pratique mais de l’ordre d’un au delà de l’inné. Incapable de dire *la Dieu*, concept de la théologie féministe élaborée par des théologiennes québécoises. On insiste sur le « e » en le prononçant, ce qui donne *la Dieu e*. Malheureusement, j’arrive à peine à prononcer *le Dieu*. Sans en être consciente sur le moment, de la zone d’ombre qui existe entre l’article et le nom, suspendue à ce *e*, ce *e* qui marque cette zone qui m’inquiète comme quelque chose d’*étranger à moi-même*.

Une zone entre le nom accompagnée de cet *e* et l’article me fait comprendre qu’il m’est difficile de dire, sinon par un effort volontaire, d’employer le bon article avec le nom si celui-ci contient l’ajout du *e*. Je cherche une explication dans un mouvement de résistance pour enfin me rendre compte que je ne peux pas facilement changer ma représentation d’un Dieu masculin, du moins à l’intérieur du système langagier.

Ce fut le début d'une valse avec la pensée, la joie, la poésie, le sacré, le féminin et l'angoisse devant ce néant toujours, inexorablement présent, me faisant sentir une absence perpétuelle. Ce féminin traversant inopportunément mon langage rigide de thésarde catapulte ma subjectivité dans un espace sacré suspendant le temps au détour d'une variable nommée par cet invraisemblable petit *e*. Ce petit *e* qui reste infiniment grand laisse jaillir ce qui échappe, ce qui a été *présenti* depuis que l'origine semble être impossible à trouver.

*Le mutisme de la mutation est suspendu à un carrefour où elle passe
Mais aucun écho ne s'est échoué sur le chemin de l'impasse*

*Le vertige la condamne à son intimité dans l'infini d'une
profondeur
indécente*

Submergée presque en elle, elle l'incorpore renouvelant ainsi sa descente

*Elle nage sortant du temps pour ainsi jouir du
jour où elle naîtra de nouveau,
Mutante, elle existera, sortant de la zombre de par les eaux troubles.*

INTRODUCTION

Que ce non-lieu avant le commencement soit désigné comme féminin ou maternel n'est pas pour me déplaire, et me fait comprendre le « féminin » tout autrement que comme un double symétrique du masculin : Freud ne disait-il pas, dans une de ces intuitions exorbitantes, que le féminin est le plus inaccessible pour les deux sexes? Le plus inaccessible parce qu'« avant le commencement », et en ce sens « vierge »? Qui d'entre nous encore reste à l'écoute de cette « virginité » en soi — de ce versant impensable de la féminité¹?

Depuis des siècles, le féminin est un casse-tête pour les penseurs, les psychanalystes, les théologiens et les philosophes occidentaux. Mais qu'en est-il vraiment? Malheureusement, nul ne le saura véritablement, mais nous² voulons ouvrir une piste en utilisant d'abord la conceptualisation lacanienne du lieu de la jouissance de ~~la~~ femme³ pour nous retrouver ensuite dans un face à

¹ Catherine Clément et Julia Kristeva, *Le Féminin et le sacré*, Paris, Stock, 1998, p. 120. Julia Kristeva, dont nous expliciterons plus chronologiquement les grandes étapes de sa vie intellectuelle, devient élève de Roland Barthes dès son arrivée à Paris. Elle veut ouvrir le structuralisme à l'intertextualité et faire de la *sémanalyse* pour déplier, à l'aide de l'approche psychanalytique, la sémiotique. Théories qui seront reprises, en partie, dans les chapitres suivants. Le site officiel de Julia Kristeva donne accès à de nombreux écrits et conférences : <http://www.kristeva.fr/>. Pour lire une courte biographie sur Catherine Clément : http://www.bibliomonde.com/pages/fiche-auteur.php3?id_auteur=448 (consultée le 7-6-2003).

² Tout au long de la thèse, nous utiliserons le « nous » scientifique qui vise spécifiquement à mettre une distance entre un « je » qui émerge constamment de l'écriture et le nous qui délimite une bordure. La place de l'écart entre le « je » et le « nous » joue un grand rôle tant dans l'écriture de cette thèse dans sa conceptualisation que dans sa lecture propre. Que pouvons-nous lire dans cet écart? Quelque chose qui émergerait entre les deux? Pourquoi pas une *sémanalyse*?

³ Le concept du lieu de la jouissance de ~~la~~ femme développé par Lacan pourrait se définir ainsi « Il y a une jouissance à elle, à cette *elle* qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle-même ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve — ça, elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive. Ça ne leur arrive pas à toutes. » Jacques Lacan, *Encore : le séminaire : livre XX*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 69. Dans *Encore*, Lacan barre l'article « ~~La~~ » ayant un « L » majuscule. Pour respecter les règles typographiques qu'impose la correction grammaticale de cette thèse, nous ne tiendrons pas compte de la majuscule. Il est important tout de même de noter que le « La » théorisé par Lacan

face avec la Vierge *trans-symbolique*. Rien, loin de là, de nature à apaiser la cacophonie autour du féminin!

1. L'ouverture sur le féminin et la jouissance

Les lieux de jouissance sont liés à une dimension spirituelle, soit à travers l'amour de Dieu comme une des faces de l'Autre chez Jacques Lacan⁴,

désigne le fait que la femme totale n'existe pas dans la fonction phallique. En effet, le « la » est un signifiant qui symbolise la place qui ne peut pas être vide sans toutefois être toute. Le fait de barrer l'article « la » devant le mot femme vise à montrer qu'il y a une place qui n'est *pas-toute* signifiée. « Ce *la* est un signifiant dont le propre est qu'il est le seul qui ne peut rien signifier, et seulement de fonder le statut de la femme dans ceci qu'elle n'est *pas-toute*. Ce qui ne nous permet pas de parler de *La* femme », *ibid*, p. 68. En d'autres termes, le « la » marque une place qui n'est *pas-tout* à fait vide, il y a quelque chose de la jouissance de la femme qui n'est *pas-toute* révélée. La femme n'est *pas-toute* dite dans la fonction phallique du langage. Le chapitre deux de cette thèse sera consacré à l'explicitation de la jouissance de la femme selon une version lacanienne.

Par ailleurs, le « la » de Lacan marqua notamment les femmes en littérature comme Hélène Cixous. L'influence de la psychanalyse lacanienne est indéniable chez Cixous surtout dans son écrit *Là* (Hélène Cixous, *Là*, Paris, Gallimard, 1976) qui fait référence à ce qui barre le « la » précédant la femme chez Lacan. Pour Cixous, la culture barre l'accès des femmes à ce qui émerge d'un lieu interne en soi, « autrement dit on maîtrise l'angoisse plus ou moins bien suivant les moments, mais elle est inséparable du vivant. C'est ce qui le menace tout le temps. Je commence donc par dire : elle est toujours là. Maintenant par rapport au texte qui précède et qui est *Là* : justement, je ne pouvais travailler sur l'angoisse qu'à partir de *Là*. C'est-à-dire à partir d'un lieu que j'aurais atteint et qui m'a paru, à ce moment-là, assez solide pour que je m'y tienne le temps d'affronter ce qui pour moi était inaffrontable et que je me réservais un jour ou l'autre d'affronter ». Propos tenus par Hélène Cixous dans Françoise van Rossum-Guyon, *Le Cœur critique : Butor, Simon, Kristeva, Cixous*, Amsterdam, Rodopi, 1997, p. 213.

⁴ Jacques Lacan est un psychanalyste et psychiatre français, issu d'une famille de vinaigriers orléanais. Né à Paris en 1901, il s'inscrit à la Faculté de médecine en psychiatrie en 1919. Durant ses études, il fréquente les milieux littéraires, notamment surréalistes où il rencontre entre autres, Rolland, Claudel, Aragon, Bataille, Leiris, Klossowski, Masson, Berthus, Ernst. En 1932, il commence une analyse qui dure plus de 6 ans avec Rudolf Loewenstein, et soutient sa thèse, « De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité », marquant par ses propos une rupture avec la psychiatrie de l'époque. En 1938, il devient membre titulaire de la Société psychanalytique de Paris. En 1969, il assume la responsabilité de la création du département de psychanalyse à l'Université de Paris VIII-Vincennes. Il meurt en 1981, à Guitrancourt, près de Paris.

soit au sacré comme autre logique, selon Kristeva⁵, ou encore à la spiritualité comme émergence d'un devenir, selon la perspective d'Irigaray⁶. Celle-ci élabore un lieu de la jouissance de la femme permettant de véhiculer une autre logique, voire élaborer un autre langage. Un lieu situé, spécifiquement⁷ féminin, hors du patriarcat, favorisant la rencontre de l'autre⁸ de la différence, non dans sa hiérarchisation mais dans toute son altérité, le devenir du *sujet femme* et l'épanouissement spirituel : « Il faut inventer très vite une retraite qui leur échappe. Se replier dans un lieu dérobé à leurs calculs, à leurs regards, à

⁵ Docteure en lettres, sémiologue, psychanalyste et essayiste, Julia Kristeva est originaire de Bulgarie. En 1966, elle obtient son doctorat en linguistique à l'Institut littéraire de Sofia, puis elle émigre à Paris pour poursuivre ses études. Elle participe aux travaux de Claude Lévi-Strauss à l'Institut d'anthropologie sociale et suit les séminaires de Jacques Lacan pour devenir psychanalyste lacanienne en 1973. Dans les années 80, Kristeva diversifie ses activités et écrit aussi bien sur la psychanalyse et la foi que sur l'histoire de l'art. Professeure à l'Université de Paris VII, elle dirige l'École doctorale des lettres. Roland Barthes, Jacques Derrida, Michel Foucault, Julia Kristeva et Philippe Sollers (pour ne citer que les plus connus) ont fait partie du collectif d'expérience littéraire *Tel Quel*. Cette revue fut fondée par Philippe Sollers, en 1960, et publiée par les Éditions du Seuil. Depuis 1982, on peut retrouver la revue sous le nom d'*Infini*, publiée chez Gallimard. Partagée entre la France et les États-Unis sa carrière universitaire nous amène aux limites du langage, du féminin et du sacré. Elle reçoit en 2004 le prix international Holberg, à Bergen (Norvège), soulignant la pertinence de l'ensemble de son œuvre <http://www.norvege.be/education/Prix+Holberg.htm> (consulté le 7-4-2005).

⁶ Philosophe, psychanalyste, linguiste, poète et théoricienne de la culture, Luce Irigaray est née en 1932 en Belgique. Féministe de la deuxième génération, elle interroge les fondements symboliques de la culture occidentale et la sexuation du discours. Elle est entrée au Centre National de la Recherche Scientifique de Paris (CNRS) en 1964. Irigaray a enseigné à l'Université de Paris VIII - Vincennes dans le département de psychanalyse et a été membre de l'École freudienne de Paris. Elle est actuellement directrice de recherche en philosophie au CNRS. Selon l'auteure, trois étapes caractérisent son cheminement philosophique : (1) la critique des monopoles patriarcaux, (2) la soutenance de la thèse de la différence sexuelle et (3) l'instauration d'une culture à deux sujets distincts. Le concept du lieu de la jouissance de la femme a été développé dans la première partie de son œuvre.

⁷ D'après Irigaray, le lieu de la jouissance de la femme est un espace purement féminin.

⁸ L'Autre avec un « A » majuscule est réservé à la conceptualisation lacanienne de l'inconscient. L'autre de la différence réfère à la théorisation de la différence sexuelle.

leurs investigations. À leur pénétration. Où⁹? » Un lieu de jouissance féminine, hors de ce système, est-il possible? Peut-on parler d'un lieu purement féminin en dehors des systèmes patriarcaux et du système langagier qui le définit selon une représentation phallique? Plus précisément, cette thèse répondra à la question suivante : en quoi le lieu de la jouissance de la femme est-il différent?

Les trois discours

Trois discours sur le lieu de la jouissance de la femme ont été privilégiés. Jacques Lacan a délimité, dans *Encore*¹⁰, l'état de la question de la jouissance de ~~la~~ femme. Julia Kristeva dans *Le Féminin et le sacré*¹¹, entre autres, montre que le lieu de jouissance de ~~la~~ femme constitue une autre logique¹² féminine qui ne se laisse pas sacrifier par l'ordre du père, l'ordre du langage. Dans *Ce sexe qui n'en est pas un*¹³, Luce Irigaray, quant à elle, fait

⁹ Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977, p. 12. « Leur » réfère aux « arpenteurs omniscients ». Irigaray raconte une histoire au début du livre montrant que les savants ou tout groupe de savants ont une mainmise sur les femmes dans le système patriarcal. Il s'agit d'une métaphore pour expliquer l'économie du même.

¹⁰ Jacques Lacan, *op. cit.*

¹¹ Catherine Clément et Julia Kristeva, *op. cit.*

¹² Si logique il y a, puisque Kristeva ne qualifie pas le féminin comme entrant dans une perspective de l'ordre mais plutôt du *dés-ordre* sans être son envers, mais un effet de sa constitution. Disons pour l'instant que le féminin est *trans-symbolique* ; le féminin passe à travers l'ordre. L'emploi du trait d'union suscite une zone d'ombre. Il est possible d'y lire quelque chose du féminin qui émerge.

¹³ Luce Irigaray, *op. cit.*, p. 216.

émerger un autre langage de type féminin à partir d'un lieu de la jouissance de la femme se situant hors de l'économie du même¹⁴.

Lecture lacanienne de la jouissance de ~~la~~ femme

Lacan reprend¹⁵ la question du féminin¹⁶ à partir d'une problématique de jouissance¹⁷ : la jouissance phallique¹⁸ et la jouissance supplémentaire, communément appelée par Lacan la jouissance de l'Autre¹⁹. Marie-Hélène Brousse²⁰ reconnaît un apport spécifique chez Lacan en ce qui a trait à un lien entre le féminin et la jouissance :

Le passage que Lacan va faire, on va dire la révolution lacanienne, c'est d'envisager donc de nouveau la

¹⁴ Cette notion du même sera reprise dans le chapitre trois sur la théorisation de Luce Irigaray. Elle désigne une structure qui ne prend pas en compte les besoins-désirs de l'autre de la différence. Cette économie du même ne favorise que le genre masculin.

¹⁵ Lacan veut montrer que quelque chose du féminin échappe à la fonction phallique. Ce que reprendra par la suite Kristeva également sur la question du féminin.

¹⁶ Il est à noter que nous reprendrons dans le chapitre 2 la théorisation lacanienne du lieu de la jouissance de la femme, dont le « ~~la~~ » (l'article) sera barré.

¹⁷ La jouissance n'est pas liée à un organe, mais à l'expression de l'inconscient quand il obtient une satisfaction.

¹⁸ La jouissance phallique revêt un caractère partiel.

¹⁹ Le discours de l'Autre est l'inconscient et celui-ci est structuré comme un langage. Lacan emploie généralement la jouissance de l'Autre pour parler d'une jouissance supplémentaire. Le terme supplémentaire permet de la distinguer d'une perspective qui conduirait à une complémentarité. Il n'y a pas une complémentarité mais une différenciation puisqu'elle échappe au système phallique.

²⁰ Pour cette partie, nous nous appuyons principalement sur les idées de Marie-Hélène Brousse, « Qu'est-ce qu'une femme? », discours prononcé dans le cadre des Actes des rencontres du Pont freudien, [en ligne], Montréal, 18 février 2000 : http://www.pontfreudien.org/actes_seminaires/questcequ'une_femme.html (consulté le 7-5-2003). Marie-Hélène Brousse est membre de l'école de la Cause Freudienne (Paris) et présidente de l'École européenne de psychanalyse, section développement. Agrégée de philosophie, docteure en psychanalyse, elle est maîtresse de conférences à l'Université Paris VIII-Vincennes et elle enseigne à la section clinique de Paris-Île de France.

question du féminin, mais cette fois à partir de la question de la jouissance²¹ [...]

Suivant le raisonnement de Brousse, le fonctionnement phallique est fondé sur la logique de l'universel²² dans lequel le langage s'inscrit. Dès que le sujet (masculin ou féminin) parle, il souscrit à la loi du langage qui conduit à la castration. Le féminin ne répondrait pas à cette logique, le féminin n'a rien d'universel sauf du côté phallique, du côté du langage :

Donc, si vous voulez, dès que le féminin est pris et énoncé dans ce registre [la loi du langage], et bien il fonctionne, il fonctionne de la même façon. Il fonctionne en fonction de la castration et donc dès qu'on parle, si je puis dire, le féminin, on l'énonce d'une manière phallique²³.

Ce qui donnerait deux positions phalliques symétriques, car pour le fonctionnement phallique, il n'y a qu'un seul signifiant pour les deux sexes : le masculin qui se protège du manque et le féminin qui masque le manque²⁴. Cependant, la dimension féminine ne peut *pas* être *toute*²⁵ comprise à l'intérieur de la logique phallique :

Autrement dit, on a tous les êtres parlants que ce soit les hommes et les femmes, dans le langage commun, du côté masculin et on a une partie de ces sujets qui, en plus, fonctionnent d'une autre façon²⁶.

²¹ Marie-Hélène Brousse, *op. cit.*

²² Fonctionnement de type classificatoire et antinomique, force est de constater qu'il s'agit du système langagier utilisant la symbolisation phallique.

²³ Marie-Hélène Brousse, *op. cit.*

²⁴ La mère fonctionnerait du côté du fonctionnement phallique.

²⁵ Lacan mentionne que *la femme n'est pas toute* et que *la femme n'existe pas* dans l'ordre phallique. Elle ne peut pas y être toute définie, elle a une jouissance au-delà du phallique.

²⁶ Marie-Hélène Brousse, *op. cit.*

Il existe donc un autre registre pour le féminin, le *pas-tout*²⁷, une jouissance supplémentaire²⁸, une Autre jouissance. Celle-ci n'est pas symétrique ni complémentaire, elle est asymétrique et supplémentaire²⁹. La perspective d'un autre lieu de jouissance ouvre à la possibilité d'un rapport différent au langage, avec une autre satisfaction, et permet de créer autre chose. L'amour de Dieu chez les mystiques³⁰ montrerait le fonctionnement du lieu de jouissance féminine et permettrait de comprendre l'autre logique. Les mystiques écrivent sur l'amour de Dieu de telle manière qu'elles ouvrent sur une autre logique :

Une jouissance qui soit au-delà. C'est ça, ce qu'on appelle des mystiques [...] Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'ex-sistence ? Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine³¹?

Le sacré au féminin selon Kristeva

Selon Kristeva³², les logiques constituante et dominante sont patriarcales, paternalistes. Le sacré au féminin aurait pour fonction de briser

²⁷ Notion qui a été introduite spécifiquement par Lacan.

²⁸ Non complémentaire, elle est supplémentaire parce qu'elle est en plus, parce que cela n'est pas donné à tous, selon Brousse.

²⁹ Quelque chose échappe au fonctionnement phallique puisque ce dernier ne pourrait *pas-tout* définir ce qui a trait au féminin.

³⁰ Le mysticisme se lit distinctement chez Kristeva en lien avec le désir fondamental d'amour. Voir Julia Kristeva, *La Haine et le pardon : pouvoirs et limites de la psychanalyse III*, Paris, Fayard, 2005.

³¹ *Ibid.*, p. 71.

³² Nous privilégions l'apport de Kristeva, puisqu'elle est d'obédience lacanienne et qu'elle fait un lien entre le sacré et la jouissance.

l'ordre de la loi, rendant les femmes étrangères³³. Les étrangères sont le territoire spirituel du sacré qui, quant à lui, renferme une autre logique³⁴. D'après Kristeva, les femmes doivent percer la structure de l'ordre de la loi pour y introduire une nouvelle dynamique, une autre logique comme le font les mystiques et les guérisseuses. L'auteure observe que par le sacré, les femmes peuvent échapper au temps social, les fixant dans des rôles prédéterminés. Le sacré ne serait pas encadré dans un rite permanent, il passe hors du temps.

Le but du sacré est de trouver l'autre logique en soi et non de chercher l'origine des origines. Tant que le sacré est de passage, le sens peut émerger, il ne risque pas de se fixer. Le sacré est d'abord un lieu en soi — un lieu de jouissance — que l'on peut découvrir à l'aide de perceptions inconscientes quand ce n'est pas par ses manifestations. Le sacré est un lieu en soi, où la femme occupe une position de frontière dénommée jouissance. Mais une question perdure, pourquoi les femmes n'en parlent-elles pas³⁵?

Kristeva s'inscrit d'emblée dans la mouvance lacanienne dans la mesure où, pour elle, le sacré s'exprime par le lieu de la jouissance qui ébranle l'ordre

³³ L'étrangère imite mais *n'est pas toute* pour reprendre l'expression de Lacan, elle dérange également par l'effet qu'elle produit, de même que le féminin le fait, selon Kristeva.

³⁴ D'après les auteures, le terme employé n'exclut pas le fait que ce n'est peut-être pas une autre logique au sens propre du terme.

³⁵ Jacques Lacan se pose exactement cette question dans *Encore*. Luce Irigaray y répond, entre autres, dans *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 25 : « Le désir de la femme ne parlerait pas la même langue que celui de l'homme, et il aurait été recouvert par la logique qui domine l'Occident depuis les Grecs. »

phallique. Kristeva utilise les concepts lacaniens afin de montrer la position féminine du sacré comme étant une autre logique.

Le lieu de la jouissance de la femme chez Irigaray

Irigaray essaie de dégager un lieu dit sexuellement marqué impliquant une autre logique discursive dans un rapport au langage de type féminin afin de faire émerger des représentations adéquates de leur corps et de leur univers. L'auteure analyse les effets de la sexuation du discours en interrogeant le discours philosophique et le discours psychanalytique³⁶ régissant l'économie du même. Dans *Ce sexe qui n'en est pas un*, Irigaray démontre que le féminin est impossible dans la logique discursive philosophique qui régit tous les autres discours et soutient la vérité de toute science.

Selon Irigaray, il est impossible de signifier le féminin dans le système patriarcal, car il est irrévocablement ramené à une représentation du même. L'auteure aménage un espace féminin, le lieu de la jouissance de la femme, ne séparant pas l'empirique de la transcendance³⁷. Pour Irigaray, la femme est

³⁶ Irigaray critique particulièrement la psychanalyse lacanienne dans son chapitre « Retour sur la théorie psychanalytique », *op. cit.*, pp. 33-64.

³⁷ Qu'est-ce que la transcendance pour Irigaray ? Plusieurs définitions sont données mais j'en retiendrai une qui correspond à la première partie de ses écrits. La transcendance revient au plein épanouissement de la personne en ayant comme horizon l'infini du devenir. Dans « Femmes divines », *Sexes et parentés*, Paris, Minuit, 1987, pp. 67-86, elle montrera que la femme devrait avoir comme horizon divin son genre dans la version d'un parfait épanouissement. Ce qui prime chez Irigaray dans le rapport à la transcendance, c'est le chemin qui mène au devenir femme divine.

l'autre de la différence et non l'autre du même³⁸ discursif et en ce sens, il est impossible de le connaître dans sa totalité :

« Elle » est indéfiniment autre en elle-même. De là vient sans doute qu'on la dit fantasque, incompréhensible, agitée, capricieuse... Sans aller jusqu'à évoquer son langage, où « elle » part dans tous les sens sans qu'« il » y repère la cohérence d'aucun sens. Paroles contradictoires, un peu folles pour la logique de la raison, inaudibles pour qui les écoute avec des grilles toutes faites, un code déjà tout préparé³⁹.

L'investigation du lieu de jouissance de la femme permettrait d'établir un discours sexué⁴⁰ féminin afin d'ouvrir un autre rapport à la transcendance qui n'est pas déterminé par un système dichotomique.

Son œuvre consiste d'abord en une critique de la psychanalyse⁴¹ visant à montrer que le seul lieu possible pour la femme est celui du refoulé. Elle dégage ensuite un lieu possible où l'imaginaire féminin ne serait pas régi par des normes discursives patriarcales et où la femme n'aurait pas à être posée du côté du manque pour être sujet. Elle tente donc d'ouvrir une ou des voies de l'autre côté du miroir afin de faire advenir la femme selon ses propres désirs et selon son propre rapport à la transcendance, lui permettant de surgir dans

³⁸ L'autre du même est une réplique qui a les mêmes besoins et désirs et qui ne porte pas de différence spécifique. Cf. Mélanie Bisson, « L'autre de la différence : la femme : une perspective irigarayenne », dans *Franchir le miroir patriarcal*, Monique Dumais (dir.), Montréal, Fides, 2007, pp. 223-238.

³⁹ Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 28.

⁴⁰ D'après Irigaray, le masculin pourrait se réapproprié son langage, qui n'émanerait pas de la logique discursive du même.

⁴¹ Psychanalyse freudienne et lacanienne.

l'infini du devenir. Les femmes pourront expérimenter l'existence et trouver leur identité tout en ayant des aspirations divines.

2. L'orientation précise de la recherche

Lieu de la jouissance de la femme comme possible devenir féminin sacré

Pour résumer l'argumentation principale de la thèse, Lacan conçoit un lieu de jouissance Autre qui n'est pas sans lien avec la femme. Et selon Brousse, elle ne peut en dire mot et encore moins de son rapport à Dieu puisque le langage relève de la logique phallique. Kristeva, quant à elle, fait de ce lieu l'expression du sacré au féminin. Elle montre qu'il s'agit d'une logique qui brise l'ordre afin de faire émerger un sacré qui n'entre pas dans une structure religieuse⁴². Irigaray tente, pour sa part, de créer le lieu de la jouissance hors de l'économie du même, afin de faire apparaître, entre autres, des représentations divines plus près du *sujet femme* en devenir. Le féminin semble poser problème dans la mesure où il est lié au lieu de la jouissance de la femme. Qu'en est-il vraiment? Devons-nous situer un lieu de jouissance de la femme hors de la logique de l'ordre? Plus précisément, cette thèse répondra à la question suivante : en quoi⁴³ le lieu de la jouissance de la femme est-il spécifique?

⁴² Pour Kristeva, le religieux fait partie de l'ordre logique sacrificiel.

⁴³ « En quoi » fait référence au contenu et à l'analyse des façons d'inscrire cette spécificité.

En ce sens, l'orientation précise de notre recherche montrera que le lieu de la jouissance de la femme, élaboré par Irigaray, ne peut être un lieu pur, exempt du patriarcat, de l'ordre symbolique du langage. Ce lieu traverse le système symbolique, laissant advenir un autre rapport au langage et une autre logique⁴⁴ donnant accès à la créativité d'un *sujet femme* en devenir tant dans la représentation littéraire que dans les manifestations du sacré.

Les objectifs de cette thèse consistent à (1) poursuivre l'élaboration du lieu de la jouissance de la femme comme espace d'émergence, entamé particulièrement par Luce Irigaray, et à (2) développer une éthique du devenir *sujet femme* sacré permettant la création de représentations spirituelles, divines et littéraires, à partir de l'aménagement d'une position d'énonciation, le lieu de la jouissance de la femme.

Irigaray et bien d'autres, comme Sarah Kofman⁴⁵, ont déjà analysé l'aspect phallogentrique de l'histoire de la philosophie et de la psychanalyse. Nous ne referons pas ce parcours. En revanche, nous nous inspirerons de ce que le féminin fait émerger afin de construire une éthique du devenir femme. Le féminin touche le corps et l'esprit en un lieu sacré, le lieu du retour éternel, le

⁴⁴ Si logique il y a, si cela peut s'appliquer.

⁴⁵ Sarah Kofman, *L'Énigme de la femme*, Paris, Galilée, 1980. L'auteure était professeure de philosophie à la Sorbonne. Née en 1934, elle était une critique de la conception de la femme chez Freud et une spécialiste de la pensée de Nietzsche. Elle mit fin à ses jours à l'âge de soixante et un ans, en 1994. Sa dernière parution fut, peu de temps avant son suicide, *Rue Ordoner, rue Labat*, Paris, Galilée, 1994. Elle dirigeait, aux Éditions Galilée, avec Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, une collection intitulée *La Philosophie en effet*.

lieu de cette jonction jouissive, ce lieu intime (Kristeva) que Lacan avait nommé le lieu de la jouissance de ~~la~~ femme. Or, nous dirions plutôt que la position masculine et binaire est vectrice de la symbolique représentée par une logique phallique, alors que le féminin serait lié à la jouissance de cette intimité étrangère. Comme le disait Alain Touraine⁴⁶, au nom du président de la République française, à la remise de l'Ordre national de la Légion d'honneur à Kristeva :

Le féminin est le lieu de l'intime, de l'imaginaire, tandis que le masculin est celui du symbolique. Vous êtes femme parce que ne voulez pas dépasser la révolte, parce que vous descendez dans les profondeurs pour ne pas perdre cette révolte en allant jusqu'aux limites où le narcissisme risque de la faire éclater⁴⁷.

3. Sur les traces de la *zombre*⁴⁸

La psychanalyse lacanienne et l'analyse de discours

La psychanalyse lacanienne permettra dans notre cas de procéder à une analyse de discours portant sur le lieu de la jouissance de la femme principalement chez Kristeva et Irigaray. La psychanalyse peut aussi servir de lecture afin de mieux nous connaître puisqu'elle écoute les dits, selon Louis

⁴⁶ Alain Touraine est un sociologue français des mouvements sociaux. Il est, également, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales et chercheur au Centre d'analyse et d'intervention sociologiques (CADIS). Il achève un cycle d'analyse du monde contemporain avec *Le Monde des femmes*. Voir, Alain Touraine, *Le Monde des femmes*, Paris, Fayard, 2006.

⁴⁷ Alain Touraine, « Discours à Julia Kristeva », *L'Infini*, vol. 60 (hiver 1997), p. 91.

⁴⁸ La *zombre* est une contraction instantanée de deux mots : zone et ombre. La *zombre* est une manière de lire l'écart issu même de l'entre-deux. Nous avons créé cette contraction dans l'idée de montrer ce que peut être une expression créatrice du féminin.

Beirnaert⁴⁹, afin de lever le voile sur un sens, un savoir, une vérité sur le sujet. Le but dans l'écoute du discours est de capter ce dont le sujet parle à son insu. La *zombre*⁵⁰, qui sera notre approche de lecture, pourrait ici se traduire par le fait qu'il y a un écart entre deux connaissances, deux termes ou deux discours pouvant faire émerger dans cette zone, une vérité, un savoir. La parole, suivant Beirnaert, est le moyen pour atteindre l'objectif qui est de lever le refoulement et le désir. Le symptôme se manifeste dans le discours afin de dire des savoirs sur le sujet qui les énonce. Le discours de l'analyste est un lieu⁵¹ et non un moyen pour faire advenir un sujet dans son désir.

Ce qui nous intéresse dans l'analyse des discours est de lire ce qui est *trans-symbolique* et ce qui a pour fonction de briser, non dans sa totalité, la logique symbolique langagière : il se trouve que le lieu de cette lecture est la *zombre*. Il s'agit de lire ce qui émane du lieu de la jouissance de la femme et qui se trouve dans cette zone d'ombre. Notre désir, en écrivant cette thèse, est d'apporter un éclairage différent sur le féminin à travers la lecture de ce que d'autres en ont à dire. Il s'agit de passer par l'autre, par le discours des autres,

⁴⁹ Jésuite et psychanalyste, Louis Beirnaert a fait rencontrer l'éthique chrétienne et l'éthique psychanalytique. Louis Beirnaert. *Aux frontières de l'acte analytique : la Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris, Seuil, 1987.

⁵⁰ Elle sera plus détaillée plus loin, nous voulons seulement l'inscrire dans une dynamique lacanienne.

⁵¹ Créer le lieu pour faire advenir un sujet est une préoccupation qui semble s'être généralisée de nos jours chez les auteures poststructuralistes et postmodernes.

afin de positionner notre propre désir⁵² qui libère la parole de l'autre par un mouvement de renoncement à ce que l'autre pense sur la manière dont nous l'appréhendons. En fait, ici nous parlons d'un double renoncement. Il s'agit d'un renoncement à ce que l'autre détienne le savoir et un renoncement à ce que nous voulons que l'autre pense. Notre propre position de lecture montre bien la zone d'ombre qui se trouve entre les deux renoncements. La *zombre* est cet écart où émergera une étrangeté. Les auteurs détiennent des savoirs qui sont perspectivistes, qui laissent place à leur étrangeté. Également, nous comptons créer un espace par cette thèse permettant de nous conduire vers une étrangeté non dirigée⁵³, vers quelque chose qui viendrait nous surprendre.

Une jouissance sémiotique?

Nous ne sommes pas linguiste pour entrer dans les fonctionnalités du langage, mais nous allons tout de même étudier une partie de l'approche sémiotique⁵⁴ chez Kristeva, plus spécifiquement *le sémiotique*⁵⁵, pour amorcer notre lecture. Notre thèse n'a pas non plus pour objectif de rencontrer la

⁵² Le but ici n'est pas de faire notre analyse en direct. Disons que nous voulons situer notre angle de lecture.

⁵³ Est-ce un leurre?

⁵⁴ La sémiotique pour Kristeva est une structure des modes de signification. Kristeva l'ouvre avec la psychanalyse qui devient la *sémanalyse*, un décloisonnement de la structure. Voir Julia Kristeva, *Σημειωτική : recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969. Pour notre recherche, nous avons besoin de la notion du sémiotique comme pulsion pré-langagière et *a-topique* qui se transformera en féminin et aura comme fonction de briser l'ordre du langage.

⁵⁵ *Le sémiotique* est une pulsion pré-inconsciente venant de la *chora* sémiotique.

sémiologie⁵⁶, mais plutôt d'établir des liens entre notre lecture dénommée *zombre* et l'approche sémiotique⁵⁷ de Kristeva. La littérature et surtout le texte lui-même permettent l'émergence *du sémiotique* qui ouvre la structure formelle :

Le texte confronte la sémiotique à un fonctionnement qui se place en dehors de la logique aristotélicienne, en exigeant la construction d'une autre logique et en poussant ainsi à bout — à l'excès — le discours du savoir obligé par conséquent à céder ou à se réinventer⁵⁸.

Plus loin dans notre thèse, nous verrons que le langage poétique fait partie d'un fonctionnement sémiotique non formel. En d'autres termes, mentionner le langage poétique ouvre la sémiotique et la traverse, selon un processus de renouvellement. Pour l'instant, nous ne reprendrons que quelques idées développées dans l'article de Marie Carrière⁵⁹, tenant essentiellement compte du développement de la théorisation sémiotique qui se transformera en

⁵⁶ La sémiologie est la science des signes et la littérature en est le signe suivant la perspective de Kristeva.

⁵⁷ Selon une définition qui n'est pas kristevienne, la sémiotique serait l'étude des signes (symboles) et leur signification. Elle étudie le fonctionnement de la communication ou le processus de signification entre les symboles. Ce qui concerne tous les types de signes, mots, discours, idées, concepts, gestes, dans diverses disciplines. La sémiologie est la science des signes, sémiotique et sémiologie sont souvent confondues. Toute science qui étudie les signes seraient une sémiologie, peu importe la discipline. Saussure (1857-1913) donna le nom de sémiologie à la science qui étudie les signes dans la vie sociale. Initialement, Saussure lie intimement linguistique et sémiologie, par la suite la sémiologie se transforme avec l'arrivée des recherches faites par Hjelmslev où la sémiologie devient une sémiotique. Le signe serait pour Saussure la constituante principale dans la relation entre le signifiant et le signifié. Nous faisons remarquer que cette définition n'est pas celle de la psychanalyse lacanienne. Roland Barthes, sémiologue français, mentionnera cependant que tout n'est pas nécessairement signe en sémiotique.

⁵⁸ Julia Kristeva, *Σημειωτική : recherches pour une sémanalyse*, p. 26.

⁵⁹ Marie Carrière, « Une jouissance trans-symbolique : la notion de sémiotique selon Kristeva », *Semiotica*, vol. 141, no 1/4 (2002), pp. 185-200.

*sémanalyse*⁶⁰ poststructuraliste. Bien entendu, nous utiliserons le développement de la théorisation kristevienne inscrit dans *La révolution du langage poétique*⁶¹.

Plusieurs auteurs donnent à penser que la sémiotique kristevienne est l'antithèse de la symbolique⁶² alors qu'elle n'est pas en opposition avec celle-ci mais plutôt la traverse. Elle devient, comme l'appelle communément Kristeva, *trans-symbolique*. La sémiotique n'est pas une antinomie de la symbolique, elle ne se situe pas non plus comme un point centrifuge, elle traverse la symbolique en la bousculant. Pour Kristeva, le sujet de l'énonciation est un sujet du langage divisé entre l'inconscient et le conscient et constitué dans et par le langage. Ainsi, la sémiotique restera inséparable de la théorie freudienne de l'inconscient. Il n'est pas question ici de trouver l'essence même de la constitution psychique de l'inconscient et son langage, mais plutôt de voir comment les symboles prennent valeur de signes. Selon Kristeva, *le sémiotique* est inséparable de la théorisation freudienne du sujet tenant compte de l'inconscient. Kristeva conçoit que les pulsions précœdipiennes telles que l'indiquait Freud dans ses recherches sont le site de la subversion.

⁶⁰ « Questionnant la psychanalyse, la sémanalyse peut 'désobjectiviser' son objet : essayer de penser, dans la conceptualisation qu'elle propose de cet objet spécifique, une coupe *verticale* et non limitée d'origine ni de fin, remontant la production de la signifiante pour autant que cette production, sans se contenter d'une mise en ordre superficielle d'une totalité objectale. » Julia Kristeva, *Σημειωτική : recherches pour une sémanalyse*, p. 27.

⁶¹ Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, 1974.

⁶² La symbolique est liée à la topologie inconsciente. Le sujet est à la fois sémiotique et symbolique. Le ou la symbolique devra, dans cette thèse, être lu comme étant le système symbolique inconscient. Le symbolique sera l'expression intentionnelle symbolisant un état.

D'après Carrière⁶³, l'inconscient lacanien demeure infranchissable puisqu'il est structuré comme un langage. C'est pourquoi Kristeva relève plus d'un poststructuralisme⁶⁴ avec *le sémiotique* présymbolique antérieur au langage que d'un structuralisme⁶⁵. Cependant, nous avons repéré chez Lacan une place signifiante, mais elle est sans signifiant discursif, ce qui n'est *pas-tout* dit! Pouvons-nous vraiment qualifier Lacan de structuraliste⁶⁶?

Kristeva fut influencée par le courant derridien⁶⁷ (poststructuraliste) de la déconstruction et développe une théorisation du sujet qui est à la fois sémiotique et symbolique. Ceux-ci ne constituent pas un vécu intentionnel, ils

⁶³ Marie Carrière, *op. cit.*

⁶⁴ Courant en sciences humaines montrant que les structures ou les théories structurantes, universelles ont des failles. Jacques Derrida serait poststructuraliste dans sa théorie de la déconstruction.

⁶⁵ Le structuralisme trouverait son origine chez Ferdinand de Saussure, en ce que le langage soit un système dans lequel les éléments seraient définissables uniquement dans leur relation antinomique. Cet ensemble de relations formant la structure est en lien avec l'universalisme qui est structuré de la même manière mais oppose cette fois les connaissances. Pour les structuralistes, les systèmes ont une organisation logique. Lacan serait un structuraliste, selon Carrière, ce qui serait fort juste dans la mesure où l'inconscient ne se manifesterait que du côté phallique. Alors que faisons-nous de la jouissance de la femme qui a une place dans la chaîne de signifiants discursifs mais qui ne se dit *pas-tout*? Ne venons-nous pas de distinguer une défaillance exquise élaborée de surcroît par le maître d'œuvre? Pourrions-nous inscrire ici la déconstruction? Il y a dans la jouissance de la femme quelque chose qui se manifeste au-delà même de la structure voire même à travers elle.

⁶⁶ À cette question plusieurs réponses s'imposent pour la simple raison que le sujet peut se développer de façon différente dans ses rapports d'inscription. Il n'y pas qu'un rapport d'inscription chez Lacan, il y en a plusieurs dont celui du lieu de la jouissance de la femme que nous allons étudier dans cette thèse avec l'apport certain de Kristeva et d'Irigaray.

⁶⁷ Philosophe français, Jacques Derrida a développé entre autres, la méthode de la déconstruction se trouvant également dans le champ de la pensée postmoderne comme Foucault, Deleuze et Bourdieu. La déconstruction pourrait se traduire comme une critique qui ouvre le texte proposant une analyse littéraire qui produit de l'autre et qui laisse place à l'autre apparaissant à l'insu de l'auteur. Nous trouverons plus bas dans le texte qui suit l'apport de Derrida chez Kristeva par la mise en place d'un sujet en processus de construction.

comprennent cependant toutes les relations psychiques et signifiantes permettant de constituer un langage :

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'autre⁶⁸.

En ce sens, pour Kristeva, la sémiotique viendrait du mot « signe » pris selon l'expression de « trace », de « marque ». *Le sémiotique*, quant à lui, serait une pulsion préœdipienne précédant l'organisation de l'ordre symbolique phallique. Quand *le sémiotique* entre dans l'ordre symbolique, il se manifestera dans la représentation et dans le langage comme quelque chose d'inédit ou de subversif par rapport à la surdétermination structurale.

La chora sémiotique

Kristeva renvoie continuellement à la théorie des pulsions chez Freud possédant à la fois de la négativité (pulsion de mort) et de la positivité. Les pulsions de mort sont prédominantes et se retrouvent dans le ça freudien, réservoir des pulsions. Celles-ci deviendront *le sémiotique* de Kristeva afin de laisser plus de mobilité et moins de structure pour le pré-langage (restes mnésiques présymboliques). *Le sémiotique* se rapporte à la symbiose entre la

⁶⁸ Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, p. 22.

mère et l'enfant qui ne forme qu'un corps d'où l'utilisation de la *chora*⁶⁹ platonicienne. Il s'agit d'un réceptacle qui fournit un espace pour tout ce qui adviendra. *Le sémiotique*⁷⁰ est un pré-signifiant, un signifiant en devenir, une stase, une pré-extase.

La *chora* sémiotique est présymbolique et est différente d'un système de signes. La *chora* sémiotique engendrera le sujet et sa négation prévue puisque dans le rapport symbiotique, non pas fusionnel, la mère n'est pas séparée de l'enfant. Le sujet en devenir sera engendré dans la séparation, mais sera mort également de cette symbiose. Toute l'organisation sémiotique est un préalable permettant d'entrer dans l'ordre symbolique du langage.

Le sémiotique *ré-volté*⁷¹

Kristeva désigne la signifiance comme étant le fonctionnement des « pulsions vers, dans et à travers le langage ». Le symbolique et *le sémiotique* agissent à travers le sujet parlant :

Ce que nous désignons par signifiance est précisément
cet engendrement illimité et jamais clos, ce

⁶⁹ « Nous empruntons le terme de *chora* à Platon dans le *Timée* pour désigner une articulation toute provisoire, essentiellement mobile, constituée de mouvements et de leurs stases éphémères », Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, p. 23. Kristeva mentionne que Jacques Derrida, dans *Positions*, Paris, Minuit, 1972, critique l'essence ontologique de la *chora*.

⁷⁰ Y a-t-il une opposition entre le symbolique et *le sémiotique*? Oui et non, dans la mesure où le symbolique est dans une structure et que *le sémiotique*, lui, est en devenir, en instance d'entrer dans l'ordre symbolique ou plutôt de le traverser. L'Un est structuré et l'autre pas, mais l'un n'existe pas sans l'autre.

⁷¹ La révolte, pour Kristeva, n'est pas un militantisme mais un travail de renaissance du sujet dans ses liens avec les autres.

fonctionnement sans arrêt des pulsions vers, dans et à travers le langage, vers, dans et à travers l'échange et ses protagonistes : le sujet et ses institutions. Ce procès hétérogène, ni fond morcelé anarchique, ni blocage schizophrène, est une pratique de structuration et de déstructuration, passage à la limite subjective et sociale, et — à cette condition seulement — il est jouissance et révolution⁷².

La signification⁷³ devient un procès de signifiante parce que le langage est hétérogène et surdéterminé. *Le sémiotique* perturbe le langage et les lois symboliques qui le régissent. Nous pouvons le constater dans *La Révolution du langage poétique*⁷⁴ où *le sémiotique* (fonctionnalité pulsionnelle) dans l'ordre symbolique peut opérer une négativité de transgression masquant la pulsion de mort et faire émergence dans une chaîne symbolique. Ce qui est négatif, c'est le mouvement transversal *du sémiotique* (pulsion) à l'intérieur du symbolique, puisqu'il désigne un mouvement subversif qui échappe au refoulement. Cette pulsion de mort est une pulsion asociale qui réinvente le langage :

Capable d'induire la crise et la subversion, l'art peut témoigner d'un « afflux de la jouissance dans le langage » [...] y insérer une fissure, couper l'ordre, changer le vocabulaire et la syntaxe, explorer les rythmes, les différences vocaliques, l'énergie cinétique, afin d'infiltrer dans l'ordre socio-symbolique cette « jouissance trans-symbolique, l'irruption de la motilité menaçant l'unité sociale et du sujet lui-même »⁷⁵.

⁷² Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, p. 15.

⁷³ La signification est rythme et structure.

⁷⁴ Dans le dérèglement poétique avant-gardiste, *le sémiotique* dans le système symbolique agit en tant que pulsion dérèglementée perturbant les structures linguistiques donnant non pas un autre langage mais un langage renouvelé d'où la pratique dite révolutionnaire du langage poétique chez Kristeva.

⁷⁵ Marie Carrière, *op.cit.*, p. 198.

La *chora* sémiotique engendre le sujet dans la mesure où elle engendre aussi sa négativité avant d'accéder à l'ordre symbolique et au langage. *Le sémiotique* n'est jamais complètement refoulé, il est préalable au langage. Il n'est pas en opposition avec le symbolique, mais il peut le transgresser dans un mouvement *trans-symbolique*. En ce sens, *le sémiotique* bouscule l'ordre logique et langagier. La subversion et la révolution doivent venir du langage. Selon Kristeva, la *chora* sémiotique est antérieure à la structure symbolique, une sorte de soubresaut pulsionnel, pré-langagier mais essentiel et indispensable à l'avènement du langage chez un sujet.

La *chora* est désignée comme une matrice maternelle, bien que, pour Kristeva, ce ne soit pas ce sens qui importe, mais plutôt sa portée pulsionnelle pré-symbolique qui insuffle une variation, une différence indépendant du genre sexué. Ce qui est sous-jacent au langage même, c'est la *chora* sémiotique, une variation qui ignore les restrictions langagières et sociales. La sémiotique de Kristeva interroge une évidence trop acquise et se dévoile sans être définitive : « Certes, *le sémiotique* exprime ce qui ne s'exprime pas : une *chora* platonicienne, un ça freudien, puisque la *chora* sémiotique ne peut jamais être posée de façon définitive⁷⁶. »

⁷⁶ Marie Carrière, *op.cit.*, p. 201.

La jouissance et la chora

Lacan montre clairement dans sa théorie que le signifiant manquant de l'Autre ne peut être tout signifié dans la chaîne de signifiant discursif puisqu'il occupe une place vide. Il s'agit d'un trou qui est signifié : « Il y a là un trou, et ce trou s'appelle l'Autre⁷⁷ ». Comme c'est aussi le signifiant manquant de l'Autre et le lieu de la jouissance de ~~la~~ femme, que faut-il penser de cette *chora* sémiotique antérieure au langage mais indispensable qui exprime ce qui ne s'exprime pas? Kristeva rejoint-elle ici la théorisation lacanienne du lieu de la jouissance de la femme? *Le sémiotique* est a-topique, atemporel et émerge sans avoir une expression intentionnelle. Le lieu de la jouissance de ~~la~~ femme s'exprime mais pas dans sa totalité, comme le signifiant manquant de l'Autre, comme les mystiques, selon Lacan. Est-ce que la jouissance de la femme est de l'ordre du pré-pulsionnel? D'une variante de soubresaut quand elle se dévoile? Que dévoile la *chora* sémiotique ou la jouissance de la femme qui a pour fonction de briser l'ordre symbolique? Nous découvrirons que la jouissance de la femme et *le sémiotique* dénommé par Kristeva, ont pour fonction de briser l'ordre socio-symbolique.

La part de la zombre : analyse du discours

L'analyse de discours ne consiste pas à suivre une grille d'analyse. Comme nous nous référons au courant de la psychanalyse lacanienne, ce fut un

⁷⁷ Jacques Lacan, *Encore*, p. 103.

choix de transgression pour déboucher sur une complexité, sur la perte d'idéal et sur la gestion du symptôme. La psychanalyse se laisse marginaliser parce qu'il y a une « résistance » consistant à « ne pas vouloir savoir »⁷⁸, alors que la psychanalyse mène à la révolte d'un devenir sujet en lien avec autrui, à un travail de renaissance et, en ce sens, à un humanisme lucide et élargi. La psychanalyse lacanienne ouvre à l'analyse du discours et à une perspective d'interprétation qui constituera notre thèse. Comme Kristeva l'a écrit si bien dans *Sens et non-sens de la révolte : pouvoirs et limites de la psychanalyse I*⁷⁹, l'écriture sera notre méthode de penser.

Notre approche consiste à lire les zones d'ombre. Celles-ci seront nommées *zombres*. La *zombre* est un lieu où quelque chose peut être révélé à l'intérieur de connaissances qui semblent opposées chez un même auteur. Cette façon de lire est propre à la psychanalyse lacanienne qui interprète le surgissement d'une vérité dans l'écart. Quand surgit le sujet, surgit également un savoir, une vérité. Ainsi, il s'agit pour nous de mettre en évidence les zones d'ombres dans le discours des auteurs étudiés afin de faire émerger un savoir parfois commun à d'autres auteurs. La mise en œuvre⁸⁰ concrète consistera à mettre en évidence un savoir venant de la *zombre* du discours des auteurs.

⁷⁸ Julia Kristeva, *La Révolte intime : pouvoirs et limites de la psychanalyse II*, Paris, Seuil, 1997, p. 19.

⁷⁹ Julia Kristeva, *Sens et non-sens de la révolte : pouvoirs et limites de la psychanalyse I*, Paris, Seuil, 1996.

⁸⁰ Cela se fera en quatre temps : (1) repérer les oppositions dans le discours; (2) mettre en évidence le savoir qui en émane; (3) tisser des liens entre les savoirs et (4) créer d'autres savoirs.

Ensuite, nous tisserons des liens entre les savoirs afin de créer ou de révéler un espace sacré, un espace textuel. Cet espace sacré constituera le dernier chapitre de notre thèse, consacré à la création d'une éthique du devenir *sujet femme*.

La *zombre* est une manière de lire le texte. Il s'agit de lire la zone d'ombre qui ne nous ramène pas à notre centre (qui n'existe pas) mais fait plutôt émerger dans l'écart un vertige, *un sémiotique*, une jouissance *trans-symbolique*, un sujet en devenir... Cette *zombre* résultant d'un lieu intangible (le lieu de la jouissance) où aucun centre ne peut vraiment s'établir, s'inscrit dans une théorisation en cours d'élaboration, c'est-à-dire à une théorie qui déconstruit constamment et qui balaye les présupposés de base. Il s'agit de laisser émerger ce qui transgresse, voire peut-être quelque chose de *trans-symbolique*. La *zombre* est intrinsèque à notre façon de lire les auteurs et d'écrire.

Un, deux, trois, quatre...

L'étude comprend quatre grandes parties dans lesquelles nous utiliserons notre approche de lecture, la *zombre*. Le premier chapitre montrera dans quel cadre épistémologique se situe notre thèse. Il est question de l'épistémologie de la multiplicité dans un contexte québécois qui mettra en évidence le cadre conceptuel de notre thèse. De plus, nous partons du principe de la différence qui ne fait pas de la dichotomie une hiérarchisation mais une

spécificité irréductible. Nous plaçons donc cette thèse dans cette perspective de la différence, constituant non pas la vérité sur notre sujet, mais plutôt une réponse qui pourra être transférée, transformée, adaptée à certains contextes.

Le deuxième chapitre sera consacré à la théorisation lacanienne du lieu de la jouissance de la femme, notamment chez Lacan lui-même et chez Kristeva. Nous énoncerons la théorie du lieu de la jouissance de ~~la~~ femme chez Lacan, en utilisant particulièrement les *Écrits*⁸¹ et *Encore*. Il est clair que le concept de la jouissance se définit en lien avec d'autres concepts, tels que l'objet *a*, la logique de sexuation, l'Autre, le symptôme et le signifiant, tout aussi importants que nous n'éviterons pas de présenter en nous situant d'un point de vue féministe. Pour rendre compte du lieu de la jouissance de la femme chez Kristeva, nous utiliserons principalement *Le Féminin et le sacré* et *Polylogue*⁸² sans compter plusieurs ouvrages qui parlent du féminin et de la jouissance.

Le troisième chapitre développera la théorisation du lieu de la jouissance de la femme entamé par Luce Irigaray puis délaissé subséquemment par l'auteure. Afin de présenter le concept du lieu de la jouissance de la femme⁸³ chez Luce Irigaray, nous nous appuierons principalement sur deux

⁸¹ Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

⁸² Julia Kristeva, *Polylogue*, Paris, Seuil, 1977.

⁸³ Il est à noter que le lieu de la jouissance de la femme chez Irigaray est très différent de celui de Lacan par le fait qu'il devient possible, à partir de ce lieu, de parler un langage féminin dit fluide.

ouvrages : *Ce sexe qui n'en est pas un* et *Speculum de l'autre femme*⁸⁴. En effet, ces ouvrages établissent les fondements de ce concept sans qu'il ne soit élaboré par l'auteure dans la suite de son œuvre. Trois étapes caractérisent son cheminement philosophique. De *Speculum* jusqu'à *Je, tu, nous*⁸⁵, elle critique la culture structurelle du même. De *Je, tu, nous* à *J'aime à toi*⁸⁶, elle défend la thèse de la différence sexuelle. Enfin, de *J'aime à toi* à *Être deux*⁸⁷, elle tente d'instaurer une ère de libération et une culture à deux.

Le dernier chapitre tirera son inspiration des théorisations sur le lieu de la jouissance de la femme afin de créer une éthique du devenir *sujet femme*. À la suite de notre analyse, le quatrième chapitre sera consacré à la dernière phase, soit faire des liens avec ce qui ressort de la théorisation. Cela consistera à mettre en place un lieu de la jouissance de la femme montrant que le féminin est subversif et *trans-symbolique*. La *zombre* comme pratique de lecture du *sujet femme* nous amènera vers une éthique du devenir. *Au commencement était l'amour : psychanalyse et foi*⁸⁸, *Étrangers à nous-mêmes*⁸⁹ tiendront une place importante dans la constitution de notre éthique. Nous tenterons de montrer en quoi le lieu de la jouissance de la femme échappe, *pas-tout* à fait, à la logique

⁸⁴ Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974.

⁸⁵ Luce Irigaray, *Je, tu, nous*, Paris, Grasset, 1990.

⁸⁶ Luce Irigaray, *J'aime à toi : esquisse d'une félicité dans l'histoire*, Paris, Grasset, 1992.

⁸⁷ Luce Irigaray, *Être deux*, Paris, Grasset, 1997.

⁸⁸ Julia Kristeva, *Au commencement était l'amour : psychanalyse et foi*, Paris, Hachette, 1985.

⁸⁹ Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988.

phallique. Le but n'est pas de créer un lieu hors du patriarcat. Il s'agit plutôt de la possibilité de parler à partir d'un lieu plus près d'un *sujet femme* en devenir.

Notre originalité provient de notre objet d'étude, le lieu de la jouissance de la femme et de l'approche préconisée, à savoir la *zombre*. L'intérêt de la démarche proposée est de poursuivre l'œuvre de Luce Irigaray en ce qui a trait au lieu de la jouissance de la femme et de faire des liens avec la théorisation de Kristeva. Cela donnera peut-être aux femmes une façon différente d'envisager l'ordre symbolique phallique par le biais du féminin et du sacré. Une révolte dont l'aboutissement concret serait le devenir d'un *sujet femme*, sachant naviguer d'une façon consciente avec et à travers les représentations.

CHAPITRE I

L'ÉPISTÉMOLOGIE DE LA MULTIPLICITÉ

Je suis sortie d'un mode de penser étriqué et paralysant en me laissant glisser à la racine de mes peurs et en me laissant porter vers le haut par des femmes dont les vues étaient plus amples que les miennes. Dans le langage figuré que j'utilise, je rends mal l'idée que ce double mouvement était en réalité un seul mouvement. Or, la chose est essentielle, car seulement à ce prix le mouvement vers le bas aboutit à un enracinement et non pas à une régression⁹⁰.

Le Québec comme territoire des idées entre dans une perspective de la multiplicité puisque celle-ci jaillit de la pluralité linguistique et culturelle. Ceci donne une géographie intéressante pour notre thèse et permet d'intégrer une épistémologie située⁹¹.

Nous verrons premièrement comment la crise du modernisme influencera le mouvement féministe. Partant d'une critique du système patriarcal, la première vague féministe tente de libérer les femmes par l'égalité des droits. La deuxième vague féministe, quant à elle, essaie de construire des connaissances dans le souci de la différence sexuelle. De ce fait, nous voyons

⁹⁰ Luisa Muraro, « Avant et après dans la vie d'une femme, dans l'histoire des femmes », *Le Souffle des femmes*, dans Luce Irigaray (dir.), Paris, ACGF, 1996, p. 61. Muraro a enseigné la philosophie jusqu'en 2005 à l'Université de Vérone en Italie. Elle s'est intéressée à rencontrer des femmes de divers horizons culturels et religieux des deux continents, américain et européen. *Le Dieu des femmes* est son plus récent livre paru en 2006. Cf. Luisa Muraro, *Le Dieu des femmes*, Bruxelles, Lessius, 2006. Voir également *L'Ordre symbolique de la mère*, Paris, L'Harmattan, 2003. Elle insiste sur la filiation et l'amour de la mère sans l'oppression de l'ordre symbolique du langage.

⁹¹ Le terme « située » montre que l'épistémologie doit être comprise à partir de chacun des contextes différents qui permettent la construction des savoirs.

s'opposer les théories féministes modernes et postmodernes qui laissent apparaître un conflit entre les générations, un conflit entre mères et filles.

Deuxièmement, nous explorerons la pensée de Kristeva en ce qui a trait à l'espace et au temps ainsi qu'aux trois générations féministes. La nouvelle⁹² génération féministe se fonderait sur une mutation des deux précédentes. Fort possible qu'avec la lecture de la *zombre*, nous puissions arriver à faire émerger une génération qui n'est pas centrifuge⁹³, mais qui soutiendra quelque chose de transgressif, soit le féminin comme composante transgressive.

Troisièmement, nous verrons où se positionne le cadre conceptuel de notre thèse. Notre choix épistémologique entre dans le même mouvement que celui de Kristeva. Nous développerons la question du choix de notre espace épistémologique. L'espace-temps comme position épistémologique et théorique fait émerger un sujet du savoir donnant des vérités situées. Il s'agit d'un espace délimité dans un temps qui passe et qui n'est jamais linéaire. De cet espace naît une position qui n'est pas gravée dans la pierre, une position théorique du devenir sujet. Sans oublier l'approche généalogique soutenue par Irigaray qui permettra la transmission des idées dans leur contexte respectif. Enfin, nous

⁹² Nous émettons une réserve sur l'expression « nouvelle génération féministe » parce qu'elle sera une mutation des deux précédentes, une génération renouvelée. Son originalité tirera son sens de la position épistémologique que cette génération prendra, soit celle de la multiplicité créatrice d'un devenir femme.

⁹³ Non pas dans une logique qui se voudrait être le centre entre deux générations féministes. Il s'agirait plutôt d'une génération marquée par le féminin, comme l'entend Kristeva, et qui, en émergeant de l'écart, amène à la création symbolique et ouvre à la renaissance d'un *sujet femme* en devenir.

présenterons l'épistémologie en théologie féministe s'inscrivant dans la deuxième vague féministe qui développe l'approche généalogique.

1.1 Le temps d'une crise

La crise de la modernité et des sociétés occidentales renvoie à une remise en cause de la raison et du sujet; cette crise ouvre sur une postmodernité⁹⁴ non définissable et l'espoir d'une nouvelle manière d'être ensemble. Rosi Braidotti⁹⁵ définit la postmodernité comme une crise du monde occidental, de l'humanisme, de la théorie et des valeurs modernes, un effondrement des systèmes mondiaux, un déclin de la modernité et enfin, l'alliance entre la culture et la technologie. Le postmodernisme serait une porte ouverte sur de nouvelles pratiques culturelles positives et féministes.

1.1.1 La crise de la raison en sciences humaines

La crise de la raison se traduit par une opposition entre objectivité et subjectivité. Plusieurs auteurs, dont Gilles Deleuze, démontrent que cette crise

⁹⁴ Nous croyons que la postmodernité n'est pas encore instaurée et que la modernité n'est *pas-tout* à fait terminée. Nous nous retrouvons encore une fois dans une ère/aire ouverte où le devenir est possible. Cf. Jean-François Petit, *Penser après les postmodernes*, Paris, Buchet/Chastel, 2005.

⁹⁵ Rosi Braidotti est d'origine italienne rejoignant significativement les idées d'Irigaray et de Kristeva. Il semble y avoir une correspondance dans la structure même de la pensée européenne. Nous tenterons de comprendre celle-ci dans notre dernier chapitre. Nous n'avons pas la prétention de résoudre le conflit intellectuel entre la pensée américaine et la pensée européenne, mais nous croyons sincèrement que le Québec se situe dans une zone où il peut émerger des sens renouvelés, des étrangetés. Cf. Rosi Braidotti, « Cyberfeminism with a Difference », *New Formations*, no 29 (automne 1996), pp. 9-25.

met en évidence la fragilité des fondements de la connaissance, la justification et la validation des méthodes à l'intérieur de divers champs disciplinaires. Deleuze élabore entre autres dans *Logique du sens*⁹⁶ la disjonction inclusive d'où les opposés ne seraient plus contradictoires et ne mèneraient pas à une vérité universelle.

Selon l'argumentation d'Elizabeth Grosz⁹⁷, dans les années 80, en sciences humaines, les connaissances étaient méthodologiquement liées à l'objet⁹⁸. Les méthodes étaient considérées comme neutres afin de contribuer à l'émancipation de la connaissance. Avec la crise de la raison, les méthodes sont remises en cause et plus précisément le fait qu'elles sont perçues comme étant neutres par rapport à l'objet d'étude. Or, il y a un fossé entre les critères qui démontrent la véracité des connaissances et l'objet de connaissance.

Dans l'ordre de la raison, les savoirs sont immuables, vrais, transhistoriques, neutres — ils ne subissent pas les influences du producteur. La méthode est objective, sans lien avec celui qui l'a créée et indépendante de son origine, du fait que le producteur n'exprime pas ses désirs à travers elle. Les sciences humaines aspirent à devenir des sciences objectives et pures. Par exemple, les courants psychologiques qui utilisent des méthodes dites

⁹⁶ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969. Voir également *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

⁹⁷ Professeure au département de la critique théorique à l'Université de Monash en Australie. Voir Elizabeth Grosz, « Le corps et les connaissances : le féminisme et la crise de la raison », *Sociologies et sociétés*, vol. 24, no 1 (printemps 1992), pp. 47-66.

⁹⁸ Le sujet humain peut également être l'objet d'investigation.

objectives — à l’abri des préjugés et indépendantes de l’observateur — font souvent abstraction de la spécificité du sujet. Dans ces conditions, le sujet connaissant est séparé du savoir qu’il produit. Lacan⁹⁹ disait, à ce propos, que la psychologie ne prenait pas en compte le sujet du désir.

La crise de la raison met également en évidence une crise des perspectives puisqu’il y a élision¹⁰⁰ du sujet par l’incapacité d’admettre que l’accès à l’objet est limité, partiel et perspectiviste. Les connaissances sont des perspectives subissant des influences liées, entre autres, à leurs productions et aux méthodes employées. Ainsi, l’objectivisme vrai, unique et intemporel a des limites. La crise de la raison est une crise des limites qui démontre l’incapacité de connaître le sujet connaissant.

1.1.2 La rupture épistémologique dans les études féministes

Toujours d’après le développement de Grosz, la crise de la raison indique de quelle manière les penseurs occidentaux privilégient le conceptuel au détriment du corporel. La négation du corps dans la production des connaissances ne cesse d’avoir des répercussions tant sur l’épistémologie que sur la construction des savoirs. La configuration des termes dans les structures

⁹⁹ Voir Jacques Lacan, « L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud », *Écrits*, pp. 493-528.

¹⁰⁰ Dans le contexte de l’ordre de la raison, le sujet et ses désirs ne sont pas pris en considération dans la production des connaissances. L’élision du sujet dans la théorisation remet en cause les perspectives d’un objet d’investigation neutre et universel.

du rationalisme est dichotomique, c'est-à-dire que les termes par lesquels on exprime les connaissances sont classés sur un mode d'opposition. L'esprit prime¹⁰¹ sur le corps, l'actif sur le passif, le réel sur l'imaginaire, l'universel sur le particulier, l'objet sur le sujet, la raison sur la passion, la culture sur la nature, l'objectivité sur la subjectivité, le vrai sur le faux, etc. De plus, le corps est associé à la femme et l'esprit, à l'homme. Les savoirs dominants se construisent sur ces catégories. Braidotti abonde dans le même sens que Grosz : le corps peut incarner la subjectivité de l'esprit. La subjectivité incarnée (être corps) dans la conceptualisation de Braidotti repose sur un paradoxe généré par le déclin historique de la dichotomie corps/esprit. Le contexte historique sépare le corps et l'esprit, tandis que le corps vit une subjectivité incarnée.

Cette division n'est pas sans répercussions sociales, car le système de la raison régit les pouvoirs à travers les institutions civiles¹⁰² et religieuses. L'ensemble des disciplines savantes sont marquées par ces influences. Les connaissances produites sont dites objectives, universelles, neutres, voire intemporelles. Toutefois, ces connaissances, supposément neutres, masquent notamment la suprématie masculine associée à l'esprit. Le sujet influence l'objet d'investigation, même si les producteurs croient que la construction des

¹⁰¹ Le mode dichotomique ne crée pas en soi les primautés. Les cultures ont hiérarchisé les deux pôles. Par exemple, pour lire l'écart, les antinomies sont souvent utilisées sans pour autant être confrontées pour savoir celle qui prévaut sur l'autre.

¹⁰² Grosz souligne, entre autres, les prisons, les asiles, les universités, etc.

savoirs n'est pas liée à leur nature corporelle ni sexuellement marquée. Par conséquent, la femme est représentée par des référents masculins et elle est conceptualisée en fonction de l'autoreprésentation corporelle des penseurs masculins.

1.1.3 La résistance épistémologique de la théologie féministe

D'après la thèse de Rebecca Chopp¹⁰³, l'interprétation masculine veut que la faute d'Ève fut de vouloir acquérir la connaissance. En ce sens, les femmes sont perçues comme dangereuses par l'épistémologie masculine et elles en ont été séparées. L'épistémologie, appuyée par une argumentation théologique, témoigne du fait que les hommes portent la connaissance et que les femmes sont subjectivement liées au corps. L'épistémologie patriarcale reflète l'expérience des hommes qui se dit universelle. Il s'agit de produire des connaissances transhistoriques dont certaines, d'ordre théologique, afin que Dieu dans cette épistémologie se réfère à l'universel, en tout temps et en tout lieu.

D'après l'argumentation de Chopp, les théologues féministes résistent à l'épistémologie patriarcale, une idéologie dominatrice, qui exclut l'expérience des femmes et qui sert à les opprimer. La critique féministe de l'épistémologie dominante développe deux tendances : celle de la « théorie du

¹⁰³ Rebecca Chopp, « La connaissance d'Ève : la résistance de la théologie féministe aux cadres épistémologiques du courant masculin », *Concilium*, no 263 (1996), pp. 157-166.

point de vue » et « celle du constructivisme social »¹⁰⁴. « La théorie du point de vue » suppose que la connaissance reflète la position qui est occupée et le contexte. L'auteure fait remarquer que les connaissances sont élaborées par les femmes blanches de classe moyenne, ce qui montre que toutes les femmes sont semblables. Quant à la critique féministe du « constructivisme social », qui vient du champ sociologique, elle consiste à reconnaître que la connaissance est relative aux intérêts et au pouvoir en place. En ce sens, le genre n'est pas nécessairement le résultat de la biologie mais plutôt un construit social et historique. Le constructivisme tend vers la transformation sociale à partir de connaissances relativisées.

Toujours selon Chopp, les textes de la tradition, la reconstruction de l'expérience et l'engagement dans le mouvement social permettent de construire la connaissance constructiviste. La connaissance doit se situer dans les textes de la tradition et non dans la raison pure et transhistorique. D'abord, les féministes doivent corriger les *a priori* patriarcaux de la tradition religieuse et culturelle¹⁰⁵. Ensuite, la reconstruction de l'expérience doit être signifiante et porter la diversité des expériences¹⁰⁶. Enfin, la théorie critique doit être au centre des mouvements de libération sociale. Le but est de déconstruire les préjugés sociaux qui cautionnent les pouvoirs dominants. Cette théorie critique

¹⁰⁴ Rebecca Chopp, *op. cit.*, p. 161.

¹⁰⁵ L'auteure souligne les travaux de plusieurs féministes dont Rosemary Radford Ruether, Elizabeth Johnson et Katie Cannon.

¹⁰⁶ Chopp cite les féministes telles que Susan Brooks, Ida Maria Isasi-Diaz.

tente de montrer la souffrance et son origine afin de transformer la structure d'oppression¹⁰⁷.

D'après le développement de l'auteure, les épistémologies théologiques féministes intègrent à leurs théories critiques deux stratégies de résistance à l'épistémologie dominante. Premièrement, l'épistémologie doit refléter l'histoire et le contexte. L'expérience est socialement située, ce qui a pour conséquence de créer des connaissances contextuelles. Deuxièmement, l'épistémologie se développe à partir de connaissances diversifiées : corporelles, subjectives, imaginatives, artistiques, relationnelles, etc. Il est clair que, pour Chopp, les lieux de connaissances sont divers et tout aussi valables que la tradition textuelle.

Ève est dangereuse parce qu'elle ouvre à la multiplicité des lieux de connaissance qui ne peuvent être maîtrisés. Est-ce que la Vierge pourrait être une figure d'ouverture en tant que sémiotique? La résistance épistémologique féministe situe clairement les vagues de la critique féministe en théologie.

1.1.4 La configuration des vagues féministes

Pour Grosz, la rupture épistémologique fait ressortir deux groupes distincts dans les études féministes. Le premier groupe s'attache à introduire la femme comme objet de connaissance. Il se propose d'intégrer les femmes dans

¹⁰⁷ Nous pouvons supposer que l'auteure elle-même, Rebecca Chopp, serait de cette tendance théorique ainsi que Elisabeth Schüssler Fiorenza et Ivone Gebara.

toutes les sphères et les disciplines desquelles elles ont été éclipsées. Du fait que certaines disciplines ont occulté la contribution des femmes au savoir, les féministes de ce groupe se consacrent à compléter les connaissances en utilisant des méthodes existantes. Elles ajoutent l'apport féminin à la connaissance dite neutre et objective. Dans ce groupe, nous pouvons situer Juliet Mitchell¹⁰⁸, qui a fait une relecture de la psychanalyse, de même que les féministes socialistes et marxistes. La crise de la raison touche également les féministes du premier groupe, car elles utilisent des méthodes basées sur des connaissances phallogocentriques¹⁰⁹ afin de compléter les savoirs déjà existants.

D'après le raisonnement de Grosz, le deuxième groupe, né de la rupture épistémologique dans les études féministes, est celui qui fait de la femme un sujet connaissant. Ces féministes ne tentent pas de compléter les savoirs, elles analysent les connaissances phallogocentriques et les critiquent en s'appuyant sur une méthode dite sexuellement spécifique. Dans ce groupe, nous pouvons retrouver Luce Irigaray¹¹⁰, Elizabeth Grosz, Rosi Braidotti, Iris Marion

¹⁰⁸ Voir Juliet Mitchell, *Psychanalyse et féminisme*, Paris, Des femmes, 1975. Elle est membre de la Société britannique de psychanalyse et professeure de psychanalyse et des *gender studies* à l'Université de Cambridge.

¹⁰⁹ Vient du mot phallogocentrisme qui est employé par Irigaray pour signifier la soumission d'un sexe (féminin) à l'autre (masculin).

¹¹⁰ Irigaray ne se considère pas comme féministe, elle a plutôt élaboré la théorie de la différence sexuelle qui prône le respect de l'autre dans ses différences. Le féminisme de la différence n'existe pas en tant que tel, ce sont les théories de la différence ou de l'égalité qui distinguent les courants.

Young¹¹¹, Judith Butler¹¹² et Moira Gatens¹¹³. Signalons qu'Irigaray fait partie du deuxième grand courant féministe puisqu'elle tend vers un nouveau mode de représentation des connaissances. Kristeva fait de même en disant que « la femme, ce n'est jamais ça¹¹⁴ » :

Mais, plus profondément, une femme, cela ne peut pas être : c'est même ce qui ne va pas dans l'être. A partir de là, une pratique de femme ne peut être que négative, à l'encontre de ce qui existe, pour dire que « ce n'est pas ça » et que « ce n'est pas encore ». J'entends donc par « femme » ce qui ne se représente pas, ce qui ne se dit pas, ce qui reste en dehors des nominations et des idéologies¹¹⁵.

Dans le même sens, Irigaray mentionne que la femme est en devenir au-delà des représentations du rationalisme. Kristeva adopte une position

¹¹¹ Professeure au département de sciences politiques de l'Université de Chicago, Young est décédée des suites d'un cancer en février 2006. Formée en philosophie, elle était spécialiste de la justice sociale. Voir <http://www-news.uchicago.edu/releases/06/060802.young.shtml> (consulté le 7-4-2006).

¹¹² Judith Butler est philosophe et professeure de littérature comparée à l'Université de Californie à Berkeley. Elle a plusieurs œuvres à son chapitre sur la philosophie, la psychanalyse, le féminisme et la théorie *queer*. Butler a également travaillé sur les thèses de Kristeva en ce qui concerne la théorisation du *sémiotique* : « Le sémiotique ainsi conçu met non seulement en cause la prémisse fondamentale de la théorie lacanienne, mais constitue aussi un potentiel subversif inépuisable à l'intérieur du symbolique. Pour Kristeva, le sémiotique traduit la multiplicité libidinale originelle dans le langage même de la culture, plus précisément dans le langage poétique où prévalent les significations plurielles et la non-clôture du sémantique », *Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte, 2005, p. 180.

¹¹³ Professeure au département de philosophie de l'Université de Sydney, elle est spécialiste de philosophie sociale et politique ainsi que de philosophie féministe. Voir Moira Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Londres, New York, Routledge, 1996.

¹¹⁴ Voir Julia Kristeva, *Polylogue*, Paris, Seuil, 1977, p. 519.

¹¹⁵ *Ibid.*

féministe¹¹⁶ à l'intérieur de la mouvance lacanienne et soulève cependant la question de l'existence d'un troisième grand courant féministe¹¹⁷.

1.2 Le temps d'un espace

Selon Kristeva, le féminin¹¹⁸ est du côté de l'espace-temps, un temps non-linéaire pouvant s'ouvrir sur une nouvelle génération féministe venant d'une mutation des contextes sociopolitiques européens. Kristeva parle de génération qui s'entend comme une passation des idées et non pas comme des vagues d'idées. Irigaray aussi abonde dans ce sens par le biais de la généalogie.

¹¹⁶ « Alors, moi, je pense que le temps des femmes et du féminisme a vécu à travers trois périodes [...] Mais, disons que le féminisme moderne a commencé par les suffragettes qui voulaient l'égalité pour le vote, l'égalité politique. Deuxième moment, Simone de Beauvoir, avec *Le Deuxième Sexe*, où elle pense qu'il existe une fraternité possible entre les hommes et les femmes parce que nous sommes, ontologiquement, dit-elle, égales, les hommes et les femmes sont pareils. Et donc, par-delà les différences biologiques, dont il ne faut pas tenir compte, il ne faut pas réduire les femmes à la maternité, aux règles, au corps féminin, il y a une égalité ontologique. Et c'était un grand moment parce que cela voulait dire que les droits politiques, les droits à l'avortement, les droits au travail doivent être respectés. Donc, on arrive, à partir de là, à l'exigence actuelle de parité, donnons aux femmes tous les droits. Moi, je pense que ce moment-là doit être dépassé parce qu'il a écrasé la différence des femmes en voulant les faire les égales des hommes [...] Mais je vais même plus loin que cela parce que cette idée de différence était apportée par la troisième étape du féminisme que nous avons développée autour de Mai 68, mouvement auquel j'ai appartenu en partie avant de me rendre compte que là aussi ça s'ossifiait, c'est devenu... ça devenait une communauté. Il y avait la communauté des femmes, différente des communautés des hommes et on va se faire la guerre », Julia Kristeva, « Julia Kristeva : transcription intégrale » [en ligne], *Contact : l'encyclopédie de la création*, entrevue menée par Stéphan Bureau, avril 2006, à Paris, p.15. www.telequebec.tv/contact (consulté le 26-04-2006).

¹¹⁷ Notre intention est de souligner la perspective de Kristeva et non de la développer.

¹¹⁸ Nous verrons plus tard ce qu'entend Kristeva par le féminin.

1.2.1 L'espace et le temps

Kristeva cautionne l'intuition d'un espace de type matriciel¹¹⁹ attribué à la femme :

Ils [de nouveaux lieux] convergeront tous vers cette problématique de l'espace que maintes religions à résurgences matriarcales attribuent à « la femme », et que Platon, résumant à l'intérieur de son propre système les atomistes de l'antiquité, avait désigné par l'aporie de la *chora*, espace matriciel¹²⁰, nourricier, innommable, antérieur à l'Un, à Dieu et par conséquent, défiant la métaphysique¹²¹.

L'auteure conçoit, de la même manière que Nietzsche, l'existence de deux dimensions temporelles, l'une linéaire et l'autre monumentale. L'hypothèse novatrice qu'émet Kristeva est que les femmes appartiennent à l'histoire monumentale et non pas à la linéarité temporelle. Le temps linéaire¹²² se distingue par la répétition dans l'histoire et fait référence à la régularité de la nature et du rythme biologique.

Quant au temps monumental, il est considéré comme un autre temps, un temps qui passe dans l'éternité, « à la fois englobant et infini comme l'espace imaginaire »¹²³. Kristeva donne l'exemple du corps de la Sainte Vierge qui ne meurt pas, mais qui passe à travers les âges. Le temps linéaire ayant un commencement, un déroulement et une fin semble peu compatible avec la

¹¹⁹ Kristeva semble induire que Freud aurait dessiné les prémisses d'un espace matriciel en développant la théorie de l'hystérie comme étant un lieu évidemment assigné à la femme.

¹²⁰ « Matrice » vient du mot utérus.

¹²¹ Julia Kristeva, « Le temps des femmes », *Institutions?*, no 5 (hiver 1979), p. 7.

¹²² Le temps linéaire est également appelé historique.

¹²³ *Ibid.*

subjectivité des femmes. Le temps linéaire serait, selon la psychanalyse lacanienne, une temporalité obsessionnelle où les structures tentent de maîtriser le langage et d'asservir l'individu. Bref, selon Kristeva, les femmes appartiennent à ce qu'elle qualifie d'espace-temps¹²⁴, à la fois matriciel et infiniment temporel. Pourtant, trois attitudes chez les féministes européennes sont repérables face à la linéarité du temps : l'intégration, le refus et la coexistence.

1.2.2 Les générations féministes

Le féminisme a montré la différence entre les sexes tant au niveau social que symbolique. Selon l'argumentation de Kristeva, trois positions et trois générations féministes font face à la conception du temps linéaire.

Le féminisme de la première génération milite pour l'égalité des droits sociaux et politiques. Ces féministes veulent introduire les femmes dans le temps linéaire (histoire) dans le but d'une reconnaissance socioculturelle¹²⁵. Ce courant aspire à intégrer les femmes dans la logique dominante de leur époque

¹²⁴ Cette double affectation intègre à la fois les notions d'espace et de temps. Dans la logique dialogique et intertextuelle de Kristeva, dans ses écrits subséquents, le féminin est a-temporel et a-topique et émerge de la *chora*. La logique dialogique et intertextuelle, développée par Kristeva se constitue comme suit : « Tout texte est en dialogue avec d'autres textes, et qu'on ne peut pas comprendre une œuvre en soi si on ne fait pas raisonner dans cette œuvre l'intertexte, c'est-à-dire les autres textes auxquels l'écrivain se réfère, soit explicitement – parce qu'un écrivain utilise de nombreuses sources –, soit implicitement ou inconsciemment – des textes qui résonnent sans qu'il les ait lui-même convoqués. » Cf. Julia Kristeva, *Au risque de la pensée*, Paris, L'Aube, 2001, p. 33.

¹²⁵ Droit à l'avortement, égalité des salaires, contraceptions, etc.

en globalisant les problèmes des femmes sans distinction d'âge, de race ou de classe. En d'autres termes, la première phase féministe se traduit par un mouvement universaliste et militantiste se situant dans la catégorie du temps linéaire.

Né après Mai 1968, le féminisme de la deuxième phase rejette la conception de la temporalité linéaire qui est attribuée d'emblée à une société de type obsessionnel et masculine. Il s'agit d'un refus radical des limitations subjectives et corporelles. La deuxième vague féministe se définit comme étant une autre génération puisqu'elle s'intéresse à la reconnaissance de l'identité femme comme étant irréductiblement autre. Les féministes de cette génération tentent de « donner un langage aux expériences corporelles et intersubjectives laissées muettes par la culture antérieure »¹²⁶. En définitive, ce féminisme renoue avec la conception de la temporalité monumentale.

La troisième attitude face à la linéarité temporelle est celle de la coexistence des deux attitudes féministes et, par conséquent, des deux vagues féministes qui la précèdent. Issue d'une mutation causée par le socialisme et le freudisme, Kristeva qualifie la troisième vague de la nouvelle génération féministe ainsi :

On peut soutenir l'hypothèse que si cette nouvelle génération de femmes se manifeste de manière plus diffuse et peut-être moins consciente aux États-Unis et plus massive en Europe occidentale, le fait est dû à une

¹²⁶ Julia Kristeva, « Le temps des femmes », p. 9.

véritable coupure dans les relations sociales et dans les mentalités, coupure produite par le socialisme et par le freudisme. De *socialisme* en tant que doctrine égalitaire de plus en plus largement diffusée et admise comme relevant du bon sens mais aussi comme pratique sociale des gouvernements et des partis dans les régimes démocratiques forcés à étendre la zone de l'égalitarisme dans la distribution des biens ainsi que dans l'accès à la culture. Le *freudisme* en tant que levier à l'intérieur de ce champ socialisant et égalitaire, qui repose la question de la différence sexuelle et de la différence des sujets eux-mêmes irréductibles les uns aux autres¹²⁷.

Le but est d'insérer les femmes dans l'histoire afin de leur reconnaître un statut socioculturel égal et de développer, par la même occasion, le concept de la femme comme étant irréductiblement autre. Cette nouvelle génération aspire à construire un discours plus près de la subjectivité et du corps des femmes. Tout en se retirant du militantisme et sans tomber dans le sexisme, elle occupe un autre espace. Pour la nouvelle génération féministe¹²⁸, qui doit opérer des déplacements, le rapport au symbolique et au pouvoir a un sens différent pour chaque individu.

1.2.3 La mutation comme fondement de la nouvelle génération féministe

D'après le développement de Kristeva, les deux générations féministes ont été confrontées à la fois à la doctrine socialiste et au freudisme, ce qui a eu

¹²⁷ Julia Kristeva, *op. cit.*, p. 9

¹²⁸ Il s'agit ici d'une zone d'ombre entre le féminin et le féminisme qui est présente aussi entre la première génération et la deuxième, voire dans le rapport mère/fille.

pour effet de produire une mutation, soit la nouvelle génération féministe. Le socialisme est une doctrine qui prône l'intérêt collectif sur celui du particulier et qui ne permet pas la spécificité des revendications des femmes. L'égalité à l'intérieur du contrat social interdit la spécificité des femmes, la différence :

Le caractère spécifique des femmes ne pouvait que lui [socialisme] apparaître inessentiel, sinon inexistant, dans la mouvance même de l'esprit totalisant voire totalitaire de cette idéologie¹²⁹.

En d'autres termes, la doctrine socialiste et égalitaire censure les aspects spécifiques des revendications des femmes puisqu'elle prône l'intérêt collectif au détriment du particulier.

La théorie freudienne, quant à elle, pose la question de la différence sexuelle — basée sur le manque ou le désir quand le sujet s'inscrit dans l'ordre du langage — à l'intérieur même d'une culture où le contrat social est prédominant. Les fantasmes de castration et d'envie du pénis sont des hypothèses qui contribuent à expliquer l'opération de séparation afin que l'individu s'inscrive dans l'ordre du langage. D'après Kristeva, la castration comme présupposé de base n'est pas réelle, elle est une construction imaginaire de l'opération du langage comme séparation ou processus sacrificiel.

L'identification des femmes dans l'ordre du langage est difficile puisqu'elle est basée sur la séparation ou le sacrifice dans la théorie freudienne. Les femmes doivent obligatoirement passer par la castration pour devenir un

¹²⁹ Julia Kristeva, *op. cit.*, p. 10.

sujet dans le langage. Le phallus, comme figure symbolique, domine l'opération de séparation, signifiant le manque ou le désir du sujet inscrit dans l'ordre du langage¹³⁰. Le sacrifice est la base du langage qui fonde le code social. Les féministes de la deuxième génération rejettent cette logique sacrificielle, elles ne veulent plus l'entretenir en tant que mère, épouse et éducatrice :

Que ce contrat sacrificiel, elles l'éprouvent à leur corps défendant. À partir de là, elles tentent une révolte qui a pour elles le sens d'une résurrection, mais pour l'ensemble social, le sens d'un meurtre¹³¹.

Quel est le rôle des femmes dans cette symbolique sacrificielle? La nouvelle génération tente d'éprouver au lieu de rejeter cette logique de séparation afin de construire un discours spécifique, plus près de la subjectivité du corps et de l'indicible femme.

Pourtant, pour Kristeva, même si les femmes ont accès au pouvoir, celui-ci n'a pas vraiment changé. Les femmes sont vite aspirées par le pouvoir

¹³⁰ Notons que Kristeva est d'obédience lacanienne, même si le développement *du sémiotique* a une dimension freudienne en ce qui a trait à la pulsion pré-inconsciente. Kristeva lit Lacan d'une manière qui ne cantonne pas sa théorisation sur la femme uniquement dans une fonction phallique, par exemple. En effet, la femme, pour Lacan, peut s'inscrire dans la fonction phallique à laquelle tout sujet humain participe et dans la fonction du *pas tout* qui donne du côté de l'Autre. Et c'est justement cela qui est difficile à distinguer chez cet auteur. Par exemple, nous le percevons chez Butler : « Selon Lacan, la loi paternelle structure toute signification dans le langage – ce qu'il appelle le 'Symbolique'; ce qui fait d'elle un principe organisateur universel de la culture elle-même. Cette loi rend possible l'existence même d'un langage doté de sens et, partant, d'une expérience qui en a aussi, par le refoulement des pulsions libidinales primaires, y compris la totale dépendance de l'enfant du corps maternel. C'est donc la répudiation du rapport primaire au corps maternel qui rend possible le Symbolique », *Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion*, p. 179.

¹³¹ Julia Kristeva, « Le temps des femmes », p. 12.

et finissent par cautionner les structures en place. Certains mouvements féministes, surtout ceux de la deuxième vague, peuvent créer une société parallèle, un contre-pouvoir, une sorte de sexisme inversé qui génère une répétition du pouvoir combattu. Le rapport au pouvoir apparaît sous deux formes distinctes, soit la consolidation¹³² ou la création d'un contre-pouvoir¹³³. Ainsi, pour Kristeva, la tâche réservée à la nouvelle génération féministe est d'identifier un autre type de rapport au pouvoir en tenant pour acquis qu'une définition de la femme toute-puissante, originaire et détentrice du pouvoir n'existe pas.

En outre, pour la nouvelle génération, à la différence des féministes de la génération antérieure, la maternité¹³⁴ n'est pas rejetée d'emblée. Elle est au contraire indispensable à la compréhension de la complexité de l'expérience féminine. Quand le désir de maternité est pris en compte, la maternité déculpabilisée devient un moment de création et d'apprentissage de l'amour de l'autre. Cette expérience est tenue comme radicale : « Elle devient alors, au sens fort du terme, une création¹³⁵. »

Dans son développement, Kristeva mentionne que le féminisme de la deuxième vague devient comme une religion en se dotant de représentations

¹³² Propre à la première génération.

¹³³ Particulier à la deuxième génération.

¹³⁴ L'expérience de la maternité n'implique pas nécessairement l'expérience biologique de l'enfantement.

¹³⁵ Julia Kristeva, « Le temps des femmes », p. 16.

(d'images) qui supplée aux frustrations imposées aux femmes. La deuxième génération utilise la représentation au lieu du symbolique (articulation du langage et de l'affect) comme le fait la religion. Pour l'auteure, la représentation équivaut à la croyance à la femme-totalité ou à la femme-une et elle espère que la troisième génération sera capable d'utiliser la différence afin de montrer la pluralité des expériences des femmes :

Ou au contraire, comme ses avant-gardes l'espèrent, [le mouvement féministe de la deuxième génération] partis de l'idée de la différence arrivera-t-il à se défaire de sa croyance en La femme, Son pouvoir, Son écriture, pour conduire cette exigence de différence dans chaque élément de l'ensemble féminin, pour faire apparaître la singularité de chaque femme, et plus loin encore, ses multiplicités, ses langages pluriels, à perte d'horizon, à perte de vue, à perte de foi¹³⁶.

Toujours selon l'argumentation de Kristeva, la nouvelle génération en Europe¹³⁷ se constitue sans nécessairement suivre une chronologie. Le terme génération n'est pas d'emblée chronologique, mais situe plutôt un espace où les trois générations féministes peuvent se chevaucher ou même exister parallèlement dans le temps historique. La nouvelle génération occupe un autre espace qui n'a rien à voir avec une classe d'âge et où la notion même d'identité est remise en question.

¹³⁶ Julia Kristeva, *op. cit.*, p. 17.

¹³⁷ Kristeva note que la nouvelle génération est moins visible en Amérique.

Cette génération ne verrait pas l'homme et la femme comme des dichotomies rivales, elle tenterait plutôt de trouver une nouvelle hypothèse au principe de différence qui développerait les particularités de l'identité subjective, sexuelle et idéologique. Le langage et la pensée seraient représentés par le symbolique au lieu de la représentation, ce qui permet la pluralité des identités intégrées. Une multiplicité symbolique liée aux différentes variations identitaires aiderait à vivre une existence tant symbolique que biologique. Ainsi, les déplacements sont nombreux au sein de la mouvance de la nouvelle génération féministe.

1.3 Le temps d'un choix positionné¹³⁸

Profiter de l'espace de cette *zombre*¹³⁹ qu'il y a entre le moderne et le postmoderne constitue, pour la théologie féministe, l'opportunité de créer à partir de sa multiplicité et non de s'insérer dans la crise des repères dominants. Le but n'est pas de théoriser le binaire, mais de travailler avec l'écart et avec ce qui en émerge.

¹³⁸ Nous entendons par choix positionné, un choix situé dans un contexte culturel et social.

¹³⁹ Nous pouvons constater qu'il y a un espace, une *zombre*, où il est possible de faire émerger ce qui caractérise notre thèse à partir du lieu de la jouissance de la femme. Et pourquoi pas par le biais du féminin ?

1.3.1 *L'épistémologie en théologie féministe moderne et postmoderne*

Selon Denise Couture¹⁴⁰, trois approches épistémologiques caractérisent la théologie féministe en Amérique du Nord : l'approche de la libération, l'herméneutique et le poststructuralisme. La théologie féministe de la libération¹⁴¹ interprète les textes de la tradition chrétienne afin d'inscrire les femmes dans un mouvement de libération et de dignité humaine. En ce qui a trait à la théologie féministe herméneutique¹⁴², elle ouvre sur une position féministe de transformation et de libération. Quant à l'épistémologie poststructuraliste féministe, elle se définit comme l'étude des approches théoriques sans en faire des oppositions. Il s'agit de voir les rapports entre les théories, leurs validations et les effets des choix théoriques.

¹⁴⁰ Voir Denise Couture, *Épistémologie en théologie féministe*, exposé no 6 du séminaire THL 6430, anthropologie théologique : approches féministes en théologie, Université de Montréal, Faculté de théologie, février 2002. Professeure agrégée, Denise Couture enseigne la théologie féministe, l'éthique théologique, la théologie fondamentale et l'inter-spiritualité à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Elle est également directrice de la revue *Théologiques* et coordonnatrice du Centre de théologie et d'éthique contextuelles québécoises (CETECQ). Ses recherches se concentrent, notamment, sur le genre, la religion et le (post) colonialisme.

Voir également Rebecca Chopp qui fait une analyse du champ féministe face à la postmodernité dans « Naming and Seeing the World Anew : the Works of Rosemary Radford Ruether », *Religious Studies Review*, vol. 15 (janvier 1989), pp. 8-11.

¹⁴¹ Cf. Ivone Gebara, *Le Mal au féminin : réflexions théologiques à partir du féminisme*, Paris, L'Harmattan, 1999. Cette auteure est docteure en philosophie (Université Catholique de Sao Paulo) et en sciences religieuses (Université Catholique de Louvain), elle travaille spécifiquement sur les questions féminines et les relations de genre. Par la médiation du genre, outil herméneutique féministe, elle tente de montrer de quelle manière le mal se présente différemment pour les femmes. L'oppression silencieuse vécue par les femmes surtout les plus pauvres, a motivé le travail de l'auteure. Dans cet essai en particulier l'auteure oriente ses recherches vers une perspective de théologie contextuelle en utilisant le concept de la différence culturelle des sexes et en modifiant la compréhension de la théologie de la libération dont elle est issue. Voir notre article pour un résumé de la question du genre comme outil et comme fonction, Mélyny Bisson, « *Le Mal au féminin : essai d'Ivone Gebara* », *Revue Scriptura : Nouvelle Série*, vol. 4, no 2 (2002), pp. 60-72.

¹⁴² Peut se dire également interprétative.

Selon l'argumentation de Couture, des rapports de force entre les théories féministes modernes et postmodernes empêchent le dialogue entre elles. La première génération féministe moderne (les mères féministes) est liée à l'articulation de la théorie de la libération. La deuxième génération féministe pourrait être qualifiée de postmoderne¹⁴³. Née aux États-Unis d'une rupture de dialogue avec la génération des mères féministes, cette génération croit que ses théories sont plus adéquates que celles des mères. La deuxième génération voulait se situer autrement dans le champ des connaissances en créant une autre vérité. Toutefois, les deux générations féministes se situent l'une contre l'autre, la bonne contre la mauvaise. Trois attitudes d'affrontement découlent de ce rapport de force : l'exclusion, l'indifférence et la critique mutuelle. Cette façon de procéder est patriarcale et de surcroît très académique. En ce sens, la généalogie féministe est rompue par une ruse patriarcale pour ramener le féminisme au centre du pouvoir. L'opposition entre le moderne et le postmoderne est importée de la philosophie, elle ne vient pas proprement de la théorisation féministe.

Toujours selon le développement de Couture, cela crée une rupture dans la généalogie féministe qui a importé une logique de séparation. La généalogie féministe est au cœur de l'épistémologie féministe afin que les mères et les

¹⁴³ « L'approche postmoderne se caractérise par le déplacement du rapport à la vérité, non plus évalué en terme de représentation, juste ou non, du réel, mais comme analyse d'émergences et d'effets de rapports de force » Denise Couture, *op. cit.*, p. 2.

filles soient liées les unes aux autres sans qu'une culture de séparation vienne empêcher cela. Il est clair que l'analyse des rapports entre mères et filles a été occultée. Les mères n'ont pas clarifié leur rapport mère/fille ce qui a entraîné cette rupture entre les générations féministes. La deuxième vague de théologues féministes a mis en position de pouvoir la théologie par rapport au féminisme en développant des théories qui s'opposent les unes aux autres. Le respect du processus épistémologique féministe est primordial pour garder la généalogie et notre tradition.

1.3.2 Vers une généalogie des approches conceptuelles

La théoricienne féministe occupe un espace épistémologique en analysant le corps féministe et non en opposant des membres de son propre corps, ce qui équivaut à débattre les diverses théories à l'intérieur des approches féministes. Les relations entre les théories féministes peuvent être pensées de façon synchronique, c'est-à-dire qu'elles n'entrent pas dans une logique d'opposition entre le moderne et le postmoderne, entre la première et la deuxième génération féministe, entre la mère et la fille. L'opposition ne s'applique pas au champ féministe puisque la généalogie féministe ne demande pas la rupture, mais la création de liens de transmission. Les féministes qui adoptent une approche diachronique marquent la mise en place d'une troisième génération féministe en se situant contre les deux autres, dont les théorisations

seraient insuffisantes. Ce que vise cette thèse, c'est de trouver un espace pour développer le dialogue entre les théories féministes plutôt que de créer une troisième génération, voire de définir un espace comme le propose Kristeva.

D'après Couture, les débats théologiques coupent court à la généalogie¹⁴⁴ féministe. L'éthique féministe visera à éviter cette séparation en laissant à la théologie ses débats. Ne plus considérer l'autre comme dépassé pour asseoir ses propres compétences ou sa supériorité académique laisse à l'autre une place pour une prise de parole. La méthode féministe a pour dessein d'ouvrir le dialogue aux différentes positions féministes et de penser la tradition féministe dans sa multiplicité. Les choix théoriques sont des choix politiques et personnels. D'ouvrir le dialogue transversal et d'y faire ressortir les liens entre les champs ne permet pas une logique de séparation. Le travail du langage et du rapport au pouvoir devient une forme de militantisme afin de créer un espace de dialogue.

1.3.3 L'espace-temps comme position épistémologique

Dans la même mouvance que Kristeva, l'espace-temps signifierait une position de l'être de parole qui énonce un savoir par un espace intérieur où le

¹⁴⁴ La généalogie féministe est une filiation entre les féministes de toutes catégories dans une perspective qui ne les oppose pas les unes aux autres. Pour Couture, il est possible de naviguer sur plusieurs modes d'articulation du discours selon la situation afin d'établir la libération des femmes dans toutes les sphères de la vie. Selon le contexte, il est possible d'assumer une position féministe de la deuxième vague et de la première sans que cela soit une opposition.

sujet émerge¹⁴⁵. Le temps s'articule dans une vitalité, c'est-à-dire que le temps est suspendu. Il n'est pas linéaire, mais il se renouvelle selon un cycle mort/vie. Il s'agit d'un cycle de renaissance ouvert vers l'inconnu. Cet espace-temps est un état suspendu, un état intérieur d'émergence du sujet. Cette position épistémologique permet de développer les connaissances qui ne sont pas figées. Les connaissances se multiplient dans le cycle du temps qui tue et qui fait vivre quelque chose, qui dit ce qui vient sans le toucher vraiment, sans en trouver l'origine même. Comme Lacan le disait, la forclusion est la condition d'émergence du sujet, c'est-à-dire qu'il est impossible de retrouver ses origines, que le sujet est toujours à distance de son histoire et qu'il est primordial d'ignorer ses origines pour venir à être.

La présente thèse est écrite dans cet espace-temps, dans une tentative de faire émerger un féminin (psychique) dans la visée d'un devenir *sujet femme* (social). Le genre¹⁴⁶ est considéré comme un rôle social appris. Cette *zombre* devient une position épistémologique permettant de créer des connaissances situées entre deux apparentes contradictions (féminin et femme) sans être

¹⁴⁵ Kristeva note bien que chez ces trois génies féminins, Hannah Arendt, Mélanie Klein et Colette, l'idée de renaissance, qui ne passe pas nécessairement par le fait d'enfanter, fait partie de la fertilité de la femme. Il s'agit d'une vitalité de la pensée féminine qui, devant l'épreuve, mise sur le recommencement, sur un cycle de renaissance. Cf. Julia Kristeva, *Le Génie féminin : la vie, la folie, les mots, 1 : Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 1999. Julia Kristeva, *Le Génie féminin : la vie, la folie, les mots, 2 : Melanie Klein*, Paris, Gallimard, 2000. Julia Kristeva, *Le Génie féminin : la vie, la folie, les mots, 3 : Colette*, Paris, Gallimard, 2002.

¹⁴⁶ La notion de genre est issue des recherches féministes américaines, dont celle de Butler qui contribue à son enrichissement par son livre publié d'abord en anglais, *Gender Trouble, Feminism and Politics of Subversion*, New York, Routledge, 1990. Voir un texte en ligne d'une conférence de Judith Butler sur le genre : <http://multitudes.samizdat.net/Faire-et-defaire-le-genre.html> (consulté le 10-11-2005).

opposées et sans être totalement au centre, ce qui ouvre, à notre avis, à la multiplicité. Cette position est le moteur de recherche de cette thèse.

1.3.4 Le Québec comme position d'émergence de la multiplicité

Le Québec porte la signifiante¹⁴⁷ de deux langues laissant une *zombre* entre les deux pour permettre l'émergence de la multiplicité. Le Québec intellectuel porte deux langues dont l'une est parlée (français) et l'autre parle d'elle¹⁴⁸ (anglais). Il s'agit d'un bain de langage (français, anglais) qui structure une forme de pensée plus incarnée dans le sens où elle doit être restructurée, réapprise (souvent la langue française prend la forme de jargon). En ce sens, les connaissances reçues (américaines et européennes) se libèrent sur le territoire pour en faire émerger la multiplicité. Un groupe de femmes peut contenir des féministes et des non-féministes sans toutefois empêcher une certaine cohésion.

Première historique au Québec en 2000¹⁴⁹, des femmes féministes ou non, de traditions spirituelles et religieuses diverses se sont regroupées afin d'organiser une célébration féministe et inter-spirituelle. Les théologiennes

¹⁴⁷ Kristeva désigne la signifiante comme étant le fonctionnement des pulsions vers, dans et à travers le langage. Le Québec serait un espace où la signifiante serait en procès parce que le langage est hétérogène et surdéterminé tant chez les anglophones que chez les francophones.

¹⁴⁸ Nous référons ici à la langue dominante.

¹⁴⁹ Cf. Denise Couture, « Contributions de l'interreligieux féministe à la théologie : à propos du projet Féminismes et inter-spiritualités dans le cadre de la Marche des femmes de l'an 2000 », dans *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles : incidences théologiques*, Marc Dumas et François Nault (dir.), Montréal, Fides, 2004, pp. 13-34. Voir également Denise Couture, « L'inter-spiritualité féministe », *Sciences pastorales/Pastoral Sciences*, vol. 22, no 2 (2003), pp. 189-196.

féministes québécoises articulent la multiplicité par le fait d'utiliser¹⁵⁰ des théories sans les opposer les unes aux autres, mais en permettant que les unes alimentent les autres.

Le Québec est né d'une séparation du territoire¹⁵¹ et de langues. Selon notre interprétation, c'est à partir d'une histoire de frustration que se constitue le Québec. Les théologiennes féministes québécoises ne défient pas Dieu, elles ouvrent au questionnement. Le Québec n'a pas de projet sociétal défini et fixe, même en politique et surtout au sujet de la souveraineté; le débat est ouvert, cela prend du temps. Il s'agit d'être créatif, d'innover et de rester ouvert à l'inconnu, à la différence, d'où l'errance¹⁵² des théologiennes. Articuler le Québec de cette manière permet de situer l'environnement des théologiennes féministes.

1.4.3 L'errance des théologiennes féministes québécoises

Les théologiennes féministes québécoises sont pour la plupart croyantes, elles croient à la renaissance psychique et physique et elles ne dissocient pas le

¹⁵⁰ L'utilisation est la méthode dite généalogique.

¹⁵¹ Le Haut et le Bas-Canada.

¹⁵² Braidoitti nommerait cela le nomadisme. Pour notre propos, nous proposons l'errance comme dynamique de déplacement et de mouvement tant sur le plan psychique que sur le plan des idées permettant la multiplicité créatrice. Cela pourrait ressembler également à l'exil dont parle Kristeva.

corps de l'esprit¹⁵³. Le mal-être qui accompagne l'histoire du Québec se retrouve dans le langage employé par les théologiennes afin de le traverser. L'interprétation, la réécriture et la ritualisation¹⁵⁴ créatrice constituent l'expression de leur féminin *trans-symbolique*. Elles sont écologiques¹⁵⁵ et luttent contre une culture patriarcale axée sur la recherche des profits écartant les besoins tant spirituels que psychiques. Les théologiennes¹⁵⁶ profitent de cette crise de la modernité afin d'émerger d'une histoire d'oppression¹⁵⁷. Elles entrent dans un tournant linguistique et cherchent à créer un discours incluant

¹⁵³ Voir l'article de Marie-Andrée Roy, professeure et sociologue en sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal, « Les femmes, le féminisme et la religion » [en ligne], http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livre4_div29.htm#d29n1 (consulté le 10-10-2006). L'article est consacré à l'histoire des femmes qui ont marqué la critique féministe du religieux au Québec : Anita Caron, Denise Couture, Monique Dumais, Olivette Genest, Marie Gratton, Louise Melançon, Agathe Lafortune, Marie-Andrée Roy, pour ne nommer que celles-là.

¹⁵⁴ Selon Braidotti, les femmes ont besoin de rites, de rituels pour mettre en terre la femme opprimée par le patriarcat et repenser le genre, la différence avec leur multiplicité afin de se renouveler.

¹⁵⁵ Cf. Monique Dumais, « Écoféminisme : entretenir des relations », *L'autre Parole*, no 72 (été 1997), pp. 9-16 et « Préoccupations écologiques et éthique féministe », *Religiologiques*, no 13 (printemps 1996), pp. 115-124. Théologienne féministe, Monique Dumais a été professeure en éthique et en théologie à l'Université du Québec à Rimouski. Elle est aussi cofondatrice de la collective féministe et chrétienne *L'autre Parole*, voir le site de cette collective <http://www.er.uqam.ca/nobel/r22734/> (consulté le 10-10-2006). « La théologienne et éthicienne Monique Dumais, après des études à Harvard et à l'Union Theological Seminary de New-York, s'affirmera comme une des leaders québécoises de la théologie féministe — en contribuant notamment de manière significative à faire connaître la pensée féministe américaine dans le domaine (Rosemary Radford Ruether, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Mary Daly, etc). Elle fondera en 1976, avec Louise Melançon et Marie-Andrée Roy, la collective féministe et chrétienne *L'autre Parole* qui sera un lieu majeur de développement, de diffusion et de vulgarisation de la pensée critique sur les femmes et la religion et contribuera à la mise en place de pratiques féministes religieuses alternatives », Marie-Andrée Roy, « Les femmes, le féminisme et la religion ».

¹⁵⁶ Braidotti souligne également que les femmes deviennent des corps postmodernes de résistance au moyen d'une pratique de la parodie ou de l'ironisation transformant la répétition de la culture patriarcale, du discours dominant et du pouvoir politique en une position politique de changement. Irigaray rejoint également cette position politique du mimétisme de l'ordre du discours.

¹⁵⁷ Une oppression structurelle du système social et de la structure psychique.

l'imaginaire et le corps pour produire de nouvelles figurations exprimant la subjectivité des femmes. Elles déplacent le souffle vital sans se prétendre de l'origine¹⁵⁸.

En bref, nous avons pu constater que, chez Grosz, la deuxième vague féministe est née d'une rupture épistémologique en sciences humaines montrant que les études féministes sont encore trop calquées sur le modèle académique. Deux hypothèses ressortent chez Kristeva : (1) les femmes appartiennent à la conception du temps monumental, et (2) la nouvelle génération féministe en Europe est née d'une mutation dans un rapport au socialisme et au freudisme. La nouvelle génération féministe a pour tâche d'élaborer un autre espace afin d'introduire d'autres concepts identitaires variables. Peut-être un autre espace pour faire advenir le sacré au féminin!

L'éthique féministe repose sur l'ouverture du dialogue afin d'éviter la séparation. En fait, le but n'est pas de se positionner les unes contre les autres, mais plutôt de voir les liens entre les positions sans toutefois penser que telle position est la meilleure et que l'autre n'est pas adéquate. Il est libérateur de naviguer d'une position théorique à une autre selon les contextes qui se présentent. Les femmes ne sont pas enfermées ni figées, elles peuvent vivre leur multiplicité.

¹⁵⁸ Elles ne cherchent pas l'origine de l'origine ni l'origine du féminin.

Quant à leur approche, elle revêt un aspect généalogique puisqu'elle crée des recoupements entre les traditions féministes ou les autres formations universitaires. Cette approche généalogique a pour but d'aménager une position d'énonciation, un lieu d'où parler, ce qui situe les savoirs de sorte qu'en émerge un *sujet femme* qui n'existe pas encore. Les théologiennes féministes québécoises ont une position d'errance consistant en un mouvement dynamique de déplacement permettant la multiplicité.

Nous devons profiter de cette crise non pas pour nous y insérer, mais bien pour créer. Peu importe qu'il s'agisse d'une crise de la raison du monde occidental ou d'une crise de la modernité, notre thèse se veut être un pré-texte¹⁵⁹ afin de faire advenir un *sujet femme* par le biais d'une éthique située aux frontières de la jouissance dans un espace sacré le permettant.

¹⁵⁹ Le féminin a pour fonction de briser l'ordre du discours dans un mouvement *trans-symbolique* qui passe par le lieu sacré de la jouissance de la femme. Le féminin pourrait donc émerger entre le « pré » et le « texte ».

CHAPITRE II

UN SENS INNÉ-DIT : LA JOUISSANCE DE LA FEMME

Refus du code social inscrit dès la structure de la langue : prise sur la substance folle qui en réclame la liberté : le langage poétique est ce lieu où la jouissance ne passe par le code que pour le transformer. Il introduit donc, dans les structures linguistiques et la constitution du sujet parlant, la négativité, la rupture. Il faut lire un tel langage comme pratique : avec et à travers le système de la langue, vers les risques du sujet et l'enjeu qu'il introduit dans l'ensemble social. Irruption de la pulsion toujours sémiotique : moment de la négativité, éclatement de la structure signifiante dans le rythme, mise en procès du sujet. Nouvelle disposition du sémiotique dans l'ordre symbolique : temps de la limite, de l'énonciation, de la signification¹⁶⁰.

Le développement de la psychanalyse fut marqué par des découvertes importantes, telles que la théorie freudienne des pulsions et la formulation lacanienne de « l'inconscient est structuré comme un langage ». « Si la psychanalyse doit se constituer comme science de l'inconscient, il convient de partir de ce que l'inconscient est structuré comme un langage¹⁶¹. » Comme plusieurs auteurs, nous croyons que la psychanalyse lacanienne tire son sens et son originalité du concept de la jouissance. C'est pourquoi ce chapitre s'attachera à analyser comment Lacan révolutionne la théorie psychanalytique par la conceptualisation de la jouissance surtout du côté de la femme.

¹⁶⁰ Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, dos de la page couverture.

¹⁶¹ Jacques Lacan, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 227.

D'abord, nous présenterons la théorisation du *sémiotique* par Kristeva inscrit dans la révolution du langage poétique¹⁶². Ce qui nous mènera à étayer les diverses perspectives de la théorisation lacanienne de la jouissance et de l'inconscient afin de fixer notre attention sur le sujet principal, soit la jouissance de ~~la~~ femme. Nous présenterons les idées générales de Lacan inscrites dans *Encore*, sur la jouissance de ~~la~~ femme.

Finalement, nous utiliserons la pensée de Kristeva; celle-ci apportera une vision de la jouissance de la femme du point de vue du sacré. En ce sens, notre éthique du devenir sujet s'inspirera notamment de la pensée de Kristeva. Nous n'avons pas la prétention d'éclairer la pensée¹⁶³ de Lacan, les commentaires dont nous disposons aujourd'hui sont déjà d'une pertinence notoire. Nous lisons Lacan d'une manière personnelle marquée d'emblée par une problématique féministe avec quelques appuis d'auteurs répondant relativement à notre questionnement. « Mais si quelque chose manque, cela ne sera pas un défaut, et surtout pas si ce qui manque est indispensable¹⁶⁴. »

¹⁶² Cf. Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*.

¹⁶³ Nous ouvrirons sur le lieu de la jouissance de la femme comme complément théorique non définitif.

¹⁶⁴ Jean-Claude Milner, *L'Œuvre claire : Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Seuil, 1995, p. 10.

2.1 Le procès de la signifiante est un procès du sujet

Résumons d'abord la notion de sémiotique que nous avons présentée dans l'introduction pour nous mettre dans le contexte de ce qui suivra. Kristeva, tirant ses notions de la théorisation de la psychanalyse freudienne des pulsions, apporte un développement plus actuel sur *le sémiotique*. Celui-ci est une pulsion qui vient de la *chora*¹⁶⁵ dite sémiotique. La *chora* sémiotique est un réceptacle à pulsions. Les pulsions sont a-topiques et a-temporelles. Elles ne sont pas inscrites dans le temps, ni réservées à un stade comme celui de la castration de l'Œdipe ou du miroir. Une pulsion est *le sémiotique* qui traverse l'ordre symbolique du langage ou la topologie du langage tout en le bousculant. *Le sémiotique* émerge de l'intérieur vers l'extérieur du sujet et la poésie peut s'avérer être l'expression créatrice d'un sémiotique non statique :

La magie, le chamanisme, l'ésotérisme, le carnaval ou la poésie « incompréhensible », soulignent les limites du discours socialement utile, et portent témoignage de ce qu'il refoule : le procès excédant le sujet et ses structures communicatives¹⁶⁶.

2.1.1 La pratique de la signifiante

La définition de la signifiante, selon Kristeva, se construit autour du sujet et de ses institutions qui sont en procès de signifiante¹⁶⁷. *Le sémiotique*

¹⁶⁵ Kristeva considère l'espace-réceptacle de Platon comme maternel et nourricier.

¹⁶⁶ Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, p. 14.

¹⁶⁷ Procès de signifiante : *le sémiotique* (pulsion de mort-négativité) traverse le langage en bouleversant et en déstructurant l'ordre logique et symbolique du langage, donnant lieu à une positivité reconstructive.

opère une révolution en déstructurant le symbolisme¹⁶⁸, par l'avènement de la jouissance d'où la pratique du langage poétique. *Le sémiotique* deviendrait une pratique de transformation du sujet et de son environnement social. En ce sens, le procès¹⁶⁹ excède le sujet puisqu'il s'inscrit également à travers le système social et ses institutions :

S'il y a donc un discours qui n'est pas seulement un dépôt de pellicules linguistiques ou une archive de structures, ni le témoignage d'un corps retiré, mais qui au contraire est l'élément même pratique impliquant l'ensemble des relations inconscientes, subjectives, sociales, dans une attitude d'attaque, d'appropriation, de destruction et de construction, bref de violence positive, c'est bien la littérature¹⁷⁰.

Comme l'écrit si bien Kristeva, le procès met en jeu la traversée du *sémiotique* où la jouissance émane du corps et du sujet souvent réprimé par le système social. Ce qui est en procès de signifiante repose sur le sujet et la société. Le procès devient une pratique de déconstruction¹⁷¹ qui est jouissance et révolution à la fois. La révolution du langage poétique est une pratique de la jouissance du sujet en procès de signifiante :

Ce que nous désignons par signifiante est précisément cet engendrement illimité et jamais clos, ce fonctionnement sans arrêt des pulsions vers, dans et à travers le langage, vers, dans et à travers l'échange et ses protagonistes : le sujet et ses institutions. Ce procès

¹⁶⁸ Expression intentionnelle symbolisant un état. Il est à noter qu'il faut faire la différence entre le symbolisme et le symbolique qui signifie un système inconscient.

¹⁶⁹ Selon Kristeva, le procès signifierait une pratique de déconstruction et de reconstruction.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹⁷¹ Kristeva nommerait cela déstructuration.

hétérogène, ni fond morcelé anarchique, ni blocage schizophrène, est une pratique de structuration et de déstructuration, passage à la limite subjective et sociale, et — à cette condition seulement — il est jouissance et révolution¹⁷².

En fait, *le sémiotique* est de l'ordre du pré-langage, une pulsion de mort, une négativité et comme la pulsion de mort ne vient jamais seule, la pulsion de vie a pour effet d'être positive. *Le sémiotique* traverse la topologie du langage, symbolique et phallique, pour aller vers l'extérieur du sujet qui est remis en question, qui est en procès par sa pratique littéraire dont le langage poétique. *Le sémiotique* est jouissance de l'Autre promulguant une révolution du sujet parlant et du système ambiant.

Le sujet doit reconnaître son être comme structuré par la pensée ou le langage et admettre que parfois, des modifications s'opèrent, sortant des normes langagières et idéologiques et faisant le procès de la signifiante pour se manifester en sacré¹⁷³ :

Mais elle indique une vérité, à savoir que l'activité sollicitée et favorisée par la société (capitaliste) réprime le procès traversant le corps et le sujet, et qu'il faut donc nous extraire de notre expérience interpersonnelle et intersociale pour avoir la chance d'accéder à ce refoulé du mécanisme social qu'est l'engendrement de la signifiante¹⁷⁴.

¹⁷² *Ibid.*, p. 15.

¹⁷³ Le sacré dans ce cas-ci serait une forme d'art ou de littérature poétique et non statique. Kristeva mentionne que cette forme de sacré dite primitive est perçue par la logique moderne comme de la schizophrénie.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 11.

2.1.2 *Les pulsions désorganisatrices*

Pour Kristeva, *le sémiotique* et le symbolique sont deux modalités inséparables du procès de la signifiante, lui-même constitutif du sujet dans le langage. *Le sémiotique* peut construire des signifiants non verbaux à lui seul donnant la musique, mais habituellement, *le sémiotique* et le symbolique s'articulent ensemble. *Le sémiotique* est une trace, une marque, une empreinte, une figuration. Le symbolique est, entre autres, pour Kristeva toute catégorie linguistique :

Comme il apparaîtra dans ce qui suit, le *symbolique* et par conséquent la syntaxe et toute la catégorialité linguistique, est un produit social du rapport à l'autre, à travers les contraintes objectives constituées par les différences biologiques, entre autres sexuelles, et par les structures familiales concrètement et historiquement données¹⁷⁵.

La *chora* est rupture et articulation des pulsions (négatives et positives). Elle est un réceptacle de pulsions, intemporel, fluctuant, instable, en mutation et en devenir. Elle n'est pas une position, elle n'est pas non plus un signifiant, mais s'engendre pour le devenir. La *chora* est soumise à un rythme, différent de la loi symbolique et qui effectue des discontinuités provisoires :

On dira donc que c'est ce corps maternel qui médiatise la loi symbolique organisatrice des rapports sociaux, et qui devient le principe d'ordonnement de la *chora* sémiotique, sur la voie de la destruction, de l'agressivité et de la mort¹⁷⁶.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 27.

La pulsion est à la fois positive et négative et engendre une onde destructrice qui déstabilise l'ordre symbolique du langage. D'après Freud, la pulsion la plus pulsionnelle est la pulsion de mort. La *chora* sémiotique articule l'afflux des pulsions sans unité. Cette *chora* sémiotique est rythmique, déchaînée, pré-langagière et irréductible. Un sujet en procès, dans la pratique du texte, montre que les catégories se trouvent perturbées.

2.1.3 La jouissance comme procès du sujet

Quand *le sémiotique* fait sa traversée dans l'ordre symbolique du langage, il est de l'ordre de la signifiante. Il y a procès de signifiante parce qu'il y a une pratique de déconstruction et de construction dans la structure de l'inconscient. *Le sémiotique* émerge hors du sujet inconscient, entre autres, dans le langage poétique qui interroge les structures sociales par son étrangeté. Le sujet parlant est interrogé par la fonction *du sémiotique*, soit la déstabilisation et le procès. Le sujet parlant est un sujet en procès quand *le sémiotique* advient :

La *chora* sémiotique, cette musicalité infralinguistique que vise tout langage poétique, devient la visée principale de la poésie moderne, « psychose expérimentale ». Je veux dire par là qu'elle est l'œuvre d'un sujet, mais d'un sujet qui se met en procès, et qui, par l'archéologie de son unité, menée dans le matériau même de la langue et de la pensée, atteint des régions risquées où cette unité se néantit¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Julia Kristeva, « Artaud entre psychose et révolte », dans *Modernités d'Antonin Artaud*, Textes réunis et présentés par Olivier Penot-Lacassagne, Paris-Caen, Minard, 2000, pp. 13-18.

Quand *le sémiotique* s'extériorise dans le système langagier, l'inconscient opère du côté de la jouissance de l'Autre. L'inconscient jouit, mais du bord du lieu de la jouissance de ~~la~~ femme, jamais d'une façon absolue. La jouissance de l'Autre advient dans la mesure où *le sémiotique* se divulgue. Ainsi, le sujet parlant est en procès et peut se reconstruire autrement. La jouissance est de l'ordre de l'inconscient et la révolution est affaire de conscient. Peut-on vraiment faire un découpage aussi tranché? La jouissance ouvre sur le procès du sujet parlant, sur sa remise en question afin de renaître et de reconstruire une libération de son être.

2.2 La théorisation lacanienne de la jouissance

Lacan développa particulièrement la jouissance de ~~la~~ femme dans le séminaire *Encore*. Il ouvre sur une perspective où la loi de la castration ne régularise *pas-toute* la structure. L'inscription psychique féminine n'est *pas-toute* régie par la fonction phallique.

Il est clair que nous ne pouvons traiter de l'ensemble de la théorisation lacanienne. Nous présenterons ce qui nous paraît essentiel à la compréhension du concept de la jouissance et plus particulièrement celui de la jouissance de ~~la~~ femme. La psychanalyse lacanienne n'utilise pas de guide pratique, elle vise spécifiquement à faire advenir le sujet du désir¹⁷⁸ chez l'être parlant par

¹⁷⁸ Le sujet inconscient.

l'écoute de l'appel du sujet au-delà de la parole. La réalisation psychanalytique passe, entre autres, par la répétition¹⁷⁹ dans le langage de signifiants faisant découvrir un savoir qui émane du sujet inconscient. Nous aborderons les concepts liés à l'émergence du sujet dans le langage chez Lacan¹⁸⁰. Comme nous pourrions le constater, les concepts se recourent et les variantes ne sont pas isolées les unes des autres. Principalement à partir d'*Encore*, nous explorerons la conceptualisation de la jouissance de ~~la~~ femme chez Lacan pour bien camper l'évolution de la pensée liée à la jouissance de ~~la~~ femme.

2.2.1 L'émergence du sujet dans le langage

Selon Lacan, dès sa naissance, l'être parlant¹⁸¹ est esclave du discours établi, voire de l'ordre et des normes de la communauté dont il est issu. L'être parlant deviendrait esclave puisqu'il n'y reconnaîtrait plus son désir, mais seulement le désir des autres. Cependant, comme le dirait Lacan, l'être parlant porterait un « inconscient structuré comme un langage » laissant advenir un

¹⁷⁹ La répétition n'est pas nécessairement toujours faite de la même manière, elle peut être différente mais pointer le même symptôme.

¹⁸⁰ Voir Juan-David Nasio, *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, Paris, Rivages, 1994. Cet auteur offre une lecture de la conceptualisation lacanienne facile à s'appropriier. Il fait de même avec la théorisation freudienne dans *Le Plaisir de lire Freud*, Paris, Rivages, 2001. Nasio aborde les concepts entourant le développement crucial de l'inconscient et la jouissance d'une façon un peu plus technique, c'est-à-dire qu'il travaille à partir de la théorie des pulsions. Née en 1942 en Argentine, Nasio immigra en France en 1969 et devint psychanalyste sous la direction de Lacan. Également psychiatre, il dirige, actuellement, les séminaires psychanalytiques à Paris. Le site officiel de l'auteur est disponible à l'adresse suivante : <http://www.nasio.fr/> (consulté le 10-11-2006).

¹⁸¹ Sujet de la conscience ou sujet parlant.

sujet. D'après Lacan, le sujet parlant¹⁸² est fondamentalement aliéné quand il se fait objet. Les êtres parlants sont esclaves des autres qui ont influencé leur histoire. Ils ne sont pas sujets de leur désir mais objets du désir des autres. L'être parlant se fait objet, image narcissique. Dans cette fonction imaginaire, l'être objet-image expérimente la jouissance des autres et fait tout pour la satisfaire. Il ne connaît pas la jouissance de l'Autre émanant de son sujet inconscient. Les autres construisent l'être objet-narcissique d'où le désir et la jouissance du sujet inconscient sont écartés. En ce sens, l'être parlant reflète les désirs des autres jusqu'à s'y tromper lui-même en s'identifiant au mirage.

Le désir du sujet inconscient est pris au piège dans « la fonction imaginaire de l'ego¹⁸³ » et sa jouissance y est impossible. Cet être-objet narcissique ressent la frustration dans un désir de mort, il s'agit de « l'agressivité de l'esclave », selon Lacan. Le vide de ses dires se traduit par une grande frustration exprimant son aliénation fondamentale et la dépossession de lui-même : « Il est frustration non d'un désir du sujet, mais d'un objet où son désir est aliéné et qui, tant plus il s'élabore, tant plus s'approfondit pour le sujet l'aliénation de sa jouissance¹⁸⁴. »

Le développement de la pensée lacanienne est élaboré à partir du principe selon lequel l'inconscient est structuré comme un langage.

¹⁸² Lacan utilise le sujet du désir qui est sous-jacent au sujet parlant.

¹⁸³ Jacques Lacan, *Écrits*, p. 250.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 250.

L'inconscient est le discours de l'Autre. L'inconscient est d'ailleurs irréductible et constitutif d'un savoir que l'être ne reconnaît pas nécessairement. L'inconscient n'existe que dans l'action de *lalangue*¹⁸⁵ et l'être parlant a comme moyen le langage.

D'après Lacan, le signifiant donne lieu à l'émergence du sujet inconscient, il utilise le système langagier¹⁸⁶ pour se signifier¹⁸⁷. Le signifiant est signe pour un autre signifiant. Le sujet advient comme signe du signifiant dans la chaîne des signifiants. Le signifiant-maître, l'Un, est inscrit dans *lalangue* et est celui qui constitue la chaîne de signifiants. Il s'agit d'un signifiant faisant signe à un autre signifiant. Celui-ci est dans un rapport symbolique régi par une logique signifiante. Discours de l'Autre, l'inconscient est une chaîne de signifiants qui profite des coupures (failles) dans le discours pour surgir. L'inconscient est structuré comme un langage et profite des failles dans le système langagier du sujet parlant pour se manifester par les signifiants. Les signifiants forment une chaîne de signifiants passés, présents et futurs. Un signifiant se signifie aux autres, il existe avec les autres signifiants. S'il est isolé, il ne signifie rien puisqu'il est impossible de le lire seul. Le signifiant est un lieu d'émergence.

¹⁸⁵ Ce qui pourrait se traduire comme suit : le sujet inconscient parle *lalangue* et le sujet parlant, le langage. *Lalangue* montre que l'inconscient est structuré comme un langage et qu'il parle.

¹⁸⁶ Le système langagier comporte tous les modes de langage : le silence, le langage du corps, la colère, les pleurs, les rires, les lapsus, les ratés dans la parole, etc.

¹⁸⁷ L'effet du signifiant produit une fonction de ratage par rapport au signifié.

L'inconscient, lieu du discours de l'Autre, abrite le sujet du signifiant qui se signifie dans le langage. La question de l'Autre peut se positionner comme une vérité sur soi. En ce sens, la vérité sur soi est transmise par une lecture de l'inconscient se dévoilant dans le langage par l'entremise d'un sujet inconscient qui advient chez l'être parlant. « Je n'ai été ceci que pour devenir ce que je puis être¹⁸⁸. »

2.2.2 La jouissance

Selon Lacan, la jouissance est ressentie par l'inconscient, elle provoque une augmentation de la tension, mais elle n'est pas nécessairement toujours ressentie par le corps¹⁸⁹. Le plaisir est lié à la conscience, à la baisse de tension perceptible par le moi. La jouissance chez Lacan est liée à la sexuation¹⁹⁰, elle

¹⁸⁸ Jacques Lacan, *Écrits*, p. 251.

¹⁸⁹ La jouissance peut être également ressentie après-coup dans le corps. Concept freudien, l'après-coup de la jouissance à travers le corps fournit des éléments concrets pour une nouvelle relecture de sens dans un parcours signifiant. L'après-coup aurait pu être notre façon d'analyser le discours construit dans cette thèse puisqu'il suggère une relecture en mouvement dans la construction de ce qui n'est *pas-tout* dit. Cf. Guy-Robert Saint-Arnaud, « Après-coup : théologie et psychanalyse : que dit l'une au sujet de l'autre? », *Théologiques*, vol. 10, no 2 (automne 2002), pp. 159-216. Guy-Robert St-Arnaud est professeur agrégé à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Il enseigne, entre autres, la christologie, la psychanalyse lacanienne, les approches discursives et les nouveaux mouvements religieux.

¹⁹⁰ L'inconscient est structuré comme un langage et le phallus est le seul signifiant de la sexuation. Dans le langage il n'y a pas de rapport entre les sexes puisqu'il est régi par le signifiant phallique. Le signifiant de la sexuation est le phallus qui se rapporte au masculin et qui est du domaine de la jouissance phallique. Le féminin est hors langage puisqu'il est lié à la jouissance de l'Autre. Le féminin n'est *pas-tout*, il n'est *pas-tout* soumis à la loi de la castration, à la sexuation phallique. En résumé, nous avons ici les deux formules de la sexuation prises d'une façon très près du texte. Notre lecture montrera que l'inscription psychique féminine peut se faire du côté du *pas-tout* et en même temps du côté phallique. En fait, l'enjeu d'aujourd'hui est d'être bisexuellement positionné afin d'être en mesure d'identifier l'émergence du féminin

n'est pas génitale. Le corps physique de l'être parlant a des caractéristiques sexuelles: il est sexué. L'être parlant peut jouir de ses zones érogènes. Dans la théorie de Lacan, c'est l'Autre qui jouit d'être à la place de l'Un¹⁹¹. C'est-à-dire que le signifiant prend la place de l'Un et fait surgir le sujet chez l'être parlant. Le signifiant est signe seulement pour d'autres signifiants. Le signifié est le contenu, ce à quoi il est possible de donner un sens grâce à la chaîne de signifiants qui se font signe. En d'autres termes, l'Autre, par la faille, prend la place de l'Un et fait advenir le sujet et par conséquent l'Autre jouit. Dans ces conditions, la jouissance est le désir d'être à la place de l'Un. L'Autre s'incarne dans l'Un, comme une logique où chacun doit être pris un par un¹⁹². Quand le signifiant est signifié dans l'Un, il y a quelque chose du sujet qui survient, une jouissance.

Le sujet est barré, car il ne peut advenir dans son tout quand l'Un se manifeste. Le sujet n'est pas l'être parlant ni l'être pensant, c'est celui qui survient dans un moment d'inattention, qui fait des ratés et des lapsus. Comme le dirait Lacan, il s'agit de celui qui dit des « bêtises ». Ce sont les « bêtises », les signifiés qui permettent l'analyse et l'entrée en relation avec le sujet inconscient. En fait, là où la parole échoue apparaît la jouissance.

dans l'expression créatrice d'un contenu révélateur. Nous avançons l'idée selon laquelle une bisexualité ne serait peut-être pas exacte, même si cela n'est pas le but. Il faudrait plutôt déboucher sur des positions psychiques multiples.

¹⁹¹ L'Un est le signifiant maître dans la chaîne des signifiants, il s'écrit S petit 1(S₁).

¹⁹² Signifiants qui font signe à d'autres signifiants.

Revenons à l'inscription psychique de l'être parlant qui se fait, soit du côté de l'homme, soit du côté de ~~la~~ femme¹⁹³. La fonction phallique inscrit psychiquement l'homme et ~~la~~ femme. Nous habitons le langage, que ce soit du côté du *pas-tout*¹⁹⁴ ou du côté de la fonction phallique. En ce sens, l'homme se situe du côté de la jouissance phallique. Le signifiant phallus n'a pas de signifié, il sert de support à la jouissance phallique chez l'homme. L'objet *a*¹⁹⁵ conduit l'homme, dans son rapport au sexuel, au fantasme lié à l'imaginaire. La jouissance phallique a un effet partiel et relatif sur la tension inconsciente. Selon Juan-David Nasio¹⁹⁶, cette jouissance est phallique, car elle fonctionne comme une écluse qui balise le trajet de la jouissance sans jamais décharger totalement la tension¹⁹⁷. C'est l'inconscient qui maintient la tension.

La jouissance¹⁹⁸ n'est pas évacuée et est maintenue dans le système inconscient. Le phallus servant d'écluse retient cette énergie qui s'accumule et accroît la tension. En ce qui concerne la jouissance phallique, il n'y a pas de décharge totale ni de plaisir sexuel absolu. En ce sens, le complexe de

¹⁹³ Il n'existe pas nécessairement de corrélation entre la nature physiologique de l'être et la désignation comme homme ou femme qui lui est attribuée.

¹⁹⁴ Le *pas-tout* est une expression de Lacan signifiant notamment que la femme ne peut pas être toute dite dans le langage. Également, elle n'est *pas-toute* inscrite dans la fonction phallique.

¹⁹⁵ L'objet *a* est cause du désir. L'objet *a* parle du désir impossible à combler. Il ne s'agit pas d'un objet qui répond à des besoins ou à une demande mais bien au désir.

¹⁹⁶ Voir note 182.

¹⁹⁷ Il est à noter que Lacan parle plutôt de substance jouissante que d'énergie comme le fait Nasio. La jouissance est selon Freud la satisfaction de la pulsion et est aussi liée au concept de libido, c'est-à-dire l'énergie du désir.

¹⁹⁸ Trois jouissances sont répertoriées par Lacan : phallique, plus de jouir, et celle de l'Autre. Celle qui nous importe est celle de l'Autre. Il n'y a pas qu'une seule manière de lire la jouissance, mais nous avons opté pour celle de Nasio qui tire son développement chez Freud dans un rapport avec l'énergie qui semble plus imagé.

castration serait lié à l'atteinte d'une jouissance absolue (jouissance de l'Autre) lors de l'inceste. Il s'avère que l'interdit de l'inceste a comme revers la castration, mais qu'importe, le sujet aspire encore à cette jouissance absolue et l'Autre en est la figure. Le phallus n'est pas l'organe, c'est un signifiant qui articule la demande d'une présence ou d'une absence. Le phallus est le signifiant qui est la cause du désir de l'Autre¹⁹⁹. Chez Lacan le signifiant du phallus est défini comme signifiant du désir de l'Autre. Chaque sujet feint le semblant du désir de l'Autre :

C'est pour être le phallus, c'est-à-dire le signifiant du désir de l'Autre, que la femme va rejeter une part essentielle de la féminité, nommément tous ses attributs dans la mascarade. C'est pour ce qu'elle n'est pas qu'elle entend être désirée en même temps qu'aimée²⁰⁰.

Dans cette optique, la femme cherche le signifiant manquant chez elle, le phallus symbolisé chez l'homme. Quant à l'homme, sa demande d'amour trouve satisfaction chez la femme qui personnifie de la meilleure façon le signifiant du phallus, même si elle ne l'est pas. Pour Lacan, il y a une différence entre la jouissance dite phallique et la jouissance de l'Autre, même si la femme a aussi accès à la jouissance phallique. Cette forme de jouissance au-delà du phallus semble ouvrir sur une pluralité du sujet. Lacan porte en lui l'impasse freudienne sur l'existence d'une jouissance non phallique.

¹⁹⁹ L'objet petit *a* sert justement cette cause. Il est « cause du désir de l'Autre », comme le dirait Lacan.

²⁰⁰ Jacques Lacan, *Écrits II*, Paris, Seuil, 1971, p. 113.

La jouissance de l'Autre n'est *pas-toute*, il y a un trou et l'objet *a* vient suppléer cette perte :

L'objet *a* est quelque chose dont le sujet, pour se constituer, s'est séparé comme organe. Ça vaut comme symbole du manque, c'est-à-dire du phallus, non pas en tant que tel, mais en tant que manque²⁰¹.

L'objet *a* de désir est le substitut de l'Autre sous forme d'objet de désir. En toute demande, dont la demande d'amour, il y a la requête de l'objet *a*. Dans une relation, les deux partenaires ont un statut d'objet *a* l'un pour l'autre, c'est pourquoi Lacan dit qu'« il n'y a pas de rapport sexuel ». Puisqu'il n'y a pas de signifiant qui signifie la jouissance absolue de l'Autre. Il ne peut donc y avoir un rapport entre deux signifiants qui ne sont pas signifiés. Pas de rapport sexuel signifie qu'il n'y a pas de rapport entre deux signifiants. Ce qui se substitue au rapport sexuel, c'est l'objet *a*. Autrement dit, il n'y a pas de signifiant sexuel qui s'articule entre eux. La jouissance est une énigme, un mystère comme dirait Lacan, elle est un lieu sans signifiant.

2.2.3 La jouissance de ~~la~~ femme

La jouissance de l'Autre serait une jouissance qui n'est *pas-toute*. Cette jouissance revêt un caractère d'impossibilité. Lacan l'écrit $S(\overline{A})$ ²⁰². La

²⁰¹ Jacques Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 119.

²⁰² « S » est le signifiant qui barre le « A » de l'Autre (inconscient) parce que la jouissance absolue du discours de l'Autre est impossible. Quand le signifiant se manifeste, il y a une jouissance de l'Autre mais elle n'est *pas toute* dite, elle n'est *pas-toute* signifiée.

jouissance de l'Autre est un lieu signifiant qui n'est pas nécessairement tout signifié²⁰³, elle n'est *pas-toute*²⁰⁴ :

La femme a rapport au signifiant de cet Autre, en tant que, comme Autre, il ne peut rester que toujours Autre. Je ne puis ici que supposer que vous évoquez mon énoncé qu'il n'y a pas de l'Autre de l'Autre. L'autre, ce lieu où vient s'inscrire tout ce qui peut s'articuler du signifiant, est dans son fondement, radicalement Autre. C'est pour cela que ce signifiant, avec cette parenthèse ouverte, marque l'Autre comme barré — S(A)²⁰⁵.

Lacan désigne la femme en y mettant le « ~~la~~ ». Par cette barre, il énonce que ~~la~~ femme n'est *pas-toute*²⁰⁶ dans la fonction phallique. Elle n'est *pas-toute*, elle n'est pas absolue, car le signifiant qui marque la place est vide, c'est le signifiant qui signifie le signifiant manquant. Elle n'est *pas-toute*, elle n'est pas absolue, car il y a quelque chose qui ne peut se dire. Elle a une jouissance supplémentaire qui a une place signifiante (~~la~~), mais qui signifie le signifiant manquant. Lacan appelle cela le signifiant du manquant de l'Autre :

²⁰³ Il est important de noter que la jouissance de l'Autre, celle de la femme chez Lacan, est une place (signifiant) qui n'est *pas-toute* signifiée (contenu).

²⁰⁴ Le *pas-tout* est une expression employée par Lacan pour signifier que la jouissance de l'Autre n'est pas absolue, qu'elle ne peut pas se signifier dans son entier, qu'elle a une place signifiante qui n'est *pas toute* vide.

²⁰⁵ Jacques Lacan, *Encore*, p. 75.

²⁰⁶ Le *pas-tout* est attribué, selon l'approche lacanienne, à la jouissance de ~~la~~ femme parce que du côté phallique, la jouissance de ~~la~~ femme n'est pas absolue, comme la jouissance de l'Autre. Alors, ~~la~~ femme ne peut être toute dite dans l'expression phallique discursive. Y a-t-il une expression Autre discursive? Oui, mais elle est signifiée par un signifiant dont la place est presque vide, le signifiant manquant de l'Autre. Mais est-ce que le signifiant manquant de l'Autre ne peut prendre la place que dans l'expression phallique discursive? Serait-ce possible de découvrir d'autres modes d'expression que ces symboliques discursives phalliques? Si oui, la femme pourrait s'exprimer sur sa jouissance. Kristeva le fait à sa manière dans *Le Féminin et le sacré* en montrant que cela est une autre logique, si logique il y a.

Ce ~~La~~ ne peut se dire. Rien ne peut se dire de la femme. La femme a rapport à S(~~A~~) et c'est en cela déjà qu'elle se dédouble, qu'elle n'est pas toute, puisque, d'autre part, elle peut avoir rapport avec Φ ²⁰⁷.

La jouissance de ~~la~~ femme est supportée, comme Lacan le dirait, par l'objet *a* puisque dans la jouissance de l'Autre qui n'est *pas-toute*, c'est l'objet *a* qui supplée²⁰⁸ à cette perte, à ce trou. La jouissance de ~~la~~ femme n'est donc *pas-toute*, l'Autre jouit et parfois elle le sait, mais elle n'en dit pas mot, car c'est un signifiant qui signifie le signifiant manquant. La jouissance de l'Autre est un lieu sans être nécessairement tout signifié, elle n'est *pas-toute*. Il s'agit d'une place qui n'en est pas pour autant toute-signifiée. La jouissance de la femme est tout Autre, elle a une jouissance supplémentaire, au-delà du phallus, qui ne se signifie pas, qui ne se dit *pas-toute* : « Il y a une jouissance à elle, à cette elle qui n'existe pas, ne signifie rien. Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve — ça elle le sait²⁰⁹. »

Selon Lacan, la jouissance de ~~la~~ femme supporte une des faces de Dieu, car cette jouissance est Autre. ~~La~~ femme dans la jouissance de l'Autre dit quelque chose de Dieu par le signifiant manquant de l'Autre, elle ne dit *pas-tout*, mais pas rien-du-tout. Dieu n'est pas associé à l'Autre, mais bien au

²⁰⁷ Jacques Lacan, *Encore*, p. 75. Φ est le signifiant phallique chez Lacan.

²⁰⁸ L'objet *a* ne peut suppléer totalement au manque de l'Autre.

²⁰⁹ Jacques Lacan, *Encore*, p. 69.

signifiant manquant de l'Autre : « Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face de Dieu, comme supportée par la jouissance féminine²¹⁰? »

Ce lieu est également celui de la vérité et du savoir et non celui de la pensée consciente. Le savoir inconscient appartient au sujet, alors que la pensée incombe à l'être parlant. La jouissance de ~~la~~ femme dit quelque chose de son savoir, car la jouissance de ~~la~~ femme est en lien avec l'Autre qui sait. L'Autre détient le savoir puisque l'inconscient, lieu du discours de l'Autre, est le lieu des signifiants faisant advenir chez l'être parlant un sujet. Les signifiants, dont le sujet, adviennent de l'Autre. Le sujet habite le signifiant. C'est l'Autre qui sait, et le savoir est dans l'Autre supporté par les signifiants. Quand le sujet survient, un savoir inconscient y est. Et quand le savoir est dans le jouir, le sujet advient. L'Autre sait, mais l'Autre n'est *pas-tout*, donc le savoir n'est pas absolu dans ce *pas-tout* :

Ils savent, ils savent, les sujets. Mais enfin tout de même, ils ne savent pas tout. Au niveau de ce pas-tout, il n'y a plus que l'Autre à ne pas savoir. C'est l'Autre qui fait le pas-tout, justement en ce qu'il est la part du-savant-du-tout dans ce pas-tout²¹¹.

Quand l'être parlant parle, il est réduit au semblant de savoir puisqu'il n'est pas le sujet inconscient qui parle. L'être parlant fait semblant de savoir et le sujet émet une vérité qui émane de l'Autre, un savoir qui se répète : « Cette

²¹⁰ *Ibid.*, p. 71.

²¹¹ *Ibid.*, p. 90.

discordance du savoir et de l'être, c'est ce qui est notre sujet²¹². » L'être parlant parle avec son corps, dit des choses du sujet sans le savoir à travers les lapsus, les rêves, les actes manqués, etc. Cet espace permet au sujet inconscient d'advenir : « Ce qui parle sans le savoir me fait *je*, sujet du verbe²¹³. » Il y a une structure dans les choses dites sans le savoir, de sorte qu'un savoir structuré permet l'accès au réel. Les dires énoncés par le sujet inconscient sont structurés. Le savoir repose dans l'inconscient, et l'exercice de ce savoir représente la jouissance de l'Autre. Le sujet du savoir survient lors de l'apparition d'un signifiant : « Le sujet n'est jamais que ponctuel et évanouissant, car il n'est que par un signifiant, et pour un autre signifiant²¹⁴. »

La vérité émane de l'Autre *pas-tout*, elle est révélée par le sujet qui dit quelque chose de la vérité dans ses ratés : « J'ai énoncé que la vérité, c'est la dit-mansion, la mansion du dit²¹⁵. » L'Autre est le lieu du discours, de la parole pour reprendre les mots de Lacan et ce discours fonde la vérité. L'ordre symbolique est signifié par l'Autre qui représente la vérité et le savoir. Le vrai, pour reprendre les mots de Lacan, vise à s'extérioriser dans le réel par l'entremise du sujet qui advient, constituant un savoir sur la vérité. Le réel survient quand le sujet inconscient advient grâce à un signifiant prenant la place de l'Un dans la chaîne des signifiants. Par conséquent, quand il y a réel, il y a

²¹² *Ibid.*, p. 109.

²¹³ *Ibid.*, p. 108.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 130.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 97.

ratage dans le langage²¹⁶ : « Le réel ne saurait s'inscrire que d'une impasse de la formulation²¹⁷. » Le réel est lié à l'inconscient jusqu'à son énigme : « Le réel, dirais-je, c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient²¹⁸. » Croire que l'être parlant est un être penseur dans un monde de savoir où la pensée est représentée est pur fantasme.

En somme, l'inconscient surgit à travers une chaîne de signifiants qui profite des coupures pour faire surgir le sujet. Le sujet émerge à travers le signifiant dans le discours du sujet parlant. La question de l'Autre peut se positionner comme une vérité sur soi. En ce sens, la vérité sur soi est transmise par la lecture de l'inconscient se dévoilant dans le langage. La jouissance n'est *pas-toute* nommable, c'est un trou. Ce qui est au centre de la jouissance, c'est l'Autre jouissant, là où la parole échoue. Selon Lacan, la jouissance de l'Autre est un lieu signifiant, mais sans nécessairement être signifié puisqu'elle n'est *pas-toute* comme ~~la~~ femme. Dans le même ordre d'idées, pour Kristeva, la jouissance et le féminin seraient liés au sacré par le fait que le féminin est du côté de la jouissance de la femme, dit quelque chose de nouveau, quelque chose qui brise l'ordre sacrificiel, quelque chose de sacré...

²¹⁶ Lacan mentionne que *lalangue* survient.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 85.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 118.

2.3. La jouissance du sacré au féminin chez Kristeva

Kristeva propose aux femmes²¹⁹ un processus d'être, d'accomplissement et de libération, par la mise en chantier de rapports au langage, au sacré et au corps. Chez Kristeva, le sacré est développé comme une expérience qui met la femme en relation avec le sens et qui donne sens à la vie. Il n'est cependant pas exclusif aux femmes, puisque le rapport au sacré serait lié au corps et, par conséquent, différent selon le genre. Face au sacré, les femmes occupent une position basée sur la conjugaison des clivages : « [T]oujours aux frontières de la nature et de la culture, de l'animal et du verbal, du sensible et du nommable²²⁰. » Le sacré serait lié à la jouissance de cette position de conjugaison, sans être la jonction elle-même. Comment occuper cette position concrètement? De quelle manière le sacré est-il lié à la jouissance?

Kristeva et Clément ont choisi, à la fin du vingtième siècle, d'entamer une réflexion intime sur le féminin et le sacré. L'une à Paris et l'autre à Dakar, elles se sont livrées à une correspondance assidue pendant une année, s'éprouvant mutuellement et s'opposant parfois l'une à l'autre, mais elles se sont rejointes sur l'essentiel : le sacré. La condition des femmes à travers le monde semble être le point d'ancrage pour démontrer la part spécifique des

²¹⁹ Kristeva ne se dit pas féministe, mais elle fut impliquée dans le mouvement féministe après mai 1968 où la reconnaissance des différences entre les sexes était prioritaire. En fait, dans l'entrevue accordée à Stéphan Bureau, en 2006, Kristeva précise sa position en soulignant que les femmes ont une singularité qui ne doit pas être nivelée par la masse contenue dans un groupe unitaire. Il semble clair qu'elle tient des propos qui sont véhiculés dans le courant postmoderne féministe. Cf. Julia Kristeva, « Julia Kristeva : transcription intégrale », p. 14.

²²⁰ Catherine Clément et Julia Kristeva, *Le Féminin et le sacré*, p. 47.

femmes dans le sacré. Les deux auteures placent le sacré à l'intérieur de la vie des femmes. Le but de l'exercice n'est pas de définir la part proprement féminine du sacré d'une façon exhaustive, mais de se trouver plus près de l'être, près des vérités singulières. Ce qui permet le sacré, ce qui le dévoile, c'est le partage : « [I]l n'en reste pas moins que c'est dans le partage que le sacré dévoile ses risques, tout autant que sa vitalité²²¹. »

Dans cette section, nous verrons comment, selon la perspective de Kristeva, l'ordre logique se trouve bousculé par le sacré, par le féminin qui est souvent perçu comme une menace et qu'il cherche à ignorer. En ce sens, le religieux range les femmes du côté de l'impur. Nous présenterons le sentiment d'étrangeté des femmes par rapport à toute symbolique phallique et nous explorerons le lien spécifique des femmes face au sacré dans l'émergence de la jouissance.

2.3.1 L'ordre logique

Selon les auteures, le sacré au féminin a pour fonction de briser l'ordre de la loi²²², celle du père qui rend les femmes étrangères en leur pays : « La nature du sacré est de bousculer l'ordre²²³. » La logique qui constitue et qui

²²¹ *Ibid.*, p. 287.

²²² Étant donné que Kristeva s'appuie sur des concepts lacaniens et freudiens, l'ordre de la loi peut se traduire aussi par une structure de type obsessionnel où le genre masculin se cache derrière des règles pour dominer l'autre sans toutefois inclure sa propre étrangeté.

²²³ *Ibid.*, p. 53.

domine les structures socioculturelles, voire celles de la pensée, est paternaliste. D'après Kristeva, le territoire spirituel du sacré se trouve au sein de ces étrangères et il renferme une autre logique²²⁴. Les étrangères le sont doublement²²⁵. D'une part, les femmes sont considérées comme des étrangères par les autres dans leur propre pays. En ce sens, les lois ne favorisent qu'un seul genre : l'homme. D'autre part, elles sont étrangères à elles-mêmes, car il existe en elles une logique autre que la logique dominante à laquelle elles doivent se soumettre. Tout compte fait, les femmes ont une double tâche : briser l'ordre de la loi par le sacré et atteindre leur propre logique. Les femmes arrivent à percer la structure de l'ordre en y introduisant une nouvelle dynamique, une autre logique, comme il est possible de l'observer chez les mystiques et les guérisseuses : « Le sacré brise l'ordre pour en introduire un nouveau. Le sacré est d'un autre ordre, nous l'avons vu chez tes mystiques et mes guérisseuses, dans mes transes et tes extases²²⁶. »

Toujours, d'après Kristeva, l'indifférence de la logique sociale consiste à écarter toutes les différences. Il s'agit du refus de reconnaître ces différences

²²⁴ D'après les auteures, le terme employé n'exclut pas le fait que ce n'est peut-être pas une autre logique au sens propre du terme.

²²⁵ La notion d'*étrangère* a été développée plus particulièrement par Kristeva dans son livre intitulé *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988, p. 63. Ce que nous voulons montrer est la double étrangeté dont est constituée la femme. En effet, Kristeva montre dans ce livre que les premiers étrangers dans les mythes grecs étaient les Danaïdes, les femmes. L'étrangère imite ce qu'elle voit, elle est un miroir, de la même manière qu'Écho. De ce fait, l'autre devrait confronter ses propres étrangetés au lieu de considérer l'étrangère comme étant la source du problème.

²²⁶ Catherine Clément et Julia Kristeva, *Le Féminin et le sacré*, p. 181.

qui amène à percevoir les femmes comme des étrangères et à les faire se sentir étrangères à elles-mêmes dans l'ordre logique actuel. L'auteure observe que, par le sacré, les femmes peuvent échapper au temps social qui les fixe dans des rôles prédéterminés. Les femmes, notamment dans le domaine de l'esprit, sont rejetées, à preuve, dans le *Dictionnaire philosophique*, l'auteure note qu'au mot « femme », « les vacheries²²⁷ » — pour reprendre son expression — perdurent. En ce sens, Kristeva souhaite que la parité laisse passer le souffle du sacré pour y introduire une autre dynamique.

Le système social est régi d'une façon masculine, tandis que le corps féminin ne peut obéir aux normes sociétales parce qu'il sécrète du sang²²⁸ perçu comme impur. Le corps féminin est lié au sacré par le sang menstruel qui entraîne la lignée familiale. Le sang menstruel représente l'impureté, alors qu'il conduit à l'acte de créer et de donner la vie : « Pour simplifier, disons que nos ancêtres ont commencé par se débarrasser des substances sales: excréments et autres déjections mais aussi sang et notamment sang menstruel²²⁹. » Tout comme le sacré, le sang menstruel en tant que symbole brise l'ordre établi, il est

²²⁷ Pour voir l'étendue des sentences souvent cinglantes faites envers les femmes, Cf. Catherine Clément et Julia Kristeva, *op. cit.*, p. 73.

²²⁸ Clément mentionne que « rien ne peut empêcher qu'une femme soit confrontée dans son corps à la fréquentation de l'ignoble : voir les abondantes publicités pour serviettes hygiéniques avec un liquide bien bleu, pour éviter le rouge du sang menstruel. Qui cela trompe-t-il? Les femmes, non ; elles connaissent 'la main gauche'. Alors c'est un effet de trompe-l'œil pour 'les autres', les hommes, qu'on traite en débiles », *Ibid.*, p. 145.

²²⁹ *Ibid.*, p. 149.

aux frontières de la vie et de la mort, du pur et de l'impur, du permis et de l'interdit, du même et du différent, de l'homme et de la femme :

Le sang connote le penchant au meurtre qui est précisément l'interdit majeur. Mais le sang est aussi l'élément vital qui renvoie aux femmes, à la fertilité, à la promesse de fécondité. Le sang devient alors un carrefour lexical, lieu propice de fascination et d'abjection, où mort et féminité, meurtre et procréation, arrêt de vie et vitalité se repoussent et se conjoignent²³⁰.

Cet ordre de séparation, pour définir particulièrement l'ordre logique dichotomique, génère la hiérarchisation, voire l'intégrisme qui exclut notamment les femmes de la logique sociale.

Le religieux, contrairement au sacré, est, selon les auteures, un système organisationnel où des représentations de toute-puissance sont proposées en consolation de l'imperfection humaine. Les femmes se sentent étrangères dans un lieu où Dieu représenterait la toute-puissance du père. *A contrario*, la représentation de la Vierge Marie rassure le genre masculin à propos de l'étrangeté des femmes²³¹. Elles sont comparables à des égarées qui ne peuvent se laisser fixer dans des rituels qui excluent l'autre dans toutes ses différences : « Or dans le territoire spirituel du sacré, j'appelle égarés ceux qui ne tiennent

²³⁰ *Ibid.*, p. 156.

²³¹ Certes, oui, dans un premier temps, mais par la suite, elle pointe la *zombre* là où le féminin venant du sacré, lieu de la jouissance de la femme, désigne quelque chose de *trans-symbolique* qui brise l'ordre logique. La Vierge Marie est également le fruit de ce qui ne peut plus être caché même en s'y employant vigoureusement. Dans le dernier chapitre nous traiterons du constat autour de la Vierge Marie.

pas en place dans les limites des religions²³². » En ce sens, l'autre logique crée des inquiétudes, voire une instabilité au sein des structures des religions. La femme représente un corps étranger dans la logique de l'ordre religieux ou social.

Encadré par des règles, le culte de l'origine, tel qu'il est perçu par les auteures, fonde plusieurs religions. La recherche de l'origine conduit malheureusement à l'extrémisme, à l'intégrisme et au racisme :

Le mythe de l'Aryen originaire dans le nazisme a fait école, hélas. Il se multiplie dans tous les intégrismes, qu'ils soient musulmans, juifs ou hindous, sous une forme immuable : « Nous revendiquons l'origine des origines, le territoire premier, la race perdue, la pure religion défigurée par le temps. » On brûle donc les slums²³³ musulmans à Bombay au nom de la pureté de l'hindouisme parce qu'il est « d'origine », on se déchire sur une terre revendiquée au nom de la primauté de la Palestine. Et dans la vallée de Band-i-Amir, les talibans d'Afghanistan veulent faire exploser les statues géantes des bouddhas alexandrins²³⁴, plus anciennes que la Révélation du Prophète, au motif qu'elles représentent des images divines en contradiction avec les instructions coraniques. Cette tension entre la pureté d'origine et l'impureté de l'histoire est loin d'en avoir terminé avec ses effets destructeurs²³⁵.

Chez les femmes, le sacré ne serait pas encadré par des rites permanents, il passerait hors du temps. Le but du sacré est de trouver l'autre logique en soi et

²³² *Ibid.*, p. 195.

²³³ C'est-à-dire des bidonvilles peuplés de musulmans.

²³⁴ Le mollah Mohammad Omar, chef suprême des talibans, voulait faire raser tout passé païen qui ne servirait pas l'idéologie islamiste, dont des chefs-d'œuvre uniques de l'art bouddhique pré-islamique.

²³⁵ *Ibid.*, p. 253.

non de chercher l'origine des origines. Les auteures ne savent pas quand commence et où se termine le sacré, par conséquent, cela donne la liberté de célébrer ce qui passe, l'émergence du sens comme mystère, d'une autre logique. Tant que le sacré est de passage, le sens peut émerger, il ne risque pas de se fixer et de se transformer en pathologie²³⁶.

2.3.2 *Étrangères au pays du phallus*

Dans le système phallique, la fillette doit se détacher de sa mère (logique de séparation) pour choisir le père personnifiant le phallus, qu'elle désirera (l'envie du pénis) toute sa vie sans qu'elle puisse pouvoir l'obtenir. Les filles se sentent déchirées, étrangères dans cet ordre phallique. Le Dieu de la Bible instaure dès la création la coupure, la séparation qui marque la relation à Dieu²³⁷ : le ciel de la terre, la femme extirpée de la côte de l'homme. À force d'être le paria du sacré phallique (le Père comme symbole de la toute-puissance), la femme, d'après Kristeva, court aussi bien à la dépression qu'à la compétition acharnée. La Vierge Marie désérotisée, sans sexualité, représente un beau portrait phallique pour la femme :

Quant aux femmes, cependant, la censure de la sexualité féminine a contribué à minoriser une moitié de l'humanité en entravant son expression sexuelle et intellectuelle. Toutefois cette censure fut en grande

²³⁶ Au sens d'une névrose de type obsessionnel.

²³⁷ Voir Julia Kristeva, *Au commencement était l'amour : psychanalyse et foi*, Paris, Hachette, 1985.

partie compensée par l'éloge de la maternité et de ses bénéfiques narcissiques. De sorte que, lorsqu'aujourd'hui les grossesses dites artificielles viennent consacrer la distinction entre sexualité et procréation, féminité et maternité, l'image de la mère vierge, en l'absence de tout discours laïque sur la psychologie de la maternité, n'est pas sans écho dans les rêveries des femmes modernes, apparemment en dehors de toute religiosité²³⁸.

Il faut un autre espace sacré! En effet, Kristeva considère que les femmes n'ont rien à gagner en s'immiscer dans l'ordre religieux actuel où le culte du père et du fils prédomine. Devenir prêtresse dans la religion chrétienne ne constituerait pour les femmes qu'une manière de cautionner la structure du culte paternel. Le sacré n'est pas la religion :

Non pas la religion, ni son envers qu'est la négation athée, mais cette expérience que les croyances tout à la fois abritent et exploitent, à la croisée de la sexualité et de la pensée, du corps et du sens, que les femmes réalisent intensément mais sans pour autant s'en préoccuper et dans laquelle il leur reste — il nous reste —, beaucoup à dire²³⁹.

En d'autres termes, l'auteure propose de construire un autre espace où le sacré²⁴⁰ au féminin pourrait déployer sa logique.

²³⁸ Julia Kristeva, *Au commencement était l'amour : psychanalyse et foi*, p. 59.

²³⁹ Catherine Clément et Julia Krsiteva, *Le Féminin et le sacré*, p. 8.

²⁴⁰ Ce que fait déjà la collective féministe et chrétienne *L'autre Parole*.

2.3.3 *La spécificité du sacré au féminin : la jouissance*

Selon les auteures, le sacré ne peut pas être défini, il est indicible. Kristeva et Clément tentent tout de même de donner quelques repères, mais il faut garder à l'esprit qu'ils ne sont pas figés, ces repères se déplacent et passent²⁴¹. Énoncer le sacré, c'est dire quelque chose qui n'est déjà plus : « Le sacré est innommable, toujours à refaire, jamais apaisé²⁴². » « Le sacré éclipse le temps et l'espace, le sacré est un accès sans règles et immédiat au divin²⁴³. » Le sacré est d'abord un lieu en soi que l'on peut découvrir à l'aide de perceptions inconscientes quand ce n'est pas par ses propres manifestations²⁴⁴. D'ailleurs, Kristeva pense que les femmes occupent une autre position, celle de la jouissance :

Et si le sacré était cette perception inconsciente que l'être humain a de son insoutenable érotisme : toujours aux frontières de la nature et de la culture, de l'animal et du verbal, du sensible et du nommable. Et si le sacré était non pas le besoin religieux de protection et de toute-puissance que les institutions récupèrent, mais la jouissance, ce clivage — de cette puissance/impuissance — de cette défaillance exquise²⁴⁵?

Dans la logique de l'ordre, l'être humain doit nécessairement se ranger du côté de la puissance ou du côté de l'impuissance. La position frontalière est perçue

²⁴¹ Voir le chapitre I qui est consacré au cadre conceptuel. Kristeva distingue bien l'espace et le temps. Le sacré fait partie d'un *espace-temps* qui n'est pas linéaire, mais bien monumental à la manière dont Nietzsche l'entendait.

²⁴² *Ibid.*, p. 61.

²⁴³ *Ibid.*, p. 52.

²⁴⁴ Les manifestations conscientes ou non.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 47.

comme une défaillance puisqu'elle ne se range pas d'un côté ni de l'autre. Elle est perçue comme une incapacité à choisir l'un ou l'autre, pourtant la position frontalière est un choix qui devient souvent exquis parce qu'il est jouissance du clivage. La position frontalière est exquise parce qu'elle est jouissance de ce clivage. La défaillance exquise pourrait également se traduire d'une autre manière²⁴⁶. La défaillance exquise s'explique du fait que la jouissance venant de la logique de la femme est perçue dans la logique de l'ordre comme une défaillance qui, afin de s'extérioriser, doit passer par la faille. La jouissance est à la fois défaillance pour l'ordre et exquise pour la femme.

Le sacré est un lieu en soi où la femme occupe une position frontalière, celle de la jouissance entre le vrai et le faux, le pur et l'impur, l'objectif et le subjectif, etc. Mais une question perdure, pourquoi n'en parle-t-elle pas²⁴⁷ : « Cette indicible jouissance est à la fois provoquée en moi par l'autre — par 'mon prochain', par le langage —, et irréductible à leur transparence²⁴⁸. »

La femme occupe une position frontalière de jouissance où elle entrevoit son « insoutenable érotisme » au contact des autres. Kristeva part du fait que l'érotisme sous-tend les rapports aux autres²⁴⁹ :

Toutefois, y compris dans l'état actuel de la recherche,
où ce rôle (sexuel) n'est pas différencié d'un point de

²⁴⁶ Ce qui n'exclut pas d'emblée d'autres manières.

²⁴⁷ Lacan se pose exactement cette question dans *Encore*. Irigaray y répond, entre autres, dans *Ce sexe qui n'en est pas un*.

²⁴⁸ Catherine Clément et Julia Krsiteva, *Le Féminin et le sacré*, p. 64.

²⁴⁹ Pour plus de détails, voir le chapitre sur « La sexuation » dans *Au commencement était l'amour*, pp. 61 et ss.

vue neuronal, la physiologie sexuelle et sa fonction clé dans le rapport à l'autre et à la survie de l'espèce, lui accorde une prépondérance dans la structure du vivant comme « système ouvert » — au sens de structure renouvelable dans l'interaction avec l'écosystème et avec les autres individus de l'espèce²⁵⁰.

Le sacré serait sexuel puisque la jouissance est provoquée en soi²⁵¹, par le contact de l'autre, peu importe son genre. Clément en dit même plus : « C'est que la bisexualité sacrée n'est pas l'indépassable, elle est le passage même²⁵². » En ce sens, elle mentionne qu'il est courant dans l'histoire du mysticisme de passer d'un sexe à l'autre. La symbolisation (sexuelle) de son « insoutenable érotisme » ne fait que passer, elle ne se fixe pas, sinon elle ne serait plus sacrée. L'acte de la symbolisation du sacré devient alors le passage.

Clément évoque que des Sénégalaises hurlent dans la foule lors d'un cérémonial catholique sans que personne ne s'en étonne. Parfois, à travers les rites des religions monothéistes se faufile un autre sacré, celui par lequel la faille de l'être s'ouvre, un lieu d'expulsion permettant de crier : une révolte foudroyante et instantanée qui traverse le corps par une brèche laissant place aux cris. Les femmes sénégalaises hurlent, entrent en transe d'une façon instantanée pour exprimer l'état de leur exploitation²⁵³. L'auteure fait remarquer que dans les pays aux prises avec la pauvreté, les manifestations du sacré au

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 62.

²⁵¹ La jouissance peut être ou non extériorisée.

²⁵² Catherine Clément et Julia Krsiteva, *Le Féminin et le sacré*, p. 54.

²⁵³ L'exploitation dont parle Clément est celle du système postcolonialiste sur les Sénégalaises.

féminin sont plus expressives qu'en Occident. En Inde, la transe advient d'une façon similaire pour exprimer les conditions de vie que la « caste » impose : « Alors oui, le sacré autorise la défaillance, l'évanouissement du Sujet, la syncope, le vertige, la transe, l'extase, le 'par-dessus le toit', si bleu²⁵⁴. »

Kristeva constate que les religions célèbrent, dans le sacré, le sacrifice. Une violence se trouve dans le sacré/sacrifice/interdit, celle de la jouissance du corps de la femme comme sacrifice représentée par la Vierge désérotisée. Le corps sexué ne se laisse pas sacrifier par l'interdit de la loi parce que les femmes y sont étrangères. Pas étonnant de voir des délires, spasmes ou trances²⁵⁵ dans des cérémonies religieuses où une déchirure se fait pour laisser passer un autre sacré, une autre logique, une logique féminine. Les femmes ne peuvent résister à leur intérieur et parfois la profondeur vitale hurle et entre en transe. Clément compare le sentiment de la manifestation du sacré à une sensation enveloppante « d'absolu devant un paysage de montagne, de mer, d'orage nocturne en Afrique »²⁵⁶. En d'autres termes, le sacré est un lieu de jouissance où les femmes dévoilent, sous forme de transe, d'extase, de hurlements, de sentiment d'enveloppement²⁵⁷, leur révolte, leur colère et leur logique propre.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 52.

²⁵⁵ Les manifestations du sacré sont multiples. Cela peut aller de l'extase à la syncope, d'un plaisir à un déplaisir. Le sacré s'ouvre au monde extérieur par la faille afin de montrer qu'il y a quelque chose d'autre, une autre logique.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 52.

²⁵⁷ Sans exclure toutes les autres formes de manifestations.

Les femmes, par leur parole, sont appelées à donner la vie porteuse de sens et, par conséquent, à rendre sacré le lien entre le sens et la vie. Selon Kristeva, même si la symbolique phallique renvoie à une image de la maternité faite de dévouement quasi total, l'expérience de la maternité est radicale dans l'apprentissage de l'émergence de l'autre. La figure de Ruth, la Moabite, que présente Kristeva dans *Étrangers à nous-mêmes*, montre à quel point la mère n'a pas peur de la différence de l'autre, car elle est elle-même étrangère. Selon l'interprétation de Kristeva, Ruth ouvre le passage de l'inquiétude à son fils David au lieu de la sécurité royale, afin qu'il puisse réunir les diverses tribus : « Elle est tout simplement là, la mère, avec une part d'elle qui est déjà un autre. Être là avec : aurore de la différence²⁵⁸. »

En bref, l'ordre logique, comme structure, privilégie une seule espèce humaine tout en cautionnant la ligne de l'indifférence. En ce sens, les femmes sont perçues comme des étrangères qui par leur corps identitaire menacent l'ordre social. Le religieux soutient cette même logique paternaliste qui exclut les femmes du sacré. Cependant, le sacré au féminin ne met pas de balises comme la religion le fait. Le sacré au féminin est un lieu en soi où la femme occupe une position frontalière, celle de la jouissance, entre le pur et l'impur, le connu et l'étrange, l'objectif et le subjectif, etc. Le sacré ouvre une faille,

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 93.

laissant émerger de quelque manière que ce soit et sans restriction, une autre dynamique, une logique propre aux femmes.

Pour conclure ce chapitre, nous résumerons succinctement ce qui a été vu précédemment. Selon Kristeva, le procès de la signifiante est une pratique de déconstruction (négativité pulsionnelle) et de reconstruction (positivité pulsionnelle) provoqué par *le sémiotique* qui traverse le langage. Il bouleverse en déconstruisant l'ordre logique donnant lieu à une positivité reconstructive.

Les élaborations freudiennes sur la sexualité féminine sont basées sur la libido vue d'une manière virile en fonction du primat du phallus. Lacan reprend cette perspective en effectuant un passage de l'imaginaire à la symbolisation phallique. Discours de l'Autre, l'inconscient est une chaîne de signifiants qui profite des coupures (failles) dans le discours pour surgir. L'inconscient est structuré comme un langage émergeant des failles dans le système langagier d'un sujet parlant pour se manifester par les signifiants. Les signifiants forment une chaîne de signifiants passés, présents et futurs. L'inconscient, lieu du discours de l'Autre, abrite le sujet du signifiant qui se signifie dans le langage. La question de l'Autre peut se positionner comme une vérité sur soi. En ce sens, la vérité sur soi est transmise par la lecture de l'inconscient se dévoilant dans le langage par l'entremise de signifiants.

La fonction du désir s'articule autour du complexe de castration où une interdiction de la jouissance totale est marquée. Pourtant, la jouissance de l'Autre est partielle et sous-entendue dans le discours. Le symbole du phallus marque l'interdiction de la jouissance totale qui implique un sacrifice symbolisé par le phallus. Le phallus symbolise la place de la jouissance en tant que partie manquante à l'image désirée. La castration règle le désir d'une jouissance absolue puisqu'il y a un manque. La jouissance de l'Autre n'est *pas-toute*. Elle est une énigme, un mystère, elle est un lieu sans être nécessairement signifiée. La jouissance de l'Autre est un trou *pas-tout* signifié.

La jouissance de l'Autre appartient à la position psychique du féminin. Elle ne peut *pas-tout* se dire dans le langage puisque c'est le lieu du signifiant manquant de l'Autre. Il manque un signifiant à la jouissance de ~~la~~ femme, et un signifiant manquant à l'Autre. L'Autre est le discours de l'inconscient où il y a un signifiant manquant. Dieu est lié non pas à l'Autre, mais au signifiant manquant de l'Autre. Alors la jouissance supplémentaire de la position psychique du féminin occupe un lieu de jouissance qui ne peut être toute dite dans le langage. La jouissance de ~~la~~ femme se ressent, mais ne s'énonce *pas-toute* dans le langage. Si elle tente de se dire, elle revient dans la position phallique.

Quant à la spécificité des femmes au sacré, elle passe par une autre logique qui émane des profondeurs intérieures. Les femmes ne se laissent pas

fixer dans des rituels puisque leur sacré a pour but de briser la structure de l'ordre pour y introduire une nouvelle dynamique, celle des étrangères.

Lieu en soi, le sacré fait occuper une position frontalière de jouissance à la femme, entre le vrai et le faux, le pur et l'impur, l'objectif et le subjectif, etc. Le sacré se manifeste entre autres par la transe, la syncope, l'extase, les hurlements, les sentiments d'enveloppement. La colère extrême, la résistance, l'émerveillement peuvent soulever les toitures et ouvrir une brèche rendant possible la manifestation du sacré et l'émergence d'une autre logique. Les manifestations du sacré chez les femmes, telles qu'elles figurent dans *Le Féminin et le sacré* sont perçues par l'ordre logique comme étant de l'hystérie²⁵⁹. Cela occulte par le fait même l'expérience des femmes puisqu'elles sont ignorées. Et si le cœur du sacré était l'émerveillement devant les différences et la diversité des expériences des femmes?

²⁵⁹ Pas au sens où Lacan l'emploie, mais dans un sens qui cause préjudice aux femmes. L'hystérique est une folle que personne n'écoute et est donc ignorée.

CHAPITRE III

LE LIEU DE LA JOUISSANCE DE LA FEMME : UNE LECTURE DE L'APPROCHE IRIGARAYENNE

L'allégeance silencieuse de l'un(e) garantissant l'auto-suffisance, l'auto-nomie de l'autre, tant que l'interrogation sur ce mutisme comme symptôme — de refoulement, historique — ne s'impose pas. Mais si « l'objet » se mettait à parler? C'est dire aussi à « voir », etc. Quelle désagrégation du « sujet » s'annoncerait par là? Non pas seulement de l'ordre de la schize entre lui et son autre, son alter ego diversement spécifié, ni entre lui et l'Autre, toujours à quelque titre son Autre même s'il ne s'y retrouve pas, s'il en est débordé jusqu'à s'en/s'y barrer pour maintenir à tout le moins la puissance de promouvoir ses formes propres²⁶⁰.

Après avoir fait une recherche bibliographique²⁶¹ conséquente sur Luce Irigaray²⁶², nous avons découvert que cette auteure fait l'objet d'une grande exploration chez les anglophones²⁶³ au même titre que Julia Kristeva. Irigaray

²⁶⁰ Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, p. 167. Dans ce livre il est fascinant de voir comment Irigaray insère un *speculum* à l'intérieur même de la critique du discours philosophique et psychanalytique. Ce *speculum* est en fait une partie du livre servant à faire émerger un féminin qui ne serait pas du même, à *spéculer* sur le *sujet femme*.

²⁶¹ Une bibliographie récente des articles, livres et chapitres de collectifs écrits par et sur Luce Irigaray, en anglais et en français, peut être consultée directement sur le site <http://www.nottingham.ac.uk/modern-languages/Irigaray/french-version.html> (consulté le 10-12-2005).

²⁶² La pensée de l'auteure est utilisée dans plusieurs disciplines. Cf. Mélyny Bisson, « À la rencontre de Luce Irigaray : dialogue international, interculturel et intergénérationnel sur les travaux de Luce Irigaray, 22-24 juin 2001, Leeds, Angleterre », *Dire*, vol. 11, no 2 (avril 2002), pp. 42-44. De plus, elle est internationalement connue pour ses essais, dont le principal enjeu d'aujourd'hui est de définir une culture à deux sujets, masculin et féminin.

²⁶³ Cf. Ellen T. Armour, *Deconstruction, Feminist Theology, and the Problem of Difference: Subverting the Race/Gender Divide*, Chicago, Chicago University Press, 1999. Ellen T. Armour, dans ce livre, pense la différence en utilisant la théorisation derridienne pour lire les travaux d'Irigaray. L'auteure est professeure associée en études religieuses au Collège Rhodes à Memphis au Tennessee. Ce qui revient à l'hypothèse soulevée par François Cusset dans le livre *French Theory*, Paris, La Découverte, 2003, qu'autour des années 1980, la théorisation

est une auteure francophone européenne habitant en France depuis de nombreuses années. Manifestement chez nos voisins anglophones, américains surtout, la réception des idées d'Irigaray, notamment sur le divin féminin, trouve un écho particulier que notre thèse s'efforcera de cerner. En outre, force est de constater qu'Irigaray et Kristeva²⁶⁴ sont souvent réunies dans les études qui les concernent. Mettre en commun leurs idées et leurs conceptualisations²⁶⁵ paraît être une évidence, du moins sur les thèmes de la maternité, du féminin, de la représentation, du religieux et de la différence.

Dans le présent chapitre nous reprendrons en partie seulement les idées d'Irigaray, puisque l'objet d'étude de la thèse est le lieu de la jouissance de la femme comme lieu d'émergence d'un devenir *sujet*²⁶⁶ *femme*. Ce chapitre sera

française investit la pensée américaine à cause d'une transition historique, politique, sociale, intellectuelle vers un *post* identitaire au caractère multiple dont l'universel est souscrit à la critique.

²⁶⁴ Dans son analyse Butler consulte autant Kristeva qu'Irigaray. Cf. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London, Routledge, 1990. Il en va de même pour Grosz, dans Elizabeth Grosz, *Jacques Lacan : a Feminist Introduction*, New York, Routledge, 1990. Voir aussi Sarah Cooper, *Relating to Queer Theory : Rereading Sexual Self-Definition with Irigaray, Kristeva, Wittig and Cixous*, Bern, Peter Lang, 2000. Patricia J. Huntington, *Ecstatic Subjects : Utopia and Recognition : Kristeva, Heidegger, Irigaray*, Albany, State University of New York Press, 1998.

²⁶⁵ Il est à noter qu'Hélène Cixous est également mise à contribution puisqu'il n'est pas rare de retrouver des articles et livres sur les idées de ces trois auteures. Née en Algérie, Hélène Cixous déposa une thèse à Paris sur James Joyce. Romancière, auteure de plusieurs romans et professeure de littérature anglaise à Vincennes, Cixous est influencée par le structuralisme ainsi que la psychanalyse. De plus, elle développe une réflexion sur le féminin et l'émergence de l'écriture au féminin. Voir ces sites pour une biographie et une bibliographie plus complètes: http://fr.wikipedia.org/wiki/H%C3%A9l%C3%A8ne_Cixous#Fiction, http://terresdefemmes.blogs.com/mon_weblog/2005/06/5_juin_1937nais.html (consultés le 02-05-2006).

²⁶⁶ Le sujet est vu ici comme une position du genre féminin devant le savoir ou face à la construction du savoir. Cela rejoint les idées développées dans les *gender studies*, stipulant l'existence de genres littéraires et de théories qui distinguent les genres.

consacré à la lecture du lieu de la jouissance de la femme et de son contexte de création. Irigaray ouvre et interroge le discours lacanien dont elle est elle-même issue. Elle montre que dans le système phallique il n'y a pas de différence sexuelle possible, même si les deux sexes y sont représentés²⁶⁷. D'après cette logique, l'auteure cherche donc un lieu où les femmes peuvent revendiquer leur différence sexuelle sans être ramenées incessamment au même du discours, c'est-à-dire au genre masculin :

Toute théorie du « sujet » aura toujours été appropriée au « masculin ». À s'y assujettir, la femme renonce à son insu à la spécificité de son rapport à l'imaginaire. Se plaçant dans la situation d'être objectivée — en tant que le « féminin » — par le discours. S'y réobjectivant elle-même quand elle prétend s'identifier 'comme' un sujet masculin. Un « sujet » qui se re-chercherait comme « objet » (maternel-féminin) perdu²⁶⁸ ?

Nous présenterons premièrement la pensée d'Irigaray en ce qui a trait particulièrement au contexte de la connaissance sexuellement spécifique. Deuxièmement, nous explorerons l'idée de l'économie du même comme scène des représentations. Troisièmement, nous verrons ce qu'il y a de l'autre côté du

²⁶⁷ À ce propos, Antoinette Fouque dans *Il y a deux sexes*, considère qu'il y a deux sexes et que le discours psychanalytique (de Freud à Lacan) ne respecte pas cette réalité. Il est primordial pour l'auteure que la psychanalyse ménage une place pour la mère dans la maison du père : « Loin de vouloir détruire le corps de la construction freudienne, admirable en ses fondations et en son faite, de la cave au grenier, il s'agirait de le restaurer en certains points, et de l'agrandir de quelques pièces supplémentaires indispensables », Antoinette Fouque, *Il y a deux sexes*, Paris, Gallimard, 1995, p. 89.

²⁶⁸ Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, p. 165.

miroir²⁶⁹, soit le lieu de la jouissance de la femme. Comme ce lieu interroge la question de la représentation divine, nous nous permettrons ensuite d'introduire rapidement la théorisation du devenir femme divine ou bien la possibilité pour les femmes d'avoir un horizon divin. Et pour clore ce chapitre, nous aborderons la spiritualité de la différence sexuelle selon laquelle Irigaray invite à une éthique de la différence sexuelle dans le but de devenir pleinement humain à deux. Toutefois, nous n'entrerons pas dans la catégorisation, même s'il est difficile de ne pas y céder dans cette forme d'écriture académique. Nous ne sommes pas au-dessus de la pensée de l'auteure ni en « de ça »²⁷⁰, mais dans cette *zombre*, entre nos pensées.

3.1. La connaissance sexuellement spécifique

Pour la philosophe et psychanalyste française Luce Irigaray, les connaissances doivent être représentées en dehors des classifications du rationalisme — sans nier l'influence du corps sexuellement spécifique. Dans cette optique, elle essaie de dégager un lieu (entre femmes) dit sexuellement marqué impliquant une autre logique discursive dans un rapport au langage de type féminin afin de faire émerger chez les femmes des représentations de leur corps et de leur univers. Elle crée de nouvelles formes de connaissances

²⁶⁹ « L'autre côté du miroir » est une idée de Luce Irigaray qui sera explicitée plus loin dans ce chapitre.

²⁷⁰ Expression reprise par Irigaray, notamment dans *Sexes et parentés*, Paris, Minuit, 1987.

sexuellement marquées s'inscrivant dans une nouvelle compréhension du corps spécifiquement féminin. En ce sens, le développement d'une méthode liée à l'inscription corporelle et sexuellement spécifique rendu nécessaire par la crise de l'ancien modèle permettrait aux féministes d'élaborer un nouveau mode de représentation féminine.

Le modèle d'Irigaray consiste à analyser les effets de la sexuation du discours sur la différence sexuelle en interrogeant les discours philosophiques²⁷¹ et les discours psychanalytiques régissant l'économie du logos²⁷². À partir des auteurs, tels que Platon, Descartes, Kant, Rousseau, Freud, Nietzsche, Foucault et Lacan, Irigaray propose d'examiner, d'une façon dite sexuellement spécifique, les termes décrivant la femme et sa sexualité, et ce, afin d'en faire ressortir les conséquences profondes sur les représentations de la femme dans l'économie du même²⁷³. Irigaray soutient l'hypothèse selon laquelle la différence sexuelle produit des connaissances sexuellement marquées.

Derrière la neutralité du rationalisme et de l'universalisme pointent les structures patriarcales dominant les connaissances. En ce sens, Irigaray est convaincue que les connaissances sont sexuellement marquées, limitées et

²⁷¹ Selon Irigaray, le discours philosophique est le discours des discours depuis l'époque des Grecs.

²⁷² Selon Irigaray, le logos signifie essentiellement, en grec, la parole.

²⁷³ « L'économie du même » signifie pour l'auteure une structure prenant en compte seulement la pensée, les besoins et les intérêts d'un seul genre, celui de l'homme.

perspectivistes. Ses recherches sont spécifiques, elles ne peuvent être utilisées dans tous les contextes et n'entrent pas dans les normes de division vrai/faux²⁷⁴ que la raison occidentale impose. Irigaray évoque ouvertement sa position politique en sexualisant ses théories. Elle fait de la femme un sujet connaissant qui marque l'investigation et la production des connaissances.

3.1.1 La différence sexuelle

Du point de vue d'Irigaray²⁷⁵, la philosophie occidentale s'articule autour d'un unique sujet, celui de l'homme blanc occidental. Irigaray qualifie clairement la philosophie comme un discours constitutif de tous les autres discours. Le multiple est d'ailleurs soumis à l'un, à l'unique et à la différence :

Les autres n'étaient que des copies de l'idée d'homme, idée potentiellement parfaite, que toutes les copies plus ou moins imparfaites devaient s'efforcer d'égaliser. Ces copies imparfaites n'étaient d'ailleurs pas définies à partir d'elles-mêmes, d'une subjectivité différente donc, mais à partir de la subjectivité idéale et en fonction de leurs manques par rapport à elle : l'âge, le sexe, la race, la culture, etc. Le modèle du sujet restait donc unique et les « autres » représentaient des exemples moins bons et hiérarchisés par rapport au sujet unique²⁷⁶.

²⁷⁴ Classifications dichotomiques des connaissances, le vrai primant sur le faux.

²⁷⁵ Luce Irigaray, « La question de l'autre », dans *De l'Égalité des sexes*, Michel de Manassein (dir.), Paris, CNDP, 1995. Cet article écrit par l'auteure excelle à développer l'articulation de sa théorisation de la différence.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 39.

La différence n'est perçue qu'à partir d'un modèle unique et hiérarchique. À ce sujet, Irigaray mentionne que Simone de Beauvoir²⁷⁷ cherche à faire du sujet féminin un être égal à l'homme, un autre du même et non un autre de la différence :

Si le travail de Simone de Beauvoir sur la dévalorisation de la femme comme « deuxième » dans la culture est en un sens juste, le refus d'envisager la question de la femme comme « autre » représente philosophiquement, et même politiquement, une régression importante. En effet, sa réflexion est historiquement moins avancée que celles de certains philosophes s'interrogeant sur la question des relations possibles entre deux ou plusieurs sujets : philosophes existentialistes, personalistes, ou plus politiques ; elle est en retrait également par rapport aux luttes des femmes pour la reconnaissance d'une identité propre²⁷⁸.

L'autre du même signifie être semblable à l'homme comme genre unique et correspondre à des besoins-désirs²⁷⁹ qui s'articulent autour d'un sujet historiquement masculin. Ce qui empêcherait la possibilité d'une autre

²⁷⁷ Simone de Beauvoir est née à Paris le 9 janvier 1908. Agrégée de philosophie en 1929, elle enseigne à Marseille, Rouen et Paris jusqu'en 1943. Elle publie, en 1949, un essai retentissant sur la condition féminine intitulé *Le Deuxième Sexe*, tome I, Paris, Gallimard, 1949. Son ouvrage prône l'émancipation de la femme possible uniquement par l'acquisition de son indépendance. Le corpus littéraire de Beauvoir comprend de nombreux essais philosophiques et romanesques dont *Les Mandarins* qui reçut en 1954 le prix Goncourt. Décédée le 14 avril 1986, elle laisse la marque d'une pensée liée au courant existentialiste et à Jean-Paul Sartre.

²⁷⁸ Luce Irigaray, « La question de l'autre », p. 40.

²⁷⁹ Comme Irigaray, Cixous voit les femmes comme une représentation des désirs de l'homme dans la répétition de la scène : « Ce n'est pas leur scène, elles ont toujours été confinées à la passivité, à être la domestique du transformateur. D'autre part l'histoire elle-même fait scène, c'est du théâtre. C'est ce que j'ai montré dans *Révolutions pour plus d'un Faust* : on est toujours dans la représentation et quand on demande à la femme de prendre place dans cette représentation, on lui demande, bien sûr, de représenter le désir de l'homme », propos tenus par Hélène Cixous dans Françoise van Rossum-Guyon, *Le Cœur critique : Butor, Simon, Kristeva, Cixous*, p. 208. Cf. Hélène Cixous, *Révolutions pour plus d'un Faust*, Paris, Seuil, 1975.

subjectivité différente de celle de l'homme. Selon le raisonnement d'Irigaray, la question de l'autre est mal posée à l'intérieur de la tradition occidentale puisque l'autre est toujours celui du même et non un autre sujet irréductible. L'auteure propose aux femmes d'être et de devenir un sujet irréductiblement autre du sujet masculin.

En d'autres termes, dans *Speculum de l'autre femme*, Irigaray critique le sujet philosophique, historiquement masculin qui réduit l'autre à un rapport unique. Elle montre que l'autre est toujours celui du même. En ce sens, Simone de Beauvoir se situerait dans le féminisme de l'égalité d'avant mai 68 qui voit en la différence entre les sexes la cause de l'exploitation des femmes. Les critiques d'Irigaray adressées à Freud vont exactement dans ce sens. La théorisation freudienne de la sexualité de la femme est faite en fonction d'une seule sexualité, d'une seule identité :

Certes un peu de lumière s'est faite, mais si la théorie freudienne est machiste, elle l'est par reproduction de l'ordre socioculturel existant : Freud, en ce sens, n'a pas inventé le machisme, il l'a constaté. [...] comme elle [Simone de Beauvoir], il ne reconnaît pas l'autre en tant qu'autre et, sur un mode différent, ils proposent tous les deux de laisser l'homme comme modèle subjectif unique auquel la femme doit s'égaliser. Homme et femme, au moyen de stratégies un peu diverses selon l'un et l'autre, doivent donc devenir semblables. Cet idéal est conforme à celui de la philosophie traditionnelle qui veut un modèle unique de subjectivité, historiquement masculin²⁸⁰.

²⁸⁰ Luce Irigaray, « La question de l'autre », p. 42.

La théorie sur la sexualité de la femme est phallogcentrique, mais elle ne fait que reproduire l'ordre socioculturel existant. Conformément à la philosophie traditionnelle voulant un sujet unique, la femme et l'homme tendent à être semblables. Irigaray veut sortir du modèle universel et unique pour « être deux²⁸¹ ». Non pas pour être deux du même, mais bien être deux avec deux subjectivités différentes sans hiérarchisation. Il s'agit du fondement des bases de la théorisation de la différence sexuelle chez Irigaray.

Les sujets doivent développer leur propre culture dans le respect de leurs différences respectives. « Pour cela, il fallait donc délivrer le sujet féminin du monde de l'homme et admettre ce scandale philosophique : le sujet n'est pas un ni unique²⁸². » Le premier geste éthique est d'affranchir le sujet féminin en critiquant le phallogcentrisme afin que les deux sujets puissent exister comme identité propre. Ce fut la première étape du travail de l'auteure avec *Speculum de l'autre femme* et *Ce sexe qui n'en est pas un*. La deuxième étape²⁸³ consistait à définir les particularités du sujet féminin, entre autres, par l'approche généalogique féminine. Cela consiste à retrouver dans la généalogie

²⁸¹ Titre d'un ouvrage publié en 1997. Luce Irigaray, *Être deux*, Paris, Grasset, 1997.

²⁸² Luce Irigaray, « La question de l'autre », p. 43.

²⁸³ Cf. Luce Irigaray, *Sexes et parentés; Le Temps de la différence : pour une révolution pacifique*, Paris, Librairie Générale française, 1989; *Je, tu, nous et J'aime à toi*, Paris, Grasset, 1992. « Il est question des particularités du monde des femmes, un monde différent de celui de l'homme, dans le rapport au langage, dans le rapport au corps (à l'âge, à la santé, à la beauté et, bien sûr, à la maternité), dans le rapport au travail, dans le rapport à la nature et au monde de la culture », Luce Irigaray, « La question de l'autre », p. 43. Notre thèse se situerait dans la deuxième étape du travail d'Irigaray en tentant de montrer les particularités du féminin dans le rapport au langage.

féminine²⁸⁴, toujours avec l'idée de la réalité à deux, les particularités du langage et des représentations féminines. La troisième étape serait de promouvoir la création de représentation plus près du *sujet femme* tant au niveau spirituel qu'intellectuel.

Comme sujet autonome, la femme se situe par rapport à l'autre et est préoccupée par la dimension de l'altérité dans le devenir subjectif. Selon Irigaray, le goût de l'autre se manifeste dès que la petite fille peut commencer à dialoguer avec les autres. Ainsi, le langage le plus soucieux de l'autre est le langage de la petite fille qui est une caractéristique propre au langage féminin²⁸⁵. Selon l'argumentation d'Irigaray, la fillette perd dès son enfance quelqu'une avec qui dialoguer puisqu'elle baigne dans la culture du sujet unique :

Pourquoi ce goût du dialogue de la part de la petite fille? Sans doute, parce que femme, née femme, avec les propriétés et les qualités de la femme, y compris celle d'engendrer, la petite fille se trouve, dès sa naissance, dans une situation de relation possible à deux sujets [...] Mais ce premier partenaire [la mère], féminin, de dialogue, la fillette va en outre la perdre dans l'apprentissage d'une culture où le sujet est encore et toujours masculin : il, Il, ils, qu'il s'agisse de genre linguistique au sens strict ou de métaphores diverses supposées représenter l'identité humaine et son devenir. Ni la fillette ni l'adolescente ne renoncent pour autant à

²⁸⁴ Pour les besoins de notre thèse, nous traitons de la généalogie féministe comme étant un moyen d'utiliser plusieurs théorisations féminines afin d'articuler des liens entre elles dans le but d'aménager un espace propice (quatrième chapitre) pour l'émergence de représentations langagière, littéraire et spirituelle.

²⁸⁵ Dans *J'aime à toi*, Irigaray énonce les particularités du langage au féminin.

leur relation à l'autre : elles préfèrent presque toujours la relation à l'autre à la relation à l'objet²⁸⁶.

Les femmes cultivent la différence de l'autre sans aliénation dans la relation intersubjective. Les femmes ne doivent pas réduire l'autre à elles, elles doivent respecter la transcendance de l'autre²⁸⁷ irréductible :

L'altérité de l'autre, elle [la femme] l'éprouve sans doute dans l'étrangeté de son comportement, dans la résistance qu'il oppose à ses rêves et à ses volontés. Mais cette transcendance, elle doit la construire dans l'horizontalité même, dans un partage de vie qui respecte absolument l'autre comme autre et au-delà de toutes les intuitions, sensations, expériences, connaissances qu'elle peut en avoir. Son goût du dialogue risque d'aboutir à une réduction de l'autre comme autre si elle ne construit pas la transcendance de l'autre comme tel, son irréductibilité à elle : par fusion, contiguïté, empathie, mime²⁸⁸.

La relation à l'autre, à deux sujets dans une réelle altérité, est une tâche éthique de rencontre de l'autre sans forme de hiérarchisation, ni d'autorité, ni de race, ni de religion, ni de culture. Faire le passage de l'être à deux signifie s'affirmer comme *sujet femme* non aliéné :

Ce passage historique du sujet un et unique à l'existence de deux sujets de valeur et dignité égales me semble une tâche appropriée aux femmes, aux niveaux philosophique et politique. Les femmes, comme je l'ai déjà signalé, sont plus destinées à la relation à deux, et en particulier à la relation à l'autre. Du fait de cette propriété de leur subjectivité, elles peuvent entrouvrir

²⁸⁶ Luce Irigaray, « La question de l'autre », p. 45.

²⁸⁷ Irigaray a développé la transcendance de l'autre dans un rapport dialectique dans *J'aime à toi* particulièrement.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 47.

l'horizon de l'un, du semblable, et même du multiple, pour s'affirmer comme sujet autre, et imposer un deux qui ne soit pas un deuxième²⁸⁹.

3.2. L'économie du même : la scène des représentations

Selon l'argumentation d'Irigaray, le féminin est impossible dans la logique discursive philosophique qui régit tous les autres discours et qui soutient la vérité de toutes les sciences. En effet, la philosophie est un discours qui fait loi, qui détermine l'histoire, c'est le discours des discours. Il conduit même celui de la psychanalyse dont Irigaray ouvrira le modèle pour montrer comment la différence de la femme est interprétée pour être le reflet de l'homme :

La psychanalyse tient sur la sexualité féminine le discours de la vérité. Un discours qui dit le vrai de la logique de la vérité : à savoir que le féminin n'y a lieu qu'à l'intérieur de modèles et de lois édictés par des sujets masculins. Ce qui implique qu'il n'existe pas réellement deux sexes, mais un seul. Une seule pratique et représentation du sexuel. Avec son histoire, ses nécessités, ses revers, ses manques, son/ses négatifs... dont le sexe féminin est le support. Ce modèle, phallique, participe à des valeurs promues par la société et la culture patriarcales, valeurs inscrites dans le corpus philosophique : propriété, production, ordre, forme, unité, visibilité... érection²⁹⁰.

Irigaray interroge la logique, la cohérence de ce discours basé sur le logos philosophique dans une économie du même. Elle ouvre donc les discours

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 47.

²⁹⁰ Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 85.

philosophiques pour interroger la « grammaire » qui permet la reproduction du discours sur la scène des représentations masculines. Selon l'auteure, la scène des représentations masculines est transhistorique. Des lois immuables régissent cette scène dans un ordre cohérent et fermé sur lui-même. Deux personnages habitent cette scène, le même (l'homme) et l'autre du même (la femme). L'autre du même est le reflet des besoins-désirs du même. La femme parlerait en sujet masculin reflétant l'autre du même et non l'autre de la différence. D'après Irigaray, Freud, comme bien d'autres auteurs modernes, ne ferait que répéter le discours concernant les rapports entre les sexes. Il répète la scène des représentations.

Dans un système patriarcal, le discours philosophique régit tous les autres discours dont celui de la psychanalyse par lequel s'inscrivent les théories sur les désirs féminins. Suivant la thèse d'Irigaray, la sexualité féminine a été théorisée, plus particulièrement à l'intérieur de la psychanalyse, à partir d'une logique masculine opposant dichotomiquement virilité et passivité afin d'assurer la priorité d'une seule libido. Elle fait ainsi du sexe féminin un organe incomplet tiraillé par l'absence de ce qui le symbolise : « La femme ne vivrait son désir que comme attente de posséder enfin un équivalent du sexe masculin²⁹¹. » Le phallus garantit la prérogative du père comme signifiant du désir de tout un chacun. Selon l'auteure, la femme supporte un désir qui ne lui

²⁹¹ Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 23.

appartient pas, elle va jusqu'à croire qu'il est le sien. Or, les normes dominantes désignant le désir féminin paraissent étrangères aux femmes qui sortent de la logique du même. Le désir féminin n'a pas le même langage que celui de l'homme. Ce désir de la femme a été ignoré, enterré sous les décombres de l'ordre patriarcal depuis l'époque grecque. La psychanalyse ne fait que présenter des faits sans analyser les déterminations historiques de l'asservissement des femmes :

Mais les déterminations historiques de ce destin vaudraient d'être interrogées. Cela implique que la psychanalyse reconsidère les limites mêmes de son champ théorique et pratique, qu'elle s'impose un détour de l'interprétation du fonds culturel et de l'économie, notamment politique, qui l'ont, à son insu, marquée. Et qu'elle se demande s'il est possible de débattre, régionalement, de la sexualité féminine tant qu'on n'a pas établi quel fut le statut de la femme dans l'économie générale de l'Occident²⁹².

Pourtant la séance donne place aux interprétations. D'après le développement d'Irigaray, Freud justifie physiologiquement que la femme a une fonction sexuelle passive et reproductrice. Il ne remet pas en cause cette économie, il fait de l'indifférence sexuelle une répétition de la scène. Il présente la différence sexuelle en utilisant la fonction du même, dans la logique du logos.

En d'autres termes, la femme joue un rôle qui lui est attribué par les représentations masculines se reflétant dans le miroir à partir des besoins-désirs

²⁹² *Ibid.*, p. 62.

du sujet prédominant. La femme ne s'y retrouve plus à force de porter des représentations qui ne lui appartiennent pas. Soumise, elle n'a accès qu'à un langage de type phallogentrique qui maintient des représentations inadéquates d'elle-même et des autres femmes sur cette scène. Le langage de type masculin rend les femmes muettes sur leurs propres désirs puisqu'elles ne font que mimer ce que leur renvoie le miroir reflétant les besoins-désirs du même. Du point de vue d'Irigaray, la femme énonce un discours fluide, fluctuant, qui n'est pas entendu dans un système fini phallique, d'où son mutisme et son aphasie : « [Les femmes] jacassent, prolifèrent pythiatiquement un mot qui ne signifie que leur aphasie ou leur revers mimétique de votre désir [désir de l'homme]²⁹³. »

Même si elle parle, elle parle des désirs de l'homme, elle n'a pas de langage propre : « L'afemme, zone de silence²⁹⁴. » La femme devient une zone de silence puisqu'elle ne parle que la langue de la domination, il n'y a pas de place pour qu'elle puisse s'exprimer à part celle du silence. Soumise à un langage, elle mime et s'exile de plus en plus dans le mutisme. Irigaray donne comme exemple la mécanique des fluides comme réalité physique résistant à une logique symbolique fermée. De la même manière que sur la scène des représentations masculines, ce système discursif est un tout solide fermé sur lui-

²⁹³ Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 111.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 111.

même dont la variable de l'universel est utilisée comme principe de constance afin de rationaliser la syntaxe.

Dans une telle logique solide, les fluides ne sont pas reconnus dans leur identité. Ils se transforment en solides en adoptant une syntaxe qui ne leur appartient pas. Dans cette optique, le mécanisme de transformation des fluides en solides opère un passage vers la rationalité. Étant donné que le système fermé fait abstraction du temps afin de maintenir un équilibre dans la répétition, la logique des fluides et leur résistance aux solides sont perpétuellement et historiquement méconnus de la science psychanalytique. Dans cette perspective comme dans celle de la scène des représentations, il n'y a pas de place pour la différence sexuelle, puisque la femme a été reléguée dans l'oubli historique et que ses désirs sont restés muets.

3.3. De l'autre côté de miroir

Manifestement, l'élaboration de la théorie sur la sexualité féminine dans une économie phallique fait foi de vérité. Suivant le développement d'Irigaray, le devenir freudien d'une femme normalement constituée serait de représenter le masculin afin de perpétuer l'économie du même. Depuis des siècles, le discours philosophique ordonne la réalité, il détermine l'orientation de la psychanalyse et les connaissances qui en découlent. Les désirs féminins sont soumis à une logique de langage prédéterminé dans un ordre cohérent et fermé.

La femme serait inscrite dans l'ordre du discours mais sous la bannière du manque. En psychanalyse, le manque serait la cause du désir, cela reviendrait à créer, selon Irigaray, une sorte de théologie négative. D'après la lecture d'Irigaray, la jouissance féminine serait sans intérêt pour la psychanalyse puisqu'elle se prêterait au questionnement de la logique phallique :

Car l'homme est en position de re-marquer l'écart, l'écartement, où elle se retrou(v)e, mais l'emprise du « sujet » dans l'autarcie de sa métaphorique fait que cette intervention (n') a lieu (qu') à côté de cette contiguïté où elle se contient, se retient, dans sa jouissance, la déportant de son cours dans l'articulation à un *tout un* phallique : ce qui fonctionnera désormais comme *trou*²⁹⁵.

Le manque comme cause du désir assure le mutisme sur la jouissance de la femme²⁹⁶. Elle ne peut être sujet à part entière, elle ne doit pas prendre la parole sur sa jouissance ni sur son désir, elle doit être absente pour assurer la logique phallique. La théorie de la sexuation est construite à l'intérieur de la logique

²⁹⁵ Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, p. 287.

²⁹⁶ Irigaray donne comme exemple la statue de sainte Thérèse du Bernin à la Chapelle Cornaro à Rome décrite par Jacques Lacan dans *Encore*, p. 70. Une représentation de cette statue sert justement de page couverture au *Séminaire*.



patriarcale, appliquant ces lois dites universelles et refusant de prendre en compte l'histoire et ses déterminations. Ainsi, la jouissance se rapporte au même²⁹⁷. Il s'agirait d'une jouissance narcissique dominante qui perpétue la logique du logos déterminant tous les autres discours.

3.3.1 Le lieu de la jouissance de la femme

Selon le raisonnement d'Irigaray, il est impossible de signifier le féminin dans le système patriarcal, car ce qui fait signe est toujours ramené à son contre-pouvoir dans une représentation du même discursif. Celui-ci écrit sur la jouissance de la femme qui est en fait son plus grand danger. En effet, ce danger tient du fait que le même discursif pointe un ailleurs qui interroge un lieu où le langage n'a plus la même logique²⁹⁸. Du point de vue d'Irigaray, la psychanalyse parle d'un lieu de la jouissance de la femme en ne sachant pas vraiment de quoi il s'agit puisque ce lieu soutient une autre logique qui est dysfonctionnelle dans le système discursif phallique. Ainsi, cette structure est remise en cause.

²⁹⁷ Dans le même ordre d'idée, Armour constate que la jouissance n'a pas de lieu dans la structure du même : « Her desire to be the object of his desire serves to get his desire going. The question or possibility of her *jouissance* has no place within the phallographic sexual economy », Ellen T. Armour, *Deconstruction, Feminist Theology, and the Problem of Difference : Subverting the Race/Gender Divide*, p. 177.

²⁹⁸ Il semble très pertinent de voir déjà quelque lien avec la théorisation sémiotique de Kristeva.

Irigaray propose aux femmes de traverser le miroir afin d'avoir accès à un espace féminin appelé le lieu de la jouissance de la femme²⁹⁹. Sans toutefois créer une nouvelle théorie de la femme, l'auteure aménage un espace féminin qui ne sépare pas l'empirique de la transcendance³⁰⁰, c'est-à-dire que la subjectivité et l'objectivité peuvent cohabiter au même titre que la passion et la raison. La différence sexuelle telle que nous la voyons aujourd'hui s'organise dans l'économie du même par la domination discursive de l'ordre philosophique. Il s'agit de questionner cet ordre afin de créer un lieu féminin dans la différence sexuelle, non un « gynécocentrisme réfléchi ». En ce sens, la femme peut s'introduire délibérément dans cette logique phallique par le « mimétisme³⁰¹ » afin de « retrouver le lieu de son exploitation³⁰² ». Elle peut, d'ailleurs, traverser le miroir — qui se trouve sur la scène des représentations — afin de retrouver le lieu de sa jouissance. Non pas une représentation du désir phallique mais bien un lieu de transcendance et « d'auto-affection ».

La femme est épuisée d'être cet autre du même depuis des siècles. Elle aime cette une — celle qui reproduit — et cette autre — celle qui émane de ses

²⁹⁹ Hélène Cixous invite les femmes à l'écriture afin d'éviter la répétition historique et trouver un nouveau lieu féminin : « S'il y a un lieu qui n'est pas obligé de reproduire le système. S'il y a un ailleurs qui peut échapper à la répétition infernale. C'est là où ça s'écrit, où ça invente de nouveaux mondes », Hélène Cixous, Madeleine Gagnon et Annie Leclerc, *La Venue à l'écriture*, Paris, Union générale d'éditions, 1977, p. 21.

³⁰⁰ Qui n'a pas une fonctionnalité binaire.

³⁰¹ Position politique stratégique par laquelle les femmes prennent conscience de leur aliénation dans cet ordre logique du même pour ensuite traverser le miroir afin de s'affranchir.

³⁰² Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 74.

propres désirs. Elle est en mouvement, elle parle fluide, car elle n'est pas fondée sur du solide. Quand elle se dit, elle n'est déjà plus, elle ne statue pas sur elle-même sauf du côté des solides : « Jamais ouvertes ou fermées sur une vérité³⁰³. » « Elle n'est ni une ni deux³⁰⁴ », elle est indéfinissable. « Elle est indéfiniment autre en elle-même³⁰⁵. » Elle n'aborde pas la vie dans la logique de la raison, elle est déjà autre chose. Sa parole n'est pas sclérosée, elle n'est déjà plus. Elle a une logique à elle « qui dérouté la linéarité d'un projet³⁰⁶ ». Elle est l'autre de la différence puisque l'autre est proche, non propre (propriété), elle ne peut pas se l'approprier ni le connaître.

De plus, Irigaray emploie le nom d'Alice en référence au célèbre conte de Lewis Carroll afin de présenter la traversée du miroir montrant Alice qui ne peut échapper à la réduction de ses désirs dans une économie du même. Muette et paralysée, il lui est impossible de vivre sans se conformer à l'autre qui est même. Qui est « elle » ?, qui est « je » ?, s'interroge Alice. Elle trouve un lieu où l'investigation masculine ne règne pas. Elle va de l'autre côté du miroir, « au pays des merveilles », lieu de la jouissance féminine où les désirs sont les siens et non pas des représentations masculines :

À force de passer sans cesse de l'autre côté, d'être toujours outre, parce que de ce côté-ci de l'écran de leurs projections [projections masculines], sur ce plan

³⁰³ *Ibid.*, p. 216.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 26.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 28.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 29.

de leurs représentations, je ne peux pas vivre. Toutes ces images, ces discours, ces phantasmes, me paralysent, me figent. Me glacent. Transie, y compris par leur admiration, leurs louanges, ce qu'ils appellent leur « amour ». Écoutez-les parler d'Alice : ma mère, Eugène, Lucien, Gladys... Vous avez entendu qu'ils me départagent, au mieux de leurs intérêts. Je ne me connais donc aucun « moi », ou alors la multitude des « moi » appropriés par eux, pour eux, en fonction de leur besoins, ou désirs. Or celui-ci ne dit pas ce qu'il veut — de moi. Je suis toute perdue. En fait, je l'ai toujours été, mais je ne le sentais pas. Occupée à me conformer à leurs envies. Mais plus qu'à demi absente. De l'autre côté³⁰⁷.

3.3.2 *Les enjeux de libération*

Toujours, selon Irigaray, il n'y a pas un mais des mouvements de libération féministes qui permettent un espace entre femmes. Ce lieu de la jouissance de la femme permet de prendre conscience de l'oppression personnelle et partagée :

Comme je l'ai déjà indiqué, de retraverser l'imaginaire masculin, d'interpréter comment il nous a réduites au silence, au mutisme, ou au mimétisme, et je tente, à partir de là et en même temps, de (re)trouver un espace possible pour l'imaginaire féminin. Mais ce n'est évidemment pas un travail simplement « individuel ». Une longue histoire a mis toutes les femmes dans la même condition sexuelle, sociale, culturelle. Quelles que soient les inégalités existant entre les femmes, elles subissent toutes, même sans s'en rendre compte clairement, la même oppression, la même exploitation de leur corps, la même négation de leur désir. C'est

³⁰⁷ Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 16.

pourquoi il est très important que les femmes puissent se réunir, et se réunir « entre elles »³⁰⁸.

Il s'agit de politiser leur expérience dans un lieu, entre elles, afin de faire advenir leur imaginaire féminin. Établir un discours véridique sur le féminin ou simplement vouloir être l'égale de l'homme revient à dire la même chose que le discours établi. Par contre, les mouvements de femmes revendiquant l'égalité des droits économiques, sociaux, politiques tout en restant dans l'ordre phallogentrique visent subtilement à faire de la femme un homme en devenir. Il ne s'agit pas de renoncer à l'égalité mais de conjuguer égalité et différence.

Certains groupes féministes se situent hors du système — de l'autre côté du miroir — afin de disposer d'un lieu propice à la formulation de leur désir non déterminé par la société patriarcale. Selon Irigaray, le « parler-femme » — langage féminin — et l'écriture au féminin sont nécessaires afin de faire advenir les désirs féminins à l'intérieur de groupes non mixtes puisque le langage dominant est très puissant :

Si nous continuons à parler le même, si nous parlons comme se parlent les hommes depuis des siècles, comme on nous a appris à parler, nous nous manquerons. Encore... Les mots passeront à travers nos corps, par-dessus nos têtes, pour aller se perdre, nous perdre³⁰⁹.

L'écriture demeure liée à l'économie du sexe qui la domine et la syntaxe, au monopole du discours. Un style féminin ne ferait pas partie de la logique du

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 159.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 205.

logos, du nom propre et de ses attributs. Elle ne serait pas tributaire d'un mode d'appropriation, car elle mettrait plutôt en jeu le proche et « l'auto-affection » de la femme. L'auto-affection de la femme dans la logique du même ne se produit que par et pour le masculin dans une mascarade correspondant au désir de l'homme. Le discours sexué peut ouvrir sur un autre rapport à la transcendance — comme lieu — qui ne se détermine pas dans un système dichotomique, car ce rapport n'est « ni simplement subjectif, ni simplement objectif, pas univoquement centré ni décentré, ni unique ni pluriel, mais comme lieu jusqu'à présent toujours réduit dans une ek-stase de ce que j'appellerais : la copule »³¹⁰.

Un lieu de la transcendance sexuellement spécifique implique une autre logique discursive dans un autre rapport au langage de type féminin permettant d'interpréter la logique du miroir du « spéculatif historique », comme le dit Irigaray, afin de transformer la logique du même — enjeu politique de la libération des femmes — par le biais de la culture et du langage :

Ce lieu ne peut avoir lieu que si une « spécificité » est reconnue au féminin dans son rapport au langage. Ce qui implique une autre « logique » que celle qu'impose la cohérence discursive. Cette autre « logique », j'ai tenté de la pratiquer dans l'écriture de *Speculum*³¹¹ [...]

³¹⁰ *Ibid.*, p. 149.

³¹¹ *Ibid.*, p. 149.

Dans cette optique, détruire l'organisation du miroir, qui reflète le même³¹², en faisant du mimétisme et de la réflexion consciente permet le processus d'ironie autour du même pour démontrer que la femme existe ailleurs que dans l'autre du même. Il s'agit de freiner la production univoque de connaissances dans l'économie du logos où le féminin est prédéterminé par le manque.

« Comment, donc, essayer de définir encore le travail du langage qui laisserait lieu au féminin³¹³? » Le style de l'écriture de la femme est fluide, il n'est pas uni, il a une fonction de résistance qui disloque la logique du langage phallique :

Ce « style », ou « écriture », de la femme met plutôt feu aux mots fétiches, aux termes propres, aux formes bien construites. Ce « style » ne privilégie pas le regard mais rend toute figure à sa naissance, aussi *tactile*. Elle s'y re-touche sans jamais y constituer, s'y constituer en quelque unité. La simultanée serait son propre. Un propre qui ne s'arrête jamais dans la possible identité à soi d'aucune forme. Toujours *fluide*, sans oublier les caractères difficilement idéalisables de ceux-ci : ces frottements entre deux infiniment voisins qui font dynamique. Son « style » résiste à, et fait exploser, toute forme, figure, idée, concept, solidement établis. Ce qui n'est pas dire que son style n'est rien, comme le laisse croire une discursivité qui ne peut le penser. Mais son « style » ne peut se soutenir comme thèse, ne peut faire l'objet d'une position³¹⁴.

Le travail du langage a comme but de disloquer le phallogocentrisme afin que le langage retrouve sa spécificité sexuelle. En ce sens, le masculin pourrait

³¹² Irigaray suggère l'idée de faire la noce avec la philosophie.

³¹³ Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 77.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 76.

se réappropriier son langage³¹⁵, permettant de faire place à la « possibilité pour un langage autre »³¹⁶.

Ce travail du langage tenterait ainsi de déjouer toute manipulation du discours qui laisserait, aussi, celui-ci intact. Non, forcément, dans l'énoncé, mais dans ses *présupposés auto-logiques*. Sa fonction serait donc de *désancrer le phallogentrisme, le phallogentrisme*, pour rendre le masculin à son langage, laissant la possibilité d'un langage autre. Ce qui veut dire que le masculin ne serait plus « tout ». Ne pourrait plus, à lui seul, définir, circonvenir, circonscrire la, les propriétés du/de tout³¹⁷.

Selon la lecture d'Irigaray, la voie freudienne prétendrait que la fille doit obligatoirement haïr sa mère pour entrer dans le complexe d'Œdipe, et ce, sans être capable de régler ses rapports avec la mère. Irigaray souligne qu'une syntaxe autre, de l'autre côté du miroir³¹⁸, pourrait intervenir afin de repenser l'articulation du rapport entre la fille et la mère.

L'autre côté du miroir offre une multitude de possibilités à la femme afin de transformer le système patriarcal, de repenser les rapports entre les femmes et de faire advenir les femmes dans leurs propres désirs. Cependant, Irigaray fait remarquer que le féminin ne peut renverser le pouvoir phallique,

³¹⁵ Un langage masculin n'émanant pas nécessairement de la logique discursive du même.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 77.

³¹⁷ *Ibid.*, p.77.

³¹⁸ À l'évidence, cet autre côté du miroir se trouve encore sur la scène des représentations. Il ne s'agit peut-être pas d'un autre langage mais plutôt d'une autre forme d'expression. Comment les femmes pourront-elles se sortir du phallogentrisme? Il se trouve à la fois dans la structure même du langage (voire de l'inconscient) et dans l'ordre logique social. Aucune des théorisations féministes à partir du féminin n'est parfaite ni ne fonctionne adéquatement. Elle cerne néanmoins le problème. Serons-nous dans l'obligation de bombarder le phallogentrisme de tous les côtés?

car si c'était le cas, la femme demeurerait prisonnière de cette même logique. Cependant, les deux pouvoirs pourraient cohabiter en ayant comme désir l'autre de la différence au lieu de l'autre du même.

3.4. Le devenir femme divine

L'idée du rapport à la transcendance chez la femme pour Irigaray s'est développée vers le milieu des années 1980. L'auteure présente le rapport à la transcendance permettant de devenir femme divine. La femme est appelée à devenir femme divine de l'autre côté du miroir, ce lieu de la transcendance où la jouissance de la femme est représentée en fonction de ses propres repères. N'être pas étrangère à elle-même³¹⁹, ne pas être en exil, malgré l'histoire, voilà ce qu'est devenir femme divine selon Irigaray.

3.4.1 L'horizon divin masculin

Depuis des siècles, entres autres dans le christianisme³²⁰, le Dieu de l'homme représente uniquement les besoins-désirs masculins. Les femmes n'ont pas de divinité propre associée à leur image, à leur genre sexué. Dieu permet à l'homme de se définir dans son genre, « à se situer comme fini par

³¹⁹ Ceci est également une des préoccupations de Kristeva.

³²⁰ Ici, Irigaray ne fait nullement allusion aux valeurs bouddhistes, dont elle s'inspirera plus tard dans son approche de la transcendance.

rapport à l'infini »³²¹. D'après Irigaray, Dieu est pour l'homme une clôture sur l'infini dont le sujet est le même. Selon elle, l'homme créa un Dieu mâle unique: « Dieu est le miroir de l'homme³²². » Par conséquent, l'homme a comme incarnation, du divin en soi et comme horizon, Jésus le Fils de Dieu.

Irigaray estime que le devenir de la femme est compromis par le fait que celle-ci n'a d'autre choix que d'advenir par l'homme puisqu'elle a comme horizon l'image de l'homme. Assujettie à son devenir, la femme est un homme en devenir, car l'incarnation du divin en soi est liée à un Dieu-homme :

Mais les femmes n'auraient pas de Dieu pour sublimer leur hystérie, si ce n'est la maternité du Dieu rédempteur. Pourquoi n'auraient-elles pas de Dieu leur permettant d'accomplir leur genre³²³?

Dans cette logique, la femme doit être mère d'un enfant mâle de préférence afin de devenir divine comme l'homme par le fils. La mère est la réalisation ultime de l'épanouissement de la femme puisqu'elle a, de cette manière, accès à l'infini par l'incarnation du Fils de Dieu en son enfant. Les femmes, selon Irigaray, n'auraient d'autre choix que d'enfanter le rédempteur de leur propre vie. L'incarnation du divin en soi passe par le fils et les femmes en sont les assistantes puisqu'elles n'ont pas de Dieu pour accomplir leur genre. La femme

³²¹ Luce Irigaray, *Sexes et parentés*, p. 73.

³²² Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, traduction française de Jean-Pierre Ossier, Paris, Maspero, 1982, p. 187. Ludwig Feuerbach (1804-1872) était philosophe, humaniste et sociologue allemand. Il a étudié la théologie à Heidelberg, puis la philosophie à Berlin où il est devenu un disciple de Hegel. La pensée de Feuerbach influença notamment Karl Marx. L'œuvre majeure de l'auteur fut *L'Essence du christianisme*. Dieu représente une illusion dans laquelle l'homme projetterait ses besoins et ses désirs de perfection.

³²³ Luce Irigaray, *Sexes et parentés*, p. 83.

n'a pas de nature propre hormis celle du mime, du transfert et du semblant : « Es-tu vierge?, es-tu mariée?, qui est ton mari³²⁴? » Ce sont des questions qui situent la fonction sociale de la femme et non une autoreprésentation féminine. Par conséquent, ne pas avoir de divinité féminine revient à dire que les femmes restent soumises aux paramètres masculins qui régissent, entre autres, la famille et la spiritualité.

3.4.2 Le devenir spirituel

D'après le développement d'Irigaray, Jésus Fils de Dieu ne convient pas comme modèle d'incarnation du divin en soi pour les femmes. Elles doivent avoir accès à un Dieu sexuellement marqué pour atteindre l'infini du devenir en communiant entre elles et non en se divisant et en se déchirant les unes les autres. Dans le système patriarcal, la femme n'a pas de figure d'idéal, elle n'a que celui imposé par l'homme et non un Dieu féminin qui l'ouvrirait à la transcendance et à l'accomplissement du divin en soi. Irigaray remarque qu'il y a là une absence d'un Dieu, signifié par le port de masques, tels que les critères de beauté imposés³²⁵, notamment aux femmes occidentales. Il manque à la femme un Dieu à partager³²⁶, un devenir incarné. Un Dieu s'incarnant au

³²⁴ *Ibid.*, p. 85.

³²⁵ La minceur, le maquillage, la mode vestimentaire, etc.

³²⁶ Voir Denise Couture, « Réception du divin féminin de Luce Irigaray en Amérique du Nord : point de vue québécois », *Religiologiques*, no 21 (printemps 2000), pp. 83-100.

féminin permettrait à la mère, à la femme et à la fille de se voir à travers le divin afin de s'accomplir :

Il nous manque, nous sexuées selon notre genre, un Dieu à partager, un verbe à partager et à devenir. Définies comme substance-mère, souvent obscure, voire occulte, du verbe des hommes, il nous manque notre sujet, notre substantif, notre verbe, nos prédicats : notre phrase élémentaire, notre rythme de base, notre identité morphologique, notre incarnation générique, notre généalogie³²⁷.

De l'autre côté du miroir, dans ce lieu où le rapport à la transcendance est véritablement possible pour la femme, elle peut avoir une ou des divinités sexuellement marquées afin d'atteindre l'infini du devenir sur une route non fixe, voire fluide. La dynamique du devenir est un mouvement pas nécessairement linéaire. Cette spiritualité du devenir pointe vers un horizon divin représentant l'accomplissement du genre.

Irigaray définit le devenir comme l'accomplissement de la plénitude de l'être, sans qu'il soit achevé. De ce côté, la femme peut s'accomplir et avoir un modèle d'incarnation du divin en soi adapté³²⁸ à son genre sexué. Dieu au féminin dans un lieu de femmes permet la liberté de se définir dans une logique qui n'émane pas des structures patriarcales. Devenir femme divine, c'est refuser d'être défini par une culture patriarcale. Les femmes peuvent participer à la créativité divine parce qu'elles ont un horizon. Dans cette dynamique du

³²⁷ Luce Irigaray, *Sexes et parentés*, p. 83.

³²⁸ Sans toutefois négliger la part de mystère qui permet le renouvellement de son être.

devenir, « elles deviennent des personnes à part entière et prennent le risque de nommer Dieu à leur façon, avec ce que cela comporte de limite et de vérité³²⁹ ». La dynamique du devenir consiste à faire l'expérience de la transcendance. La spiritualité du devenir implique de ne plus être étrangère à soi et de s'accomplir dans son genre, non dans sa totalité parce que le mystère marque la limite de la différence sexuelle mais avec un ou des modèles d'incarnation divine. Selon Irigaray, il y a un mystère à l'intérieur même de la différence sexuelle.

L'auteure souligne également que le rapport mère-fille pourraient changer puisque dans l'économie du même, la mère et la fille doivent obligatoirement se haïr afin de promouvoir cette structure³³⁰. D'après l'argumentation de l'auteure, chaque genre a un rapport différent à la spiritualité et doit tenir compte de toutes les dimensions de l'existence femme en unissant l'esprit et le corps. Le religieux signifie être lié aux autres, à la nature et au monde. Irigaray interpelle en présentant l'autre qui interroge, qui nous repositionne continuellement et qui résiste à une appropriation totale par l'un ou par l'autre sexe. L'autre de la différence est un mystère, d'où cette conceptualisation spirituelle de la différence sexuelle, dans le respect de l'existence autre que le même. Irigaray tente de comprendre l'autre de la

³²⁹ Denise Couture et Marie-Andrée Roy, « Dire Dieue : dialogue interdisciplinaire sur des pratiques discursives de féminisation du mot Dieu en contexte québécois », dans *Dire Dieu aujourd'hui*, Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), Montréal, Fides, 1994, p. 139.

³³⁰ Selon la thèse d'Irigaray, la mère et la fille sont en compétition dans la structure phallique afin de posséder le pouvoir par le miroitement de leur qualité ou de leur plus-value en tant qu'objet qui répond au besoin-désir de l'homme.

différence et son rapport à la transcendance. Comme le dit si bien Irigaray : « Changer c'est risquer, qui ne change pas va contre la nature, qui elle, demande la différence³³¹. »

3.4.3 *La spiritualité féminine*

Les femmes doivent être capables de découvrir une voie spirituelle qui leur est propre. De vivre une théologie de l'incarnation et non une théologie chrétienne traditionnelle qui ne permet pas aux femmes d'être responsables, libres et d'exprimer leurs propres paroles. Les femmes sont appelées à développer « une intériorité spirituelle propre³³² » afin d'entrer en relation avec l'autre d'une manière respectueuse et responsable. Affirmer son identité de femme, s'épanouir dans sa spécificité et découvrir des voies spirituelles propres sont des tâches spirituelles pour Irigaray.

Les femmes ne doivent pas renoncer à un devenir spirituel qui leur est propre et non imposé. Un retour à soi, un respect de son identité et des autres femmes sont des éléments qui peuvent être perçus comme des péchés féminins. Toujours d'après Irigaray, le non-respect de son rapport à soi comme femme

³³¹ Expression employée par Luce Irigaray dans le cadre du programme annuel des conférences et des congrès du Centre d'analyse culturelle, de théorisation et d'histoire de l'Université de Leeds, Angleterre, qui se sont tenus du 22 au 24 juin 2001. Le colloque avait pour titre : « Dialogue international, interculturel et intergénérationnel sur les travaux de Luce Irigaray. »

³³² Luce Irigaray, « La rédemption des femmes », *Le Souffle des femmes*, Paris, ACGF, 1996, p. 188.

serait une faute. Le respect et la célébration de la nature font partie des traditions spirituelles féminines.

Le langage comme les images doivent véhiculer un respect de soi et de l'autre. Choisir des images de femmes divines ou positives aide à un retour sur soi, donne un horizon aux possibilités d'être une femme en respect avec elle-même et les autres. « Ces images peuvent aider à l'élaboration des relations entre mères et filles, naturelles et spirituelles³³³. » Respecter l'autre genre, c'est de ne pas réduire l'autre à soi, mais bien s'assister dans un devenir spirituel tout en respectant les différences. Il en va de même pour l'autre femme, sa particularité et son histoire doivent être respectés.

Selon le développement de la pensée d'Irigaray, être née fille est une grâce puisque les femmes peuvent engendrer en elles la différence. Elle note que la fille naît déjà en dialogue avec sa mère, qu'elle cultive « le langage de l'intersubjectivité et de la relation entre les sujets »³³⁴. Le rapport à la parole pour la fille est naturellement un rapport de dialogue :

La virginité serait le nom du retour à soi du féminin, de l'intériorité spirituelle de la femme, capable de se garder femme et de devenir de plus en plus femme malgré une culture au masculin, l'attrait pour l'homme, les marques de la maternité en elle et la force de l'amour maternel³³⁵.

³³³ *Ibid.*, p. 198.

³³⁴ *Ibid.*, p. 202.

³³⁵ *Ibid.*, p. 204.

Il s'agit d'avoir une demeure intérieure au soi féminin pour entrer dans un devenir spirituel et cultiver une spiritualité féminine.

3.5. La spiritualité de la différence sexuelle

L'identité ne peut être ramenée à l'aspect biologique, selon Irigaray. L'homme et la femme ont une subjectivité différente ainsi qu'une attitude relationnelle différente et spécifique. La spiritualité de la différence sexuelle convie à ne pas survaloriser ni à dévaloriser la nature. Cette spiritualité veut ancrer la transcendance dans le monde naturel, articuler les deux ensemble, tout en sortant du même. Le geste éthique premier de la femme est de laisser l'autre exister, transcendant à soi (irréductiblement autre).

3.5.1 Le devenir spirituel pleinement humain

Le devenir spirituel patriarcal a comme horizon un unique absolu dont les lois morales (ne pas tuer, ne pas voler, etc.), ou dites divines dictées par le Dieu-Père, régissent les consciences religieuses masculines. Dans ce système spirituel, les hommes ont la possibilité d'atteindre ce modèle divin et universel, tandis que la destinée spirituelle des femmes reste dans une impossibilité.

Le devenir spirituel humain est lié à « un devenir de la relation à l'autre en tant qu'autre »³³⁶. Le devenir spirituel est individuel, mais il n'est possible qu'avec la relation à l'autre sans singularisation ni appropriation. Il s'agit d'un devenir collectif qui n'évince pas les différences et ne dogmatise pas les vérités. La règle de relation est la différence, la plus universelle étant la différence sexuelle. Chacun a un devenir qui lui est propre avec son absolu qui ne peut pas être celui d'un autre. Le devenir s'accomplit dans la relation à l'autre en tant qu'autre qui interroge, qui modifie et qui féconde notre devenir.

3.5.2 *L'éthique de la différence*

D'après le raisonnement d'Irigaray, une éthique qui tient compte de l'autre en tant qu'autre et des différences remplacera la morale universelle. De la loi écrite, l'individu passe à un lieu intérieur qui lui permet d'accueillir l'autre dans ses différences et d'entrer en relation spirituelle avec le respect des spécificités de l'autre. Cette éthique permet de ne pas tuer ni soi ni l'autre :

L'autre, — *De l'autre femme*, sous-titre de *Speculum* — doit être entendu comme un substantif. Celui-ci est supposé désigner en français, mais également dans d'autres langues, tels l'italien et l'anglais, l'homme et la femme. Dans ce sous-titre, j'ai voulu indiquer que l'autre n'est, en fait, pas neutre, ni grammaticalement, ni sémantiquement, et qu'il n'est pas ou plus possible d'utiliser indifféremment la même parole pour le masculin et le féminin. Or cette pratique est courante en

³³⁶ Luce Irigaray, « Tâches spirituelles pour notre temps », *Religiologiques*, no 21 (printemps 2000), p. 19.

philosophie, en religion, en politique. On y parle de l'existence de l'autre, de l'amour de l'autre, du souci de l'autre, etc., sans se poser la question de qui ou quoi représente cet autre. Ce manque de définition de l'altérité de l'autre a paralysé la pensée, y compris la méthode dialectique, dans un rêve idéaliste approprié à un seul sujet (masculin), dans le leurre d'un absolu unique, et a laissé la religion et la politique dans un empirisme qui manque fondamentalement d'éthique en ce qui concerne le respect entre les personnes. En effet, si l'autre n'est pas défini dans la réalité effective, il n'est qu'un autre moi, pas un réel autrui ; il peut alors être ou *plus* ou *moins* que moi, il peut avoir *plus* ou *moins* que moi. Ainsi il peut représenter le /ma grandeur ou perfection absolues, l'Autre : Dieu, Maître, logos ; il peut désigner le plus petit ou le plus démuné : l'enfant, le malade, le pauvre, l'étranger ; il peut nommer celui que je crois mon égal. Il n'y a pas là vraiment de l'autre mais du même : plus petit, plus grand, égal à moi³³⁷.

Les femmes sont plus aptes à l'éthique de la différence, car elles sont amenées à respecter la vie de l'autre par la maternité. La femme engendre l'autre en elle, elle accueille l'autre en soi dans l'amour pour que l'autre ait sa propre vie. L'intention n'est pas de rejoindre des stéréotypes historiques — tels l'homme est un être de culture et la femme un être lié à la nature — qui brisent le devenir spirituel de l'homme et de la femme, mais plutôt de faire se rencontrer spirituellement la différence des parents afin de cultiver l'énergie spirituelle. L'autre est transcendant à soi, c'est-à-dire qu'il est impossible de le connaître dans sa totalité, il ne peut être défini par l'autre sans le réduire à soi-même. L'éthique de la différence dans la relation à l'autre vise à garder une

³³⁷ Luce Irigaray, *J'aime à toi*, pp. 103-104.

part de mystère. À ne pas vouloir tout coder, tout comprendre, tout contrôler, mais se laisser surprendre. Il s'agit de créer un espace en nous qui accueille le mystère et de renoncer à posséder l'autre. Ainsi, cette nouvelle rationalité nous amène à développer une culture de la relation à l'autre.

Pour conclure, Grosz situe Irigaray dans le deuxième groupe féministe qui tente de sexualiser les concepts à partir d'une autre logique discursive qui ne découle pas de l'ordre de la raison. De ce fait, Irigaray commence son œuvre considérable avec *Speculum de l'autre femme* en développant une critique de la psychanalyse freudienne où le seul lieu possible pour la femme est celui du refoulé. Inventés par et pour des hommes, les désirs féminins n'y sont qu'un support à l'accomplissement des besoins masculins. L'imaginaire féminin est exclu d'une telle structure. Le système patriarcal est une logique fermée définissant le tout et ne permettant pas de reconnaître la différence sexuelle. Irigaray dégage un lieu possible, le lieu de la jouissance de la femme, où l'imaginaire féminin ne serait pas régi par des normes discursives patriarcales. Elle tente donc d'ouvrir des avenues de l'autre côté du miroir afin de faire advenir la femme dans ses propres désirs et dans son propre rapport à la transcendance.

Ainsi, elle pourra advenir dans l'infini du devenir. Les femmes pourront faire l'expérience de l'existence et trouver leur identité tout en ayant des

aspirations divines, voire des horizons divins. L'autre étant différent, il ne reflète en rien les besoins-désirs d'un même sexe. Devenir pleinement femme reste encore à construire pour Irigaray :

Cette marge de liberté et de puissance qui nous autorise à grandir encore, à nous affirmer et à nous épanouir chacune et en communauté, seul un Dieu féminin peut nous la ménager et nous la garder. Telle notre autre encore à actualiser, notre en de ça et au-delà de vie, de forces, d'imagination, de création, notre possibilité d'un présent et d'un avenir³³⁸.

Le lieu de la jouissance de la femme permet à la femme la réappropriation de son propre langage, de ses propres représentations spirituelles afin de s'accomplir dans son genre. Le développement de la pensée d'Irigaray en ce qui a trait au lieu de la jouissance de la femme nous permettra de cerner³³⁹ l'éthique du devenir *sujet femme sacré*. Nous laisserons une trace en créant une éthique qui prend racine dans ce lieu d'où parler, le lieu de la jouissance de la femme qui, sans être absolu, fait advenir la femme comme sujet connaissant, comme sujet en devenir et comme sujet sacré.

³³⁸ Luce Irigaray, *Sexes et parentés*, p. 85.

³³⁹ Il s'agit de cerner le bord d'une éthique qui se construit et se déconstruit selon l'espace qui fait advenir le *sujet femme*.

CHAPITRE IV

L'ÉTHIQUE DU DEVENIR *SUJET FEMME SACRÉ*

Venu le dernier temps de la première trace ou presque...

[La femme possède] une réalité intérieure, qui ne se laisse pas facilement sacrifier par l'interdit, ni représenter par les codes consécutifs à l'interdit. Maîtresse ou mère, une femme reste étrangère au sacrifice : elle y participe, elle l'assume, mais elle le dérange, elle peut aussi le menacer³⁴⁰.

Le lieu de la jouissance de la femme est celui de la désobéissance, de la brisure dans l'ordre du langage. Le féminin est une cause d'ouverture³⁴¹ doublée de ce lieu de jouissance. Le féminin ne passe pas inaperçu et bouleverse les structures.

Dans ce chapitre, nous verrons premièrement d'où vient spécifiquement le lieu de la jouissance de la femme et comment il s'impose à notre lecture. Nous pourrions constater la filiation³⁴² des pensées qui dénote une expertise saisissant l'essentiel du développement du lieu de la jouissance de la femme. Comment parler à partir d'un lieu de jouissance élaboré d'abord au cœur de la structure lacanienne du désir? N'y a-t-il pas justement une autre structure dans

³⁴⁰ Catherine Clément et Julia Kristeva, *Le Féminin et le sacré*, p. 30.

³⁴¹ Tel un *sémiotique*, le féminin ouvre une faille et montre qu'il y a une position possible pour le féminin, celle du désordre passant par le lieu de la jouissance de la femme que pointait Lacan. En fait, le féminin est *trans-symbolique*, il passe à travers l'ordre symbolique du langage pour émerger et laisser des traces de ce qui pourrait advenir d'un *sujet femme*.

³⁴² Ce n'est pas pour dire que la pensée est linéaire, mais bien pour saisir les liens qui se font entre le développement de la pensée des auteurs retenus pour cette thèse. Pour ne pas tomber dans la hiérarchisation de la théorisation, nous voulons montrer plutôt comment les pensées se rejoignent sans nécessairement être préméditées par les auteurs.

laquelle la jouissance de la femme pourrait s'exprimer? Un au-delà de la structure est-il possible, comme le suggère Kristeva :

À force de structurer le désir, ne risque-t-on pas d'oublier d'autres structurations qui dérogent au désir, à la phrase, voire à la langue, sans pour autant cesser d'articuler un espace psychique, fut-il de défense, et dont les souffrances ou les jouissances interpellent la psychanalyse³⁴³?

Deuxièmement, nous verrons comment se divulgue ou se manifeste le lieu de la jouissance de la femme. La *zombre* sera une possibilité de se situer à partir d'une position de vertige. Nous utiliserons l'invitation à la révolte intime chez Kristeva afin de nous situer dans une poésie qui se construit autour d'un possible désordre.

Troisièmement, nous formulerons une éthique du devenir *sujet femme* sacré à partir d'une pratique de la *zombre*. Le sacré³⁴⁴ sera ainsi défini comme étant l'espace, le lieu d'émergence, de transe et du *sujet femme* sacré. L'espace psychique est *polystructuré* et n'est pas enfermé dans une structure. Cet aspect donne au lieu de la jouissance de la femme une polyvalence. Nous explorerons cette ouverture, peut-être les prémisses d'une structure en devenir? Peut-être une *trans-structuralisation*?

³⁴³ Julia Kristeva, « Par-delà la structure : une renaissance de l'espace psychique », *Évolution psychiatrique*, vol. 65, no 3 (2000), p. 473.

³⁴⁴ Le sacré est un espace de relation dynamique entre transcendance (le lieu commun) et immanence (un lieu en soi).

4.1 Le lieu de la jouissance de la femme

4.1.1 Le temps du changement

L'éthique du devenir *sujet femme* s'inspire du lieu de la jouissance de ~~la~~ femme élaboré par Lacan : le premier, à notre humble avis, à avoir découvert une place dans la signification d'un système langagier structuré selon un mode phallique. Structuraliste, mais *pas-tout* à fait, Lacan ouvre des potentialités qui permettent de changer les structures mêmes de la représentation. Il crée un mode discursif qui s'appuie à la fois sur l'impasse et l'ouverture. Alors que sa propre théorisation semble se trouver dans une voie sans issue, elle inaugure aussi de nouvelles possibilités qui peuvent être multiples.

Lacan représente le lieu de la jouissance de ~~la~~³⁴⁵ femme par la statue du Bernin comme pour essayer d'appriivoiser cette nouvelle forme de langage qui a une place sans signifiant discursif. Cette statue montre bien qu'elle jouit, elle a un lieu pour cela, une place pour jouir, mais elle ne peut pas le dire avec des paroles. Si la statue craquait, quelque chose du vide de cette place pourrait émerger et devenir. Quelque chose qui fait craquer les structures des représentations, même celles du langage. Peut-être que *le sémiotique* de Kristeva rendra l'impasse/ouverture muable, rendra possible une vision

³⁴⁵ Nous n'employons pas la barre sur le « ~~L_a~~ » pour énoncer notre théorisation, cela appartient à Lacan. Notre but est d'élaborer une suite, un possible devenir d'un lieu tabou. Nous ne barrons pas ce qui manque à l'avenir ou ce qui manque d'advenir.

d'émergence dans une fissure provoquant une mutation, une interrogation face à une structure trop droite, sans l'être tout à fait.

Est venu le tour d'Irigaray de se prononcer sur le lieu de la jouissance de la femme. Elle répond à Lacan avec cette même ferveur qui avait fait d'elle une initiée de ce maître qui n'en est plus un pour elle. Le lieu de la jouissance de la femme fournirait-il ce qui permet au sujet une non-aliénation de sa propre parole? Chez Irigaray, ce lieu est un peu idéalisé pour ne pas dire absolutisé, permettant même un nouveau langage féminin. Mais est-il possible d'aller de l'autre côté du miroir, vers un ailleurs, le lieu de la jouissance de la femme, quand il se trouve sur la scène des représentations? Le choix est fait, Irigaray indique clairement que le lieu de la jouissance de la femme procure même un langage fluide féminin. Irigaray souligne que, même si les femmes parlent de leur jouissance, dans une telle structure des représentations, nul ne les entend. Les femmes ne parlent pas le même langage, elles parlent de façon fluide.

Peu à peu la théorisation du lieu de la jouissance de la femme disparaît des écrits d'Irigaray. Selon l'auteure, la jouissance est de toute manière d'ores et déjà récupérée par le système des représentations dominantes. En quelque sorte, cette théorisation d'Irigaray sur le lieu de la jouissance de la femme s'est évanouie dans ses écrits ultérieurs, où elle opte de façon catégorique pour la différence sexuelle comme moyen d'arriver à vivre respectueusement avec

l'autre. À notre avis, il ne s'agit pas d'une disparition du lieu de la jouissance de la femme mais plutôt des traces qui surgissent de ses écrits poétiques :

Retourner à elle, redécouvrir le printemps. Sur la lumière, s'ouvrent les yeux. Attentif à l'instant, le corps goûte à nouveau l'air, innocent de tout souci, de toute obligation, sinon ceux de percevoir, louer, s'immerger en elle et renaître. Jaillit la joie de la retrouver — familière, habitée de rumeurs³⁴⁶.

Elle laisse une trace, presque rien, une route fluide permettant le changement.

4.1.2 Le lieu de la jouissance de la femme après et avec Irigaray

Le lieu de la jouissance de la femme est un lieu d'où parler, un espace psychique à construire et en devenir. Ce lieu est nouveau. Sa nouveauté ne relève pas d'une soudaine apparition ni même d'une absence intrinsèque. Il s'agit plutôt d'un espace qui a toujours eu une place, même si celle-ci a été laissée presque vide, sans expression : néanmoins cet espace a été découvert par Lacan.

Le lieu de la jouissance de la femme est un espace psychique, un lieu d'où parler qui n'entre *pas-tout* à fait dans une structuration phallique. Ainsi, le lieu de la jouissance de la femme n'est ni phallique ni totalement a-phallique. Le lieu de la jouissance de la femme n'est pas totalement phallique, puisque le féminin le traverse. Il le bouscule, tout en récupérant en chemin quelques bribes et il laisse des traces de son désordre. De ce fait, le lieu de la jouissance de la

³⁴⁶ Luce Irigaray, *Être deux*, p. 200.

femme n'est pas absolu, car il doit traverser l'ordre du langage et ses constructions symboliques. La jouissance de la femme devient transe, *trans-symbolique*. Ces manifestations sont des expressions *trans-géniques*, c'est-à-dire qu'elles sont modifiées et modifiantes. Elles marquent à la fois la modification très profonde qui est en cause et l'étrangeté³⁴⁷ non reconnue qui façonne ses rapports avec la structure sociale occidentale.

Le lieu de la jouissance de la femme est un espace psychique qui permet au féminin³⁴⁸ de traverser la structure phallique pour s'exprimer³⁴⁹ sans jamais être totalisant. Cet espace féminin permet à la femme de s'exprimer plus près de son humanité spécifique. Le féminin permet de faire advenir un *sujet femme*³⁵⁰ qui apporte un savoir, une vérité. C'est à partir de ce lieu que la femme³⁵¹ peut devenir sujet de son mouvement de vie. Est-elle entendue dans l'ordre patriarcal? Peut-être un peu, car elle y laisse des traces, des statues, des représentations. Dans l'ordre patriarcal, elle est aphone³⁵², sans cordes vocales,

³⁴⁷ L'étrangeté exprime ici l'idée qu'une différence peut être considérée comme étrange. L'étrangeté revêt alors un aspect négatif.

³⁴⁸ Le féminin est *le sémiotique* qui traverse le lieu de la jouissance de la femme et l'ordre symbolique phallique. Le féminin est *trans-symbolique* et fait advenir un *sujet femme* donnant accès à des savoirs situés.

³⁴⁹ Nous ne savons pas explicitement de quelle manière cela se fait, mais nous croyons que l'écriture, notamment la poésie, semble être un terrain propice pour obtenir des savoirs sur la jouissance de la femme. Est-ce fantasmatique de penser qu'il y a un savoir de cette jouissance? Il s'agit du cri de l'*aphone*, de cette zone d'ombre qui est présente dans la position du féminin.

³⁵⁰ Nous optons pour que le mot femme soit lié à ce qui habite le conscient. Le féminin est lié quant à lui au fonctionnement de l'inconscient.

³⁵¹ Ceci n'est pas exclusif aux femmes biologiquement.

³⁵² Dans l'ordre patriarcal, la femme est silencieuse, elle n'a pas de voix propre parce qu'elle n'est pas un sujet. L'*aphone* peut crier : dans le système phallique, elle n'est pas entendue. L'*aphone* crie, même si elle n'a pas de cordes vocales. Elle passe par le lieu de la jouissance de

et pourtant elle émet un cri. En l'espace d'un instant, elle devient audible. Parfois, elle est sentie dans une vibration au détour d'une aphonie³⁵³ accompagnée d'une variable avec laquelle elle joue la mort et/ou la vie³⁵⁴. Nous osons penser qu'elle ressent cette vibration un peu comme Lacan l'énonçait :

C'est comme pour sainte Thérèse — vous n'avez qu'à aller regarder à Rome la statue du Bernin pour comprendre tout de suite qu'elle jouit, ça ne fait pas de doute. Et de quoi jouit-elle? Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent, mais qu'ils n'en savent rien³⁵⁵.

Alors quand l'*aphone* crie, il est possible de l'entendre à condition de se situer d'une manière différente. Le système patriarcal est une forme d'aliénation³⁵⁶ du sujet autant pour l'homme que pour la femme, comme le dit si bien Irigaray :

Tout cela [patriarcat] représente une perte culturelle importante. Une perte d'humanité également, et contribue au malheur de vivre. Pour y remédier, reconnaître et cultiver l'identité sexuée propre à chacun s'impose, ainsi que la pratique de la relation à l'autre

la femme où elle peut enfin s'exprimer non pas dans sa totalité mais bien dans sa spécificité. L'*aphone* est essentiellement une métaphore qui montre bien que le féminin s'exprime non pas totalement dans le langage phallique, mais bien par le lieu de la jouissance de la femme à travers la créativité.

³⁵³ Même à l'intérieur du système patriarcal, le féminin est parfois ressenti comme une pulsion sémiotique.

³⁵⁴ En fait, cette vibration est le féminin qui émerge dans la place publique et qui est souvent invisible pour les autres. La variable qui fait que le féminin joue la mort ou la vie est liée au fait que le féminin est un sémiotique pulsionnel pré-inconscient qui déconstruit (mort) au passage l'ordre phallique et qui émerge en construisant un devenir femme (vie).

³⁵⁵ Jacques Lacan, *Encore*, pp. 70-71.

³⁵⁶ Dont la religion, la philosophie, la politique, le langage, l'économie, etc. Les structures hiérarchiques et la pensée binaire s'infiltrent dans presque toutes les sphères de la vie des femmes. C'est ce qui rend possible l'aliénation du sujet femme, dont le patriarcat structurel est le moteur.

dans le respect de la/des différence(s). Cela exige de prendre conscience de la spécificité du discours correspondant au sujet masculin et au sujet féminin et de découvrir un partage de la parole qui n'annule aucun des deux³⁵⁷.

Une des façons d'entendre l'*aphone* serait de changer de position en déconstruisant les schèmes de l'aliénation. En ce sens, il est primordial pour les femmes de se situer d'une manière consciente, autrement, pour envisager les lieux de leur aliénation. Cependant, même si nous opérons des déplacements vers une non-aliénation, la structure hiérarchique ne s'écroulera pas de sitôt. Et dans toute cette logique binaire, il est néanmoins possible de percevoir la trace de quelque chose qui n'est *pas-tout* dit, mais qui émane et se manifeste malgré les résistances symboliques ou topiques.

Les femmes ayant conscience de leur lieu de jouissance tentent de devenir *sujets manifestes*³⁵⁸, mais d'une autre manière, pour ne pas parler d'une façon complètement phallique. Se manifester à partir du lieu de la jouissance de la femme implique un mouvement vers le devenir *sujet femme*. Il s'agit d'expulser quelque chose de l'expression du féminin, non pas par un mouvement volontaire, mais avec la volupté de la trace profonde de l'être pré-senti, afin de construire un devenir femme.

³⁵⁷ Luce Irigaray, *Le Partage de la parole*, Oxford, European Humanities Research Centre, 2001, p. 21.

³⁵⁸ La femme est aussi un sujet parlant. Elle devient un *sujet manifeste* non pas dans le sens de la militance, bien que cet aspect ne l'exclut pas non plus, mais plutôt dans le sens d'un devenir qui advient.

4.1.3 Le féminin au détour d'un lieu ou la vibration de la transe

Le lieu de la jouissance de la femme est également un non-lieu, un cessez-le-feu qui fait jaillir une fumée créant des zones d'ombre dans le système langagier. Cette métaphore n'est pas sans évoquer un aspect contradictoire. Comment soutenir une dimension de jouissance tenant à la fois d'un non-lieu et d'un lieu? Certes, cette jouissance a un caractère diffus qui ne permet pas de la fixer et de la définir complètement. En ce sens, il s'agit d'un non-lieu. Cela dit, même si cette jouissance n'est pas localisée à un seul endroit, elle peut créer un lieu, à savoir un espace sacré en soi. Cet espace se révèle sous plusieurs formes. Son développement passe aussi bien par la traversée d'une écriture, par la création artistique que par la métalangue prise comme ambition poétique. La métalangue est une construction fortuite de mots exprimant quelque chose qui ne se dit pas dans l'alignement des mots qui sont alignés dans un langage.

Le lieu de la jouissance de la femme est un non-lieu où jaillit quelque chose de l'ordre d'un féminin qui n'est pas réductible à sa nature biologique au sens strict du terme. Ce surgissement peut être de l'ordre d'une transfiguration³⁵⁹. Le féminin est comparable à ce qui transforme, à ce qui touche. Ce féminin traverse le système phallique en laissant des traces dans son sillage puisqu'il transfigure la configuration des structures.

³⁵⁹ Qui transforme les figures et les figurations.

Il convient de souligner que le féminin³⁶⁰ est de l'ordre de la *transe*, du *trans-symbolique*, de la transformation et de la transfiguration. En fait, le féminin est lié à la transformation par sa créativité, par son expression qui est hautement perturbatrice, qui déséquilibre l'agencement des structures mêmes du langage. Aussi, n'y a-t-il pas lieu de s'étonner des réactions de féministes américaines qui reprennent les travaux de Kristeva en avançant que celle-ci présente le féminin comme une puissance désorganisatrice³⁶¹.

Comment faire du lieu de la jouissance de la femme un lieu pur sans passer par l'ordre symbolique du langage, sans passer par cet ordre phallique? Impossible, car le lieu de la jouissance de la femme fait surgir du féminin *trans-symbolique*. Alors, une absence complète de référence à l'ordre symbolique du langage s'avère difficilement soutenable. Disons que tous les sujets humains peuvent avoir du féminin en eux ou se positionner du côté du féminin. Il est cette trace qui désarçonne l'ordre établi du langage. Ce mot, « féminin », est l'équivalent d'une brisure de l'ordre symbolique, du langage, en ce sens qu'il le

³⁶⁰ Le féminin n'est pas de l'ordre de la biologie. Il relève plutôt de la structuration psychique. Le féminin peut être aussi un objet historique rebutant, plus souvent qu'autrement exclu bien qu'il soit à la fois désiré et rejeté. Le féminin est l'expression globale d'un fonctionnement inadéquat. Il n'est pas exclu également que dans un homme, considéré d'un point de vue biologique, il y ait aussi du féminin.

³⁶¹ Le féminin est ce qui dérange, ce qui transfigure. Il s'agit d'une force perturbatrice de l'ordre. Pourquoi être féministe quand la position psychique est le féminin? Pour être consciente de ce qui advient, de notre devenir *sujet femme*. Être féministe, c'est excéder les oppositions dans un mouvement dynamique (interne et externe). Dans cette perspective nous continuons de penser que l'une (féminin) ne va pas sans l'autre (féministe).

transforme et passe à travers³⁶². Il est *trans-symbolique*, *trans-phallique*. Même si d'autres hypothèses sur le sujet étaient envisageables, nous retiendrions celle-ci : le sujet passe par le féminin en ce qui a trait à la *transe*³⁶³.

4.2 La divulgation du lieu de la jouissance de la femme

4.2.1 L'audacieuse jouissance

La jouissance est une rencontre furtive passant à travers les niveaux d'existence et faisant disjoindre le système topique. Dans ce cas, comment la décrire et comment faire pour la dire? Cette jouissance est marquée de l'indicible. Il s'agit d'une brisure du discours entre pulsion de mort et pulsion de vie. La jouissance est liée à la pulsion de mort sans se confondre avec elle.

Plusieurs carrefours au cours du développement sexuel sont des passages obligés et la jouissance ne fait pas fi de ceux-ci. Toutefois, elle ne se laisse pas enfermer dans ce système, allant même jusqu'à briser furtivement le

³⁶² Le féminin passe à travers la structure symbolique de la mère pour devenir *sujet femme*. Kristeva et Cixous le mentionnent clairement dans leurs œuvres respectives : « Dans *La* il s'agit justement de naissance, il s'agit de se constituer, il s'agit en effet du premier âge, de réincorporation, d'alimentation, c'est vraiment le premier temps, donc, en effet, le temps de la mère. Et puis *La* c'est très ambigu. Je veux dire qu'il y a, par exemple, à la fois une demande de la mère et, en même temps, une peur, parce que, si on retourne à la mère, on est toujours en danger d'affiliation. Alors que la mère est à traverser, il faut la traverser en direction de la femme. Ce qui ne signifie pas, bien sûr, qu'il faille l'oublier ou la tuer », Françoise van Rossum-Guyon, *Le Cœur critique : Butor, Simon, Kristeva, Cixous*, p. 215. Par ailleurs, Irigaray et Muraro considèrent que la femme doit se mettre au monde. Muraro, quant à elle, désapprend la langue patriarcale pour parler une langue naturelle (la langue de la mère) qui est un don de parole et de savoir aimer. La langue maternelle ne demande pas de règles, elle donne sens à l'être femme. Voir Luisa Muraro, *L'Ordre symbolique de la mère*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 31-70.

³⁶³ Le *sujet femme* se transe-forme grâce au féminin.

discours qui émerge. Mais l'ordre du langage demeure solidement établi, et la dimension du sexuel qui s'y greffe — division du masculin et du féminin dans la langue — ne se modifie pas aisément.

Si la jouissance ne se dit *pas-toute* dans le discours et qu'elle est indicible, puisqu'elle est brisure du discours, comment s'exprime-t-elle? Pourquoi tenter d'en parler aujourd'hui? Est-ce qu'il y a un savoir accessible sur la jouissance ou est-ce une pure élucubration fantasmatique? Si cette jouissance n'échappe pas à une proximité avec la pulsion de mort, a-t-elle aussi un lien avec la pulsion de vie? La jouissance est-elle empreinte elle-même à la fois de mort et de vie? Quoi qu'il en soit, la jouissance de la femme ne peut être esclave du langage, car elle le traverse, elle est *trans-symbolique*. Le signe de son existence est sa vibration, son trajet, son vertige, et sa rencontre.

4.2.2 *La rencontre*

Comment faire pour trouver le lieu de la jouissance de la femme en soi, ou bien pour créer un espace dans un groupe de femmes³⁶⁴ afin de faire advenir des manifestations de ce lieu de jouissance? Le lieu de la jouissance de la femme est une chance, un lieu où le silence crie pour avancer vers un devenir féminin du moins plus visible dans ses manifestations. Apprendre des savoirs,

³⁶⁴ Cf. Denise Couture, « Contributions de l'interreligieux féministe à la théologie : à propos du projet Féminismes et inter-spiritualités dans le cadre de la Marche des femmes de l'an 2000 », dans *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles : incidences théologiques*, Marc Dumas et François Nault (dir.), Montréal, Fides, 2004, pp. 13-34.

des vérités, et essayer de décrypter les manifestations qui émergent de ce devenir, tout ceci représente autant de défis à relever pour espérer une rencontre qui dit quelque chose du féminin.

Cette perspective conduisant à la découverte d'un lieu de jouissance intrinsèque du féminin met en scène une lecture de ce que nous appelons la *zombre*. La *zombre* est l'expression de cette liberté du devenir femme qui perturbe l'ordre établi, et la prédisposition d'un conscient qui ne se soucie pas des variations de l'être ni de ses vibrations.

La *zombre* permet de découvrir un territoire de jouissance d'où émane un soi ignoré. Un espace entre femmes peut s'établir et permettre ainsi l'émanation du féminin par le biais de manifestations *trans-symboliques*. Souvent, quand l'expression d'un langage dominant intervient dans un groupe de femmes qui privilégie le langage inclusif, les femmes ricanent entre elles comme si elles témoignaient d'une pudeur quelconque à employer ce langage qui n'est pas le leur. Elles conçoivent même que ce langage, imposé par une logique phallique, les traverse malgré elles³⁶⁵. Aussi sont-elles appelées à transfigurer les catégories apprises en créant un espace extérieur entre femmes.

³⁶⁵ « Dans la parole féminine comme dans l'écriture ne cesse jamais de résonner ce qui de nous avoir jadis traversé, touché imperceptiblement, profondément, garde le pouvoir de nous affecter, le chant, la première musique, celle de la première voix d'amour, que toute femme préserve vivante. La voix, chant d'avant la loi, avant que le souffle soit coupé par le symbolique, réapproprié dans le langage sous l'autorité séparante. La plus profonde, la plus ancienne et adorable visitation. En chaque femme chante le premier amour sans nom », Catherine Clément et Hélène Cixous, *La Jeune née*, Paris, Union générale d'éditions, 1975, p. 172.

La possibilité de se donner un tel espace constitue une considération préalable pour faire advenir des *sujets femmes*. Comme si se donner un espace était une considération possible au devenir féminin sacré.

Créer ce lieu, une place *a-vide*³⁶⁶ pour recevoir, n'est-ce pas ce que Lacan a structuré dans la logique du langage? Les femmes créent des espaces de rencontre entre femmes, même si cette place semble parfois vide. Elle offre la possibilité de faire advenir la transe, la transformation et ses manifestations *trans-symboliques*.

4.2.3 La position du vertige

Du point de vue du féminin, le lieu de jouissance mène à l'épreuve du vertige constituée par une brèche. La position du vertige donne accès à une vérité sur soi, à un savoir intime toujours infini et constamment renouvelé. Trouver ce lieu de jouissance formant un espace sacré consiste à s'entendre, à se sentir soi-même afin de capter ce qui émerge.

Laisser venir en soi et hors de soi ce qui est de l'ordre de l'étrange, de sa propre étrangeté³⁶⁷ devient une manière de traduire le sensible, comme le

³⁶⁶ Ce qui signifie que ce n'est *pas-tout* à fait vide. Ce lieu produit du sens, ce lieu est *a-vide* de sens.

³⁶⁷ Voir Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, pp. 17-18. « N'appartenir à aucun lieu, aucun temps, aucun amour. L'origine perdue, l'enracinement impossible, la mémoire plongeante, le présent en suspens. L'espace de l'étranger est un train en marche, un avion en vol, la transition même qui exclut l'arrêt. De repères, point. Son temps? Celui d'une résurrection qui se souvient de la mort et d'avant, mais manque la gloire d'être au-delà : juste l'impression d'un sursis, d'avoir échappé. »

dirait si bien Kristeva. Être aux frontières, au carrefour de l'indicible permet de faire advenir le *sujet femme sacré*.

4.2.4 L'écriture

À travers l'écriture peut jaillir *le sémiotique*, cette défaillance exquise et radicale. Ce que retient Kristeva des écrits féminins, c'est un style qui porterait une spécificité. La chaîne de signifiants est inapte à la divulgation du *sémiotique* pré-inconscient. Une place signifiante qui ne se signifie *pas-toute*. Ce qui rappelle étrangement le lieu de la jouissance de la femme comme fonction et non comme différence sexuelle. Ce qui revient à dire que, dans l'écriture, se manifeste le féminin de l'ordre du pré-inconscient passant par le lieu de la jouissance de la femme et créant le désordre dans la structure du langage :

Mais pour moi, évidemment, l'écriture n'est pas muette, elle n'est pas aphone, elle est quelque chose qui doit retenir, qui doit faire résonner, c'est une histoire d'écoute. Si bien que tout ce que j'écris est pris dans des scansion, dans des rythmes, dans une certaine musique. Ce que j'écris est aussi proche que possible du pulsionnel et pourtant très travaillé³⁶⁸.

³⁶⁸ Julia Kristeva citée dans Françoise van Rossum-Guyon, *op. cit.*, p. 209.

L'écriture ouvre sur l'intimité profonde des femmes qui résonne³⁶⁹.

Cixous croit que les femmes doivent s'écrire pour avoir accès à leur « propre mouvement » interne :

Il faut que la femme s'écrive : que la femme écrive de la femme et fasse venir les femmes à l'écriture, dont elles ont été éloignées aussi violemment qu'elles l'ont été de leurs corps : pour les mêmes raisons, par la même loi, dans le même but mortel. Il faut que la femme se mette en texte — comme au monde, et à l'histoire — de son propre mouvement³⁷⁰.

Il reste que l'écriture féminine n'est pas en marge du langage phallique, il n'y a pas de pur féminin. Le féminin émerge, passe par la jouissance de la femme et la structure phallique qu'il désorganise au passage. Le féminin se manifeste dans l'écriture, montrant qu'il est pluriel, qu'il n'y a pas qu'un féminin, mais qu'il est multiple.

La pratique de l'écriture est une façon de déplier le sens jusqu'au non-sens, jusqu'à la sensation de psychose s'inscrivant dans une *trans-symbolisation* :

Parallèlement à la philosophie et à la psychanalyse, par des moyens non pas théoriques mais cette fois-ci propres au langage lui-même, la pratique de l'écriture, en dépliant le sens jusqu'aux sensations et aux pulsions,

³⁶⁹ Cf. Nicole Ollier, « Anne Sexton, poète épistolière », dans *Écritures de femmes et autobiographie*, annales de l'Équipe de Recherche Créativité et Imaginaire des femmes (ERCIF), Bordeaux, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2001, pp. 213-225. Nicole Ollier est professeure et enseigne, entre autres, la littérature anglaise, la poésie et la théorie de la lecture à l'Université Michel de Montaigne de Bordeaux III. Elle est membre de l'Équipe de Recherche Créativité et Imaginaire des Femmes (ERCIF) qui poursuit des recherches sur le féminin dans les arts et la littérature.

³⁷⁰ Hélène Cixous, « Le rire de la méduse », *L'Arc*, no 61 (1975), p. 39.

atteint le non-sens et en dispose le battement dans un ordre non plus symbolique, mais sémiotique³⁷¹.

La polyphonie des mots est un exemple de l'utilisation des mots et de leurs sens à plusieurs plis. D'après Kristeva³⁷², le langage devient semblable à un état infantin, celui compris dans la *chora* sémiotique³⁷³. Il s'agit d'une musicalité du langage s'inscrivant dans le langage poétique. Comme le dit Kristeva, l'infra-linguistique est une « psychose expérimentale » puisque le sujet va vers des limites qu'il interroge en faisant l'expérience même du néant. Le langage et la pensée permettent le surgissement d'un *sujet femme* du désordre, du lieu de la jouissance de la femme.

4.2.5 La révolte intime

La révolte est un déplacement, un changement à partir d'interrogations sur le passé, un retour sur le passé. Remémoration et pensée sont les aptitudes de ce retour inscrit dans la révolte. Il s'agit de la possibilité de se questionner, de faire un retour à soi. Le plongeon dans la révolte « ouvre la vie psychique à une infinie re-création »³⁷⁴. D'après Freud, la jouissance est indispensable pour maintenir la vie de la psyché (questionnement et représentation). Le psychique

³⁷¹ Julia Kristeva, *La Révolte intime : pouvoirs et limites de la psychanalyse II*, p. 17.

³⁷² Kristeva applique sa théorisation-interprétation psychanalytique à l'analyse littéraire. Le début du livre comporte toujours des explications de l'application psychanalytique de la théorisation souvent d'obédience freudienne puisqu'elle a créé *le sémiotique* dans le champ de l'analyse psychanalytique à partir de la théorisation des pulsions élaborées par Freud. Ses thèmes de prédilection sont la religion, le féminin, la révolte.

³⁷³ Voir Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, pp. 22-30.

³⁷⁴ Julia Kristeva, *La Révolte intime : pouvoirs et limites de la psychanalyse II*, p. 12.

doit être capable de révolte, selon Kristeva, afin de se restructurer et de renaître. Cette révolte intime permettrait de lire les manifestations de la jouissance de la femme.

D'après Kristeva, la jouissance est perçue comme un mal par les anciennes normes, mais c'est par la jouissance que le sujet devient accessible à travers la confrontation, la révolte, le questionnement et la représentation. Ce parcours provoque une « rétrospection comme voie d'intimité et de vérité »³⁷⁵. L'étrangeté, qu'il est possible de retrouver en soi, peut être vécue comme une épreuve. Il en va de même pour un retour à soi dans la possibilité d'un devenir *sujet femme*. Le lieu de la jouissance de la femme et les manifestations sociales de la jouissance (arts, musiques, écritures, pensées) sont les lieux de cette révolte. Celle-ci crée une mutation du rapport au sens. Notre intimité doit être révoltée pour que nous restions à l'écoute de nos renaissances et de nos mutations.

4.3 L'éthique du devenir *sujet femme* sacré : une pratique de la *zombre*

L'éthique du devenir femme se définit à partir du lieu de la jouissance de la femme. Bien que la femme parle à l'intérieur des limites de la structure logique du langage, elle laisse, malgré les déterminations, des traces du féminin sacré et des manifestations *trans-symboliques* du féminin. Progressivement, la

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 19.

femme se construit plus près de son être en étant consciente que sa jouissance, ce lieu d'où jaillit l'expression créatrice du féminin, est un lieu qui n'est pas absolu, ni proprement exempt du phallique. Le féminin est *trans-symbolique*, car il traverse la représentation phallique du langage et surgit du lieu de la jouissance de la femme. En sachant cela, la femme peut distinguer sa spécificité et également, ce qui l'aliène. L'expression du féminin émerge et se manifeste par la créativité³⁷⁶. La femme devient un *sujet manifeste* et advient ainsi un *sujet femme*. Parfois, le *sujet femme* s'énonce sans le savoir puisque rien n'est vraiment figé. Il survient du côté féminin dans ses transfigurations³⁷⁷.

Cette éthique est fondamentale puisqu'elle positionne la femme près de son être féminin. Cela lui permet d'écrire, de parler, de construire des représentations divines, de peindre plus près de son être féminin. C'est ainsi qu'elle montre ce qui advient d'elle, ce qui la dépasse parfois et ce qu'elle dit d'elle-même à son insu. Cela suppose l'accès à de nouveaux savoirs sur le féminin et, par conséquent, sur le devenir d'un sujet féminin connaissant. Les comportements des femmes dans le monde patriarcal seront choisis, parfois appris, parfois surpris. Ce n'est pas une révolution, mais une manière d'être autrement. Finalement, il s'agit de se placer dans une perspective du devenir

³⁷⁶ Poésie, musique, littérature, peinture, sculpture, etc.

³⁷⁷ La transfiguration signifie pour nous l'expression du féminin dans les diverses formes de créativité.

sujet femme. Elle fera des choix parfois délibérés, parfois obligés, parfois oubliés.

L'éthique du devenir *sujet femme* sacré prend sa source dans le désir fondamental qui habite le lieu de la jouissance de la femme. Ainsi, le désir habitant l'espace sacré du féminin psychique porte l'expression de l'amour et s'exprime dans le désordre. L'éthique du devenir *sujet femme* s'enracine dans le désir d'amour qui se retrouve dans ce lieu sacré qui est la jouissance de la femme.

Cette éthique s'intègre d'une façon implicite dans la lignée de l'éthique féministe dont celle de la sollicitude développée en réaction aux éthiques traditionnelles fondamentalement masculines. La femme en lien avec l'autre par la sollicitude n'a pas la même approche que le modèle masculin plutôt légaliste (justice). L'éthique de la sollicitude est animée par un désir de comprendre l'autre dans sa valorisation et l'éthique du devenir *sujet femme* par celui du désir d'amour qui sans l'autre n'existerait tout simplement pas. Ce désir d'amour émane des frontières du lieu de la jouissance de la femme. La *zombre* est à la fois un écart dans le langage et une forme d'analyse de lecture. Cela permet de percevoir les profondeurs de l'histoire d'une vie afin de laisser advenir ce qui est possible en tant que sujet de son existence.

4.3.1 L'éthique du devenir sujet femme

L'éthique du devenir *sujet femme* est une façon d'être pour advenir à soi-même, pour discerner, pour choisir et pour agir afin d'atteindre ses buts. Le féminin surgit du lieu de la jouissance de la femme. Ce devenir va de pair avec une lecture de la *zombre* dont les effets seront ressentis tant sur le plan éthique que sur celui de la créativité.

Une lecture de la *zombre* serait une application de cette éthique conduisant à discerner les bons choix pour soi. Engendré par un désir profond d'amour, le féminin émerge dans un mouvement de renoncement à l'aliénation de soi par l'autre et de l'autre par soi. Ce devenir femme pourra teinter l'agir, laisser des traces dans le langage et renouveler les représentations littéraires, artistiques et spirituelles.

Nous pouvons le dire d'une façon pratique qui consiste à repérer la *zombre* dans la relecture de sa vie, dans ses positions et dans sa langue. Entre deux manières d'agir contraires³⁷⁸, entre deux pensées contraires, la zone d'ombre fait découvrir la part de l'Autre en soi (une position frontalière), c'est-à-dire le lieu de la jouissance de la femme. Quand le féminin advient, il s'exprime, il dit quelque chose de la jouissance de la femme, de cet espace sacré où le désir d'amour se noue avec un mouvement de renoncement. Cet espace abrite le désir d'amour qui émerge par le féminin et qui crée le désordre

³⁷⁸ Sans nécessairement être en opposition, même si cela est contradictoire. En fait, l'opposition est ce qui brime la multiplicité créatrice d'une articulation des discours.

dans l'ordre logique du langage. En ébranlant cette logique, ce désordre devient en quelque sorte un non-lieu qui met en tension le langage et revêt une dimension éthique.

L'éthique du désir du sujet, selon Lacan, est celle du manque à être. Le désir signifierait dans ce sens un manque à être, pas ce qui va assouvir le désir, mais ce qui est la cause même du désir. Lacan affirme que le manque dans l'Autre est plutôt soutenu du côté du féminin, et la logique de l'Un³⁷⁹, de l'unité, du côté phallique. Ce qui manque à être doit être cerné et non pas comblé puisqu'il est impossible de le satisfaire totalement. En le cernant, il est possible de le symboliser, de le border, d'en voir les contours et d'entourer ce manque à être. Faire de ce manque à être un membre actif dans sa vie pourrait être le but de cette éthique.

Cette éthique sert à devenir un *sujet femme* non aliéné ou du moins en position de gérer l'aliénation sociale. Du point de vue du genre social, la femme pourra comprendre ce qui l'habite intérieurement et agir face à l'aliénation. Elle se mutera, elle deviendra une mutante de la représentation. Elle pourra transfigurer d'autres représentations soumises au pouvoir du dogme, comme la figure de la Vierge.

³⁷⁹ Chez Lacan, l'Un est le signifiant maître dans la chaîne des signifiants discursifs.

4.3.1.1 *L'éthique du sujet femme et la spiritualité du sujet manifeste*

L'éthique du devenir *sujet femme* est une façon d'être pour agir en lien avec son désir d'amour et permet d'entrer en relation avec l'autre de la différence. Vivre, non pas dans une relation aliénante, mais dans une relation de respect mutuel. En quoi cela est-il lié à la spiritualité? Le simple fait de croire en l'autre, en soi est un acte spirituel. L'acte de croire est une spiritualité, car il unifie l'être et son action. Un *sujet manifeste* sa présence et son absence à travers son désir d'amour. Ce désir conduit à un double renoncement. Il consiste à renoncer à vouloir que l'autre soit ce que l'on veut (je me mire dans l'autre, contrôle de l'autre, fantasme) et à renoncer à vouloir être ce que l'autre (ou la société) veut qu'on soit (aliénation de son être).

L'amour, n'est-il pas une des faces de *Dieue*? La spiritualité ne s'attarde-t-elle pas à la question du sens de la vie? La spiritualité du *sujet manifeste* met en route l'être tout entier. Elle le fait renaître en dévoilant le féminin qui laisse des traces dans son sillage, dans son mouvement, avec une fluidité dans la filiation avec d'autres féminins qui émergent, comme le soulignait Irigaray³⁸⁰.

³⁸⁰ Irigaray répond à Lacan sur la question de la jouissance de la femme et sur son mutisme par rapport à elle : « 'La femme n'existe pas' ? Au regard de la discursivité. Restent ses/ces déchets : Dieu et la femme, par exemple. D'où cette instance frappée de mutisme, mais éloquente dans son silence : le *réel*. Pourtant, la femme, ça parle. Mais pas 'pareil', pas 'même', pas 'identique à soi', ni à un x quelconque, etc. Pas 'sujet', à moins d'être transformée par le phallogratisme. Ça parle 'fluide', y compris dans les revers paralytiques de cette économie. Symptôme d'un : ça ne peut plus couler, ni toucher, ... Dont on pourra comprendre qu'elle

4.3.2 *Le sacré comme espace intime et commun*

Le sacré est un lieu en soi intime par lequel le féminin émerge. Pour mettre de l'avant le sacré dans l'archipel théologique, il doit être perçu comme un espace où s'exerce une relation dynamique entre la transcendance et l'immanence. La transcendance³⁸¹ serait l'espace (commun) créé entre femmes ou dans une communauté, et l'immanence serait un lieu intime, en soi.

L'immanence est intime et relève du sacré qui, lui, est le lieu de la jouissance de la femme. Au sein de l'espace sacré, une dynamique s'opère entre l'immanence et la transcendance, entre le soi et l'autre, entre l'intime et l'extérieur. En d'autres termes, le sacré est toujours un espace dans une relation dynamique entre le commun (transcendance) et l'intime (immanence). Le sacré, comme le dirait Kristeva, a pour but de créer le désordre, et ce, à condition qu'il émane de l'intime pour aller vers un lieu commun qui transcende la logique de l'ordre. Qu'émergera-t-il de ces deux territoires sacrés? Des représentations de la divinité attenantes au féminin intime seront possibles, des réécritures, des lectures et des créations artistiques. L'éthique féministe ne propose-t-elle pas une symbolique chrétienne qui tient compte d'un soi féminin?

l'impute au père, et à sa morphologie. *Encore faut-il savoir écouter autrement qu'en bonne (s) forme (s) pour entendre ce que ça dit* », Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 109.

³⁸¹ La transcendance excède les oppositions. Un espace créé entre les femmes qui excède l'opposition permet l'articulation possible d'un discours féministe non sans contradiction mais sans la forme d'oppression qui est l'opposition.

Non sans lien avec notre pratique de la *zombre*, Rosemary Radford Ruether³⁸², qui repense l'immanence (existence) et la transcendance (distance), perçoit que le problème est la relation dualiste entre ces deux concepts. Elle pense Dieu comme le fondement de l'être, une « matrice divine » qui unit la transcendance et l'immanence. La transcendance est l'expérience d'une libération au sein d'une communauté et l'immanence est une expérience de transformation de soi. Le sacré est un lieu qui peut être une source divine pour les croyants. C'est aussi un lieu où se côtoient la transcendance et l'immanence, la libération et la transformation :

Les expériences de transcendance sont intrinsèquement heureuses, inattendues, imméritées, gracieuses. Elles nous viennent d'au-delà d'où nous sommes, et pourtant, elles nous mettent en contact avec ce que nous sommes plus véritablement. Elles sont la grâce divine et notre vraie nature³⁸³.

Selon Ruether, la vision d'un Dieu immanent et transcendant transforme également la séparation opérée parmi les savoirs et les connaissances par une logique patriarcale. Les systèmes d'oppression opposent l'homme et la femme,

³⁸² Ruether est une théologienne éco-féministe catholique. Américaine, elle a enseigné pendant 27 ans au Garrett Theological Seminary à Evanston en Illinois et depuis environ 7 ans elle enseigne à la Graduate Theological Union de Berkeley en Californie. Sa communauté ecclésiale de libération est essentielle dans sa vie puisqu'il s'agit d'un lieu d'engagement dans sa vocation d'enseignante. Elle a donné une conférence en juillet 2005 dans le cadre du Colloque d'Ottawa organisé par Women Ordination Worldwide (WOW) : http://www.culture-et-foi.com/dossiers/ordination_des_femmes/rosemary_radford_ruether.htm, http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_908_ruether.htm (consulté le 04-12-2006).

³⁸³ Rosemary Radford Ruether, « Le Dieu des possibilités : l'immanence et la transcendance repensées », *Théologiques*, vol. 8, no 2 (automne 2000), p. 42.

la nature et la culture, le noir et le blanc, le vrai et le faux, l'objectif et le subjectif. Penser Dieu dans l'immanence transcendante offre un espoir qui transforme la société et la possibilité de devenir soi-même. Le sacré est un lieu en nous et hors de nous qui permet la réalisation d'un devenir intime et commun.

4.3.3 Le désir d'amour et le mouvement de renoncement

Il nous semble clair que le désir d'amour habite le lieu de la jouissance de la femme et qu'il s'extériorise par un mouvement de renoncement à sa propre aliénation et à l'aliénation qu'elle peut faire subir à l'autre. En d'autres termes, le désir d'amour exprimé par l'émergence d'un devenir *sujet femme* se fait dans un mouvement de renoncement afin qu'il advienne et qu'il construise des représentations plus près de son devenir féminin. Le désir d'amour est un renoncement à l'aliénation du sujet et à l'avènement de l'Autre. Ce qui émerge alors de ce désir d'amour chez le *sujet femme* en devenir est une sorte de mutation qui révèle un sujet sous d'autres formes d'expressions, comme la poésie, la sculpture, la musique, etc. En se référant à Freud, Paul-Laurent Assoun³⁸⁴ stipule que l'expérience, la poésie, l'analyse et la science ont pu constituer quatre lieux pour accéder à une part du féminin :

La poésie a en effet jusqu'alors géré le mystère en le chantant : tendu entre vérité et fiction, le discours

³⁸⁴ Paul-Laurent Assoun est philosophe, psychanalyste et professeur à l'Université de Paris-VII.

poétique a justement pu éteindre ce moment de sens suspendu qu'est la Femme, Freud attribue symétriquement à quelque science de l'avenir l'espoir de transformer cette parole en discours : alors il serait possible de dire la vérité, sur la femme comme sur le reste ; sur le reste, peut-être, parce que sur la femme³⁸⁵.

L'amour comme désir se vit dans un mouvement de renoncement, dans un devenir qui construit le *sujet femme* comme une mutation qui est de l'ordre de la bisexualité psychique.

4.3.4 L'amour comme désir fondamental bisexuel de la Vierge

Que viennent faire l'amour, le désir, la bisexualité psychique et la Vierge? Il s'agit ici de faire une analyse d'une figure emblématique de l'église catholique romaine qui met les femmes dans une impossibilité d'accès à la divinité. Cependant, la Vierge crée un sillon de libération par le désordre provoqué dans l'ordre ecclésial. L'effet est subtil dans la dynamique phallique de cet ordre où le féminin semble exclu. La Vierge est celle qui est canonisée par l'institution ecclésiale. Jamais soustraite au dogme, elle est toujours d'une pureté avec laquelle il est impossible de rivaliser. Cette Vierge, dans une symbolique phallique, est une Mère toute-puissante. La Vierge³⁸⁶ est une

³⁸⁵ Paul-Laurent Assoun, *Freud et la femme*, Paris, Payot, 2003, p. 58.

³⁸⁶ La Vierge est une représentation du féminin sémiotique venant de la *chora*. La *chora* est un réservoir pulsionnel pré-inconscient qui émet *des sémiotiques*. *Le sémiotique* dé-sorganise toute constitution symbolique du langage. *Le sémiotique* s'avère être le féminin qui a pour mandat de créer le désordre, ce en quoi il est vierge. Le féminin est vierge puisque sa virginité vient de la *chora* sémiotique antérieure à l'Un (signifiant maître), à l'inconscient.

représentation de l'expression du féminin phallique dans la configuration symbolique de l'Église.

La Vierge peut aussi être *trans-symbolique* puisqu'elle traverse le temps : elle est intemporelle et a-topique. Elle vient créer le désordre dans l'ordre établi. Selon une analyse de Kristeva, la Vierge vient de la *chora* sémiotique ayant pour fonction de créer le désordre et d'être une représentation de la *trans-figuration* du féminin. La Vierge perce la structure et fait voir une vérité qui donne des savoirs sur un devenir possible, voire un devenir divine³⁸⁷. Malgré le désir de refouler le féminin dans l'institution ecclésiale, voilà que le féminin sémiotique opère au grand jour une transfiguration, et ce, au grand dam des structures.

La Vierge est absente de la Trinité. La virginité est la punition nécessaire pour que les femmes n'aient pas accès au sacré. Les femmes sont victimes d'une discrimination historique et séculaire. Kristeva est certes d'accord avec les revendications des femmes contre leur exclusion, mais elle cerne également le canular que la virginité tend aux autorités religieuses et à toute la structure ecclésiale. La virginité est le féminin venant de la *chora*, d'un « commencement avant le commencement », d'un non-lieu hors du temps :

J'aime à imaginer que la Vierge nous invite à rêver jusque-là : avant le temps, avant le sujet, avant le commencement qui est commencement de désir. Que ce non-lieu avant le commencement du désir, à la limite du

³⁸⁷ Cf. Luce Irigaray, « Femme divine », dans *Sexes et parentés*, pp. 67-85.

psychique, soit désigné comme féminin et maternel, alors qu'il concerne une certaine expérience de retrait — jusqu'à la mélancolie et à la muette sensibilité autistique, caverne béante en chacun —, nous fait envisager le féminin tout autrement que comme un double symétrique du masculin³⁸⁸ [...]

Kristeva souligne que le féminin n'est pas que désir puisqu'il est d'avant, qu'il est de la *chora*. Toutefois, quand il s'exprime, il en parle mais jamais complètement. *Trans-symbolique* dans son émergence, le féminin, dans son expression, porte le *pas-tout*, ce qui habite le lieu de la jouissance de la femme. La Vierge est une représentation jouissive et une des « figures hors du langage : silence, musique et peinture³⁸⁹ » du féminin. La jouissance transmise, pour avoir laissé émerger le féminin, est comme un *supralangage*³⁹⁰ représenté dans sa création. La Vierge montre à quel point la dogmatisation du féminin vient faire craquer les structures. La Vierge ouvre le christianisme sur un dépassement du religieux universaliste.

L'amour est le désir fondamental bisexuel de la représentation de la Vierge dans la perspective de la non-aliénation du sujet. Le désir d'amour

³⁸⁸ Julia Kristeva, *La Haine et le pardon*, p. 154. Une première fois écrite dans *Le Féminin et le sacré*, cette citation a été modifiée par la suite dans ce volume, cinq ans après la première rédaction. Cette citation figure également au début de cette thèse : « Que ce non-lieu avant le commencement soit désigné comme féminin ou maternel n'est pas pour me déplaire, et me fait comprendre le 'féminin' tout autrement que comme un double symétrique du masculin : Freud ne disait-il pas, dans une de ces intuitions exorbitantes, que le féminin est le plus inaccessible pour les deux sexes? Le plus inaccessible parce qu' 'avant le commencement', et en ce sens 'vierge'? Qui d'entre nous reste à l'écoute de cette 'virginité' en soi – de ce versant impensable de la féminité? », Catherine Clément et Julia Kristeva, *Le Féminin et le sacré*, p. 120.

³⁸⁹ Julia Kristeva, *La Haine et le pardon*, p. 160.

³⁹⁰ Ce qui signifie que lorsque le féminin s'exprime, il ne le fait pas d'une façon traditionnelle, il vient d'une autre logique, si logique il y a.

interne au lieu de la jouissance de la femme qui se divulgue dans l'émergence du *sujet femme*, ici représenté par la Vierge, occupe une position psychique bisexuelle. Le féminin brise l'ordre, il est *trans-symbolique*, mais n'appartient proprement à aucun des genres. C'est-à-dire que l'homme ou bien la femme peuvent avoir accès au féminin. En ce sens, il est possible d'avoir une orientation psychique bisexuelle.

La quête de sens ouvre sur un positionnement psychique bisexuel : celui du féminin et celui du phallique (féminin et masculin). Cette bisexualité psychique permet de laisser advenir le féminin et d'apprendre à vivre d'une façon plus libérée dans l'organisation du langage et des structures sociales qui en découlent. La figure de la Vierge est *trans-symbolique*. Elle donne le vertige qui transfigure l'organisation du langage, surtout si on occupe une position psychique bisexuelle.

Du point de vue de Kristeva, la bisexualité psychique du *sujet femme* est une étrangeté pour l'ordre symbolique phallique. Le *sujet femme* se sent étranger dans cette logique et sa réponse est souvent la bisexualité psychique permettant de disposer de l'expression du féminin. La Vierge est une représentation du féminin qui revendique la bisexualité psychique. Le féminin n'appartient à aucun genre et engendre des mutations en soi et à l'extérieur de soi pour établir quelque chose du désir d'amour qui habite le sujet.

4.3.4.1 Vers une bisexualité psychique du sujet

Kristeva parle de la bisexualité psychique parce qu'il est difficile que le féminin soit un pur produit de l'imaginaire féminin :

Nous ne savons pas grand-chose de la féminité qui serait le produit du seul imaginaire féminin. Les peintres femmes, rares, reprennent le canon de la beauté féminine fixé par leurs frères ou pères, et se contentent d'ajouter un sourire de plus, une cruauté de plus, sans changer la logique³⁹¹.

Le féminin n'est pas pur; il n'appartient à aucun genre, il fait partie de l'être humain. En ce sens, il est important de lui laisser des espaces d'émergence afin de favoriser l'intégration d'une bisexualité psychique :

L'œil est phallique, et que vous soyez homme ou femme, il faut vous arranger avec votre bisexualité psychique pour rendre au regard les fastes secrets de l'invisible [le féminin]. Un art créé par des femmes ne saurait être, dans ces conditions, qu'une variante de cette économie : une modulation, non une rupture radicale³⁹².

La position de la bisexualité psychique se définirait comme suit : gérer le système phallique pour laisser émerger le féminin dans sa spécificité. Chacun a une place différente, ni plus ni moins, ni haute ni basse. L'homme et la femme en Occident luttent pour le respect de leurs droits selon leur genre. Psychiquement, même sous les décombres du phallocentrisme, le féminin perce

³⁹¹ *Ibid.*, p. 150.

³⁹² *Ibid.*, p. 151.

une brèche et s'exprime comme chez du Bernin, comme chez Colette, comme chez Georgia O'Keeffe³⁹³, comme dans la poésie :

Bernin, le baroque, aura besoin de sainte Thérèse pour sculpter une extase nue qui consume la frontière entre « éros » et « agapè » : mais si c'est bien une passion de femme que le sculpteur restitue, comment pourrait-il la palper de si près, sinon en y versant la sienne³⁹⁴ ?

Le féminin libère les genres en affirmant la vibration qui au détour de la *zombre* surgit inopinément. Le féminin libère la femme³⁹⁵ de ce dont elle se doutait depuis longtemps. Elle existe non pas dans un absolu (le *pas-tout* de Lacan) mais dans sa multiplicité³⁹⁶.

³⁹³ Georgia O'Keeffe (1887-1986), *Iris noir III*, 1926. L'artiste exprime une certaine intimité féminine : <http://www.ellensplace.net/okeeffe1.html> (consulté le 10-12-2006).



³⁹⁴ *Ibid.*, p. 150.

³⁹⁵ Si nous suivons l'articulation de la thèse, il n'est que probable que la femme libère également le féminin. L'une ne va-t-elle pas sans l'autre?

³⁹⁶ « Elle [la multiplicité] peut jaillir entre nous, elle est une Autre parole. Elle jaillit comme quelque chose qui bouleverse l'ordre logique et systémique du langage. Jamais confinée et toujours subversive, la multiplicité est accessible. Elle part de cet espace que l'on crée entre nous, un espace entre femmes où il est permis d'être étrangère, d'être en exil et d'être multiple. Continuons d'inscrire nos paroles dans ce cercle que nous formons, continuons à dévoiler nos multiplicités », Groupe Bonne Nouv'ailes, « *L'autre Parole, 30 ans plus tard...* », *L'autre Parole : la collective des femmes chrétiennes et féministes*, no 112 (hiver 2007), p. 5.

4.3.5 *La représentation ou la transfiguration : Dieu*

Pour les chrétiens, la transfiguration est un épisode de la vie de Jésus devenu Christ. Il s'agit d'un changement d'apparence du corps de Jésus, d'une métamorphose. L'éthique du devenir *sujet femme* implique également une mutation non pas au sens corporel, ce qui ne l'exclut pas non plus, mais de l'être avec soi et les autres. Cet état physique est considéré comme miraculeux, comme un exemple de ce que la résurrection réserve au croyant. Pour notre sujet, la transfiguration est prise sous la dynamique d'une mutation de l'être, une transfiguration dans l'expression de représentations créatrices de la spiritualité, de la littérature, de l'art et du divin. La représentation de *Dieu* est une figure, une expression du féminin *trans-symbolique*.

4.3.5.1 *Elles errent vers Dieu*

La tradition chrétienne a déjà présenté Dieu en utilisant une symbolique féminine, mais plus souvent qu'autrement on a affaire à une symbolique masculine, énonce Dumais³⁹⁷. Le Dieu biblique est présenté à partir de symboles et d'images féminines de mère — nourricière, sacrificatoire — donnant l'amour et la tendresse d'une mère phallique. Les représentations

³⁹⁷ Dans un milieu comme *L'autre Parole*, l'espace entre femmes permet justement la création de représentations spirituelles et divines qui sont plus près de l'expérience des femmes. Un lieu où l'émergence du féminin est possible et non dogmatisé. Cf. Monique Dumais, « Sortir Dieu du ghetto masculin », dans *Souffles de femmes : lectures féministes de la religion*, Monique Dumais et Marie-Andrée Roy (dir.), Montréal, Paulines, 1989, pp. 109-134.

masculines de Dieu montrent clairement que les femmes sont perçues comme des subordonnées non reconnues au sein même de l'institution ecclésiale. Le genre féminin reste cantonné dans un système patriarcal soutenu par l'ordre du langage qui, pour sa part, est un système symbolique phallique.

Selon Naomi Goldenberg³⁹⁸, la symbolique masculine fonde la religion juive et chrétienne et le féminisme devient une menace quant il revendique un statut égal et équitable pour les femmes. Pour plusieurs théologiennes féministes, l'idée de réformer le christianisme est exclue. En effet, elle propose plutôt une « philosophie postchrétienne, pour libérer les femmes »³⁹⁹. Pour Ruether, les femmes sont reléguées dans des rôles prédestinés par le monde patriarcal et il est primordial de restaurer des images féminines de Dieu dans ce système qui ne permet pas la plénitude du devenir divin pour les femmes. Faire ressortir les aspects féminins de Dieu n'aide en rien la situation des femmes puisque les images sont encore situées dans un ordre symbolique phallique. Il s'agit alors de repenser un(e) Dieu-Déesse, *Dieue* au-delà du système symbolique phallique. N'est-ce pas là une émergence du féminin *trans-symbolique* qui s'exprime par des représentations du divin féminin?

³⁹⁸ Naomi Goldenberg est féministe, psychologue et professeure au département d'études anciennes et de sciences des religions à l'Université d'Ottawa. Elle est l'une des fondatrices du programme en études des femmes de l'Université d'Ottawa dont elle a été la directrice de 1989 à 1992. Cf. Naomi Goldenberg, *Changing of the Gods : Feminism and the End of Traditional Religions*, Boston, Beacon Press, 1979 et *Resurrecting the Body : Feminism, Religion and Psychoanalysis*, New York, Crossroads, 1993.

³⁹⁹ Monique Dumais, « Sortir Dieu du ghetto masculin », p. 142.

Nous considérons que les démarches entreprises par les théologiennes féministes et les communautés féministes en ce qui a trait à la réappropriation du sacré et à la représentation symbolique résultent de l'émergence du féminin *trans-symbolique*. L'ordre symbolique est alors désorganisé par des représentations qui sont plus près du *sujet femme*. Il s'avère que la collective féministe et chrétienne *L'autre Parole*⁴⁰⁰ voit dans la représentation une réelle transfiguration. Les théologiennes féministes québécoises donnent la priorité à cette tâche, soutenue par un espace collectif laissant émerger la multiplicité expressive des femmes entre elles. Les femmes de *L'autre Parole* pratiquent la réécriture des évangiles, célèbrent la quête de sens dans la joie et créent des expressions du divin au féminin.

L'autre Parole s'est constituée dans la mouvance de l'écriture au féminin des années 70. Cette collective rejoint l'idée de Cixous sur la nécessité d'avoir une parole spécifique qui passe notamment par l'écriture afin d'ouvrir sur un changement social et structurel qui n'opposerait plus les différences : une prise de parole spécifique qui se traduit par une écriture féminine soulève la question de la capacité de l'inscription du *sujet femme* dans le texte. En ce sens, la critique du discours instituée dans une littérature féminine pourra transformer les représentations culturelles et idéologiques :

⁴⁰⁰ La collective féministe *L'autre Parole* a été fondée en 1976 au Québec et depuis elle innove continuellement dans l'élaboration de la théologie féministe franco-américaine. Voir le site pour consulter les revues : <http://www.lautreparole.org> (consulté le 15-01-2007).

Je soutiens, sans équivoque, qu'il y a des écritures marquées; que l'écriture a été jusqu'à présent, de façon beaucoup plus étendue, répressive, qu'on le soupçonne ou qu'on l'avoue, gérée par une économie libidinale et culturelle — donc politique, typiquement masculine — un lieu où s'est reproduit plus ou moins consciemment, et de façon redoutable car souvent occulté, ou paré des charmes mystifiants de la fiction, le refoulement de la femme; un lieu qui a charrié grossièrement tous les signes de l'opposition sexuelle (et non de la différence) et où la femme n'a jamais eu sa parole, ceci étant d'autant plus grave et impardonnable que justement l'écriture est la possibilité même du changement, l'espace d'où peut s'élancer une pensée subversive, le mouvement avant-coureur d'une transformation des structures sociales et culturelles⁴⁰¹.

Les théologiennes féministes québécoises sculptent une *Dieue*⁴⁰² au-delà des sexes, comme le soutiennent Dumais et Couture. La tradition chrétienne représente Dieu selon le genre masculin et féminin, mais *Dieue* est au-delà des sexes. L'humain a besoin de représentations divines qui correspondent à son genre. En ce sens, les images féminines devraient occuper une place aussi importante que les images masculines. Dumais invite à sortir Dieu du ghetto masculin afin de changer la situation des femmes dans la religion. La reconnaissance d'un Dieu masculin/féminin permettrait qu'aucun sexe ne soit désigné comme représentant le divin. Ce qui aurait comme conséquence l'égal

⁴⁰¹ Hélène Cixous, « Le rire de la méduse », p. 42.

⁴⁰² Nous écrivons une *Dieue* pour marquer la zone d'ombre entre les deux mots. Ce qui laisse la possibilité de ne pas définir *Dieue* de façon permanente mais plutôt d'une manière à faire émerger une multiplicité renouvelée.

accès aux fonctions d'autorité et aux ministères ecclésiiaux⁴⁰³, et d'introduire dans le champ théologique l'expérience des femmes comme réalité anthropologique.

La mystique féminine n'est pas incluse dans le discours théologique officiel et la façon de nommer *Dieue* est évidemment liée aux rôles qui sont attribués à la femme dans une société patriarcale. Selon plusieurs auteures⁴⁰⁴, les mystiques utilisaient des métaphores féminines pour désigner Dieu. En ce sens, la mystique ne peut être contenue dans une logique phallique, elle est en relation au sacré par l'expression du féminin qui émerge et transfigure les représentations symboliques phalliques.

4.3.5.2 *Trans-gression : nommer Dieue*

Élaborée par les théologiennes féministes de la collective *L'autre Parole*, *Dieue* est une représentation du divin qui frappe l'imaginaire, qui transgresse la loi comme le féminin le fait et qui désorganise la structure même des représentations symboliques. *Dieue*⁴⁰⁵ n'est ni le contraire de Dieu, ni père,

⁴⁰³ Cf. Colloque tenu à Montréal les 27 et 28 octobre 2006, intitulé *L'accès des femmes aux ministères ordonnés dans l'Église catholique: une question réglée?*, organisé par le Centre justice et foi en partenariat avec le Centre Saint-Pierre, L'autre Parole et Femmes et Ministères : http://www.culture-et-foi.com/dossiers/ordination_des_femmes/index.htm (consulté le 02-10-2007).

⁴⁰⁴ Kristeva, Irigaray, Cixous, Dumais, etc.

⁴⁰⁵ Selon Ruether, Dieu/Déesse signifierait que le masculin et le féminin sont les deux genres attribués à une même divinité. Une représentation doit faire sens aux femmes pour être acceptée au sein d'une communauté de femmes. Le Dieu traditionnel ne traduit pas l'expérience spécifique des femmes, ni son existence sexuée. « Déesse » signifierait l'inversion d'un Dieu

ni mère. Il s'agit d'une alerte donnée pour pousser à la réflexion sur la quête de sens des femmes et à l'évidence, c'est une interrogation sur la conceptualisation de Dieu :

Pour l'ekklésia qui écrit dieu avec un « e », on construit plutôt l'espérance de ce qui est déjà là et à venir, c'est-à-dire d'une manière féministe et chrétienne de faire ekklésia dans toute sa singularité et sa localité⁴⁰⁶.

Penser *Dieue* offre aux femmes d'exprimer leur pratique spirituelle, celle de l'expression de leur *sujet femme* sacré, à partir de leurs expériences, sans toutefois fixer et dogmatiser une vérité sur Dieu. La critique féministe du langage a permis de montrer les catégorisations androcentriques. Dire *Dieue* ne signifie pas le rejet d'un Dieu au masculin, mais ceci permet plutôt d'exprimer une représentation plus adéquate de l'expérience spirituelle des femmes. Nommer *Dieue*, c'est énoncer des représentations qui participent à l'élaboration de l'identité femme dans son devenir. Utiliser un langage féminin pour nommer une expérience de femmes permet de devenir, de construire un *sujet femme* qui n'existe pas dans les dichotomies ou qui existe seulement en son contraire. Le *sujet femme* n'est pas l'envers de l'homme, le *sujet femme* est en devenir. Il est différent. Même s'il évolue dans le même système symbolique, le *sujet femme* s'y sent étranger.

masculinisé, ce qui n'est pas le but des communautés chrétiennes et féministes. D'après Ruether, il n'y a pas de nom approprié pour nommer Dieu qui serait significatif. La communauté de Ruether utilise Dieu/Déesse, en attendant de trouver mieux. Dire Dieu/Déesse, c'est renommer son existence sexuée.

⁴⁰⁶ Denise Couture et Marie-Andrée Roy, « Dire Dieue : dialogue interdisciplinaire sur des pratiques discursives de féminisation du mot Dieu en contexte québécois », p. 142.

Désigner Dieu en y ajoutant un *e* (*Dieue*) permet de changer le langage pour le rendre plus adéquat aux expériences des femmes. Cela a des conséquences sociales, le langage vide les représentations culturelles du féminin fixées dans des rôles qui lui sont attribués et désorganise l'ordre symbolique phallique. Énoncer *Dieue* renvoie à des représentations adaptées à la réalité des femmes, donc à elles-mêmes, qui ne les enferment pas dans des rôles préétablis : « L'enjeu autour des dires sur Dieu n'est donc pas uniquement théologique ou dogmatique; il est aussi social et culturel⁴⁰⁷. »

La féminisation linguistique au Québec a permis d'ajouter des « e », par exemple à auteure, à professeure, à chercheure, etc., afin qu'apparaisse concrètement la présence des femmes. *Dieue* est née de cette même ligne de pensée au Québec au sein de la collective *L'autre Parole*. *Dieue* est née d'un processus collectif mettant en jeu la diversité des paroles et l'expérience de femmes. *Dieue* n'est pas dogmatique, mais permet une distance entre le discours patriarcal d'autorité et la représentation symbolique de l'ordre.

Nommer *Dieue* permet aux femmes de donner sens à leur foi chrétienne et, par la même occasion, de transformer les consciences culturelle et religieuse. L'utilisation de synonymes à dimension féminine pour désigner Dieu traduit souvent la difficulté de changer le langage pour nommer Dieu. *Dieue* montre clairement que les femmes se sentent dignes de participer au devenir du

⁴⁰⁷ Denise Couture et Marie-Andrée Roy, *op. cit.*, p. 137.

christianisme. Elles sont parties prenantes du discours théologique qui les représente et elles sortent ainsi des catégories dans lesquelles elles étaient enfermées.

Les exemples sont multiples. Des femmes se regroupent pour interroger la langue de la représentation et pour penser leur expérience. Souvent, tous les champs disciplinaires sont touchés. Ces femmes partent de l'intime pour aller vers le politique qui devient une pratique de la rencontre. En ce sens, le groupe de femmes philosophes *Diotima*⁴⁰⁸, né en 1984 en Italie, a été largement influencé, entre autres, par la pensée d'Irigaray. Celle-ci énonce clairement que le premier geste éthique est de faire exister le *sujet femme* afin que les deux sujets existent dans leurs différences et cohabitent ensemble en recourant à leur propre culture.

Comme Armour⁴⁰⁹ le fait, nous annoncerons la conclusion en même temps que l'ouverture. En ce sens, notre dernier chapitre a permis de penser le mouvement vers un possible devenir femme dans la rencontre du lieu de jouissance non fixé qui se manifeste en étant *trans-symbolique*. Par la pratique de la *zombre*, il est possible de repérer ce lieu sacré qui bouleverse les règles et

⁴⁰⁸ Luisa Muraro est l'animatrice et la cofondatrice de *Diotima* qui perçoit ce groupe comme étant un lieu où penser sa pratique et son expérience. Elle nomme cela une politique des femmes, différente de celle des hommes. Cette politique dont parle Muraro est une pratique de la rencontre suivant la même ligne de pensée de Luce Irigaray sur la différence sexuelle. Voir le site de l'association *Diotima* : http://www.diotimafilosofe.it/comunita_fr.html (consulté le 01-10-2007).

⁴⁰⁹ Chaque fin de chapitre comprend une conclusion/ouverture pour Ellen T. Armour dans *Deconstruction, Feminist Theology, and the Problem of Difference : Subverting the Race/Gender Divide*.

qui dit quelque chose du féminin et de son devenir. L'éthique consisterait à répondre à l'appel de l'*aphone* par une pratique de la *zombre*, en scrutant, en essayant de connaître cette vérité parfois étrange en soi. L'écriture poétique fuyante et fluide peut faire advenir le féminin dans la transfiguration. La réécriture, la représentation de *Dieue* et l'élaboration de figures trans-symboliques plus près du *sujet femme* inaugurent l'ère du devenir.

Un sourire esquivé qui laisse apparaître un devenir deviné.

Passée le cap de l'ouragan et déchiré par un barrage de coraux, mon corps porte les signes de l'étrange.

Les marques d'un mouvement sauvage se fondent en moi pour exprimer l'état de siège.

Conclusion

Je m'intéresse à la problématique féminine dans la mesure où elle se situe au même lieu éthique. Je veux croire que pour de nombreuses femmes, leur affirmation coïncide avec cette exigence éthique. C'est là que me semble résider l'enjeu de la crise actuelle : dans la remise en cause fondamentale des identités et des lois que nous vivons. Les femmes seront-elles seulement (ce qui déjà n'est pas rien) les agentes d'un refus radical, sorcières éternelles; quand ce n'est pas les adhérentes dociles aux doctrines des nouveaux maîtres (comme on le voit dans certains régimes socialistes ou fascistes)? Ou bien pourront-elles contribuer à penser, à construire une nouvelle légitimité compréhensive à l'égard de leur(s) jouissance(s), une éthique garantie non pas par la contrainte mais par une logique, qui est toujours poly-logique, de l'amour⁴¹⁰?

1. Le temps de conclure?

Conclure ne serait pas approprié pour ce que cette thèse offre comme cheminement au carrefour de l'intime qui n'apaise nullement notre étrangeté. Cette thèse s'articule aussi autour de la théologie, de l'éthique, du champ féministe, de la littérature, de la psychanalyse et des sciences religieuses. Il est loin d'être facile de clore ce qui constitue l'ouverture du désir de sens dans l'interface de diverses disciplines qui ouvrent le questionnement.

Un retour vers l'intime

Cette thèse répond à la question suivante : en quoi le lieu de la jouissance de la femme est-il spécifique? Par le fait qu'il est *trans-symbolique*

⁴¹⁰ Propos tenus par Julia Kristeva cités dans Françoise van Rossum-Guyon, *op. cit.* p. 177.

et qu'il s'exprime à travers la créativité littéraire, poétique, artistique. Les études utilisées sont sans contredit claires sur cette question : le féminin est *trans-symbolique*. Cela rejoint la pensée de Lacan qui laisse une ouverture. ~~La~~ femme n'est *pas-toute* prise par le signifiant, elle échappe à la métaphore paternelle, elle n'est *pas-toute* phallique, elle a une jouissance Autre⁴¹¹.

Irigaray avait travaillé sur le lieu de la jouissance de la femme et puis l'avait abandonné aux méandres de l'appropriation intellectuelle. Ses travaux sur le lieu de la jouissance de la femme montraient que cet espace était exempt du patriarcat. Or, nous avons démontré que ce lieu n'est pas purement féminin, mais qu'il génère une spécificité créatrice dans le devenir du *sujet femme*. Le but de cet emplacement, ou comme le dirait Kristeva, le but du sacré est de briser, de bousculer l'ordre de la loi du Père. Le féminin possède un autre registre, comme le dirait Brousse, celui asymétrique du *pas-tout* qui ne se dit pas complètement du côté du langage. Le féminin peut être pré-inconscient comme le *sémiotique* qu'énonce Kristeva.

⁴¹¹ Nous tenons à citer une psychanalyste lacanienne de l'Université de Rennes-II, Pascale Macary, qui nous semble être on ne peut plus près de ce que Lacan appréhende de la jouissance de l'Autre : « La jouissance Autre est donc une jouissance désarrimée de l'ordre langagier, mais, contrairement à la jouissance psychotique, elle est limitée par le phallus. Elle y prend naissance et elle y revient, ce qui fait que les femmes ne se perdent pas dans l'impuissance du langage : elles en reviennent en principe, mais, de cette jouissance elles ne peuvent rien dire, puisque d'abord, cette jouissance ne s'inscrit pas et qu'ensuite, le langage phallicise, en un temps second, l'expérience quand le sujet tente de la dire », Pascale Macary, « L'élaboration lacanienne de la jouissance Autre », *L'Évolution psychiatrique*, vol. 69 (2004), p. 246. Cf. aussi Pascale Macary, « Le mouvement 'queer' : des sexualités mutantes ? », *Psychanalyse*, vol. 3, no 7 (2006), pp. 43-52.

Le féminin serait *le sémiotique* qui a pour fonction de traverser le système symbolique du langage en passant par le lieu de la jouissance de la femme. Au détour d'un vertige, le féminin émerge et s'exprime par des formes créatrices et esthétiques, selon Kristeva. La poésie, la sculpture, la peinture, la littérature, la musique sont des formes qui peuvent exprimer le féminin qui émerge du lieu de la jouissance de la femme.

Nous avons posé comme hypothèse que le lieu de la jouissance de la femme n'était pas absolu et exempt du patriarcat. Nous avons su déplier la réflexion d'Irigaray sur le lieu de la jouissance de la femme qui, pour elle, était purement féminin. Il n'y a pas de lieu pur, mais un féminin *trans-symbolique* qui émerge et qui s'exprime non pas dans sa totalité, mais dans sa spécificité⁴¹². Irigaray ne l'a pas explicitement déployé, mais a pu l'exprimer par la suite dans son écriture fluide, dans sa vision de la Vierge⁴¹³, qui correspond à celle de Kristeva, d'un féminin qui surgit afin de faire advenir ce qui n'est pas encore.

⁴¹² La spécificité est souvent liée à la notion d'étrangeté qui n'a pu être abordée en profondeur dans cette thèse. Il est vrai que ce qui est spécifique est souvent étrange et embarrassant dans un ordre fini. La spécificité de chacune fait place à la multiplicité dans une collective comme *L'autre Parole*. La spécificité ne s'inscrit pas nécessairement dans l'ordre symbolique phallique puisqu'elle est de matière *trans-symbolique*, se transmettant librement dans un groupe.

⁴¹³ « La virginité serait le nom du retour à soi du féminin, de l'intériorité spirituelle de la femme, capable de se garder femme et de devenir de plus en plus femme malgré une culture au masculin [...] Cette intériorité, ou cette virginité spirituelle du féminin semble encore à découvrir, à cultiver », Luce Irigaray, *Le Souffle des femmes*, p. 204.

Au détour de la zombre

Notre approche de lecture qui est de lire l'écart, nous a permis justement de comprendre que le lieu de la jouissance de la femme n'est pas absolu et que le féminin passe par cet espace sacré afin d'émerger dans une créativité spécifique. Ce que nous avons voulu lire est un discours qui se trouve dans la zone d'ombre, un discours de l'étrange chez nos auteurs. Nous pensions au départ que le lieu de la jouissance de la femme et *le sémiotique* avaient les mêmes caractéristiques. Au fil de la thèse et de nombreuses lectures, le lieu de la jouissance de la femme est apparu comme un territoire sacré par où passe *le sémiotique* qui, lui, est féminin. Il apporte dans son sillage des récifs qui font fi du système symbolique et des restrictions langagières et sociales.

Aux frontières de la jouissance : éthique du devenir sujet femme⁴¹⁴ sacré

Cette thèse a poursuivi deux objectifs. Premièrement, elle a visé à prolonger la réflexion d'Irigaray en ce qui a trait au lieu de la jouissance de la femme par l'intermédiaire de Lacan et de Kristeva. Deuxièmement, elle a

⁴¹⁴ Nous avons dû changer souvent ce nom, tantôt féminin, tantôt femme. Nous avons opté finalement pour le mot « femme » car une éthique, même si elle prend source dans le lieu de la jouissance de la femme, fait advenir la femme dans son genre. En ce sens, selon notre interprétation, de Beauvoir avait pré-senti cette perspective en disant : « On ne naît pas femme, on le devient », Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, tome I, pp. 285-286. On devient une femme dans la mesure où le féminin advient. Il faut tout de même se souvenir que Simone de Beauvoir était une féministe militante. Sa remarque constitue une critique de l'éducation bourgeoise qui conditionne la fillette en future femme esclave de rôles sociaux bien déterminés. Dans notre développement, le féminin est une position psychique qui transgresse autant le système langagier que le système social. Irigaray abonde en ce sens, pour elle, il faut se mettre au monde.

élaboré une éthique du devenir *sujet femme* à partir de cet espace sacré de jouissance.

L'éthique du devenir *sujet femme* s'éclaire à partir du lieu de la jouissance de la femme. L'éthique du devenir a pour fin de faire advenir la femme comme sujet d'un savoir spécifique sur le féminin psychique. La femme advient comme sujet dans la mesure où elle se construit en ayant accès à l'expression créatrice qui émerge d'elle. La *zombre* peut être une méthode de lecture de l'expression créatrice qui libère des savoirs situés. L'éthique est une manière d'être soi, celle de devenir sujet de son existence de femme aux frontières de la jouissance.

2. Un retour vers l'avant

Pour chacun des chapitres, une rapide rétrospective visera à nous mener vers l'avant. Nous proposons d'ouvrir la réflexion portant sur le questionnement dans chacun des chapitres à propos d'idées nouvelles.

Dans le chapitre premier, nous avons pu constater que la logique binaire et universelle ne convient pas pour repenser la femme comme sujet de connaissance.

La généalogie féministe n'entre pas dans une logique de séparation. Les théologiennes féministes québécoises ne se positionnent pas les unes contre les autres, mais optent plutôt pour la liaison. Elles établissent des liens entre leurs

théorisations respectives et par conséquent, elles créent des espaces pour penser spécifiquement le *sujet femme* en devenir. L'errance serait une position épistémologique des théologiennes féministes québécoises. Elles errent dans la *zombre* qui ouvre sur une capacité de se situer en fonction du contexte. Elles errent dans cette zone entre le féminin et le féminisme, entre le Dieu et la Déesse, d'où la position contextuelle déterminée par la conceptualisation de la *Dieue*. La crise des repères binaires permet un écart et une zone d'ombre entre deux dichotomies. Et l'écart est une opportunité pour lire autrement le féminin qui advient comme sujet du lieu sacré de la jouissance.

L'interdépendance dans les théologies féministes : une éthique de la pensée

Les théologies féministes interrogent le religieux, le social et le théorique. Elles s'opposent à l'uniformisation, au nivellement des différences, à une vision totalitaire du monde et de la pensée et à l'oppression religieuse et sociale. Selon Mary Shawn Copeland⁴¹⁵, les théologies critiques féministes (européennes, africaines, asiatiques, indiennes, latino-américaines, nord-américaines, polynésiennes) ont toutes des fondements communs : l'expérience des femmes comme base de chacune des théologies, la critique du système patriarcal, l'analyse sociale et les pratiques de libération. Ces théologies

⁴¹⁵ Mary Shawn Copeland, « La différence : catégorie des théologies critiques pour la libération des femmes », *Concilium*, no 263 (1996), p. 189.

critiques utilisent l'outil théorique de la différence afin de confirmer la diversité dans les problématisations oppressives qui régissent le système religieux et le social.

Le concept de sororité se définit par la solidarité et la loyauté des femmes à l'égard des autres femmes qui subissent des expériences d'oppression. Même en accord avec ce concept de sororité, les femmes n'ont pas à s'unifier sous un seul discours qui finit par niveler les différences. Les théologies féministes critiquant les structures exigent une compréhension différenciée :

Ne pas considérer la différence affaiblit toute forme de discours féministe ; en même temps, cette option pour une idée pluraliste des femmes, plutôt qu'unitaire, a alimenté une riche et provocante complication⁴¹⁶.

Le concept de la différence résiste à l'absolutisation, à l'uniformisation et à l'invariable. La différence est perçue dans les consciences comme amenant des divergences, des divisions, de la discorde, des inconstances, des anomalies. Les féministes qui prônent le maternalisme voient en la différence une menace à l'énoncé unitaire de la sororité, alors que la différence implique la lutte pour une vie de plénitude dans toutes ses variantes et ses distinctions. La différence nomme l'expérience dans ce qu'elle a de particulier, de différent et de commun.

La différence amène à instaurer des liens, à élaborer des discours pluriels et provisoires permettant de faire ressortir les différences, tant dans les

⁴¹⁶ Mary Shawn Copeland, *op. cit.*, p. 189.

réécrits locaux que dans les rapports de force entre les femmes. Une pratique de la différence permet une réelle rencontre entre les femmes privilégiées socialement et les femmes marginalisées afin d'apprendre ensemble à définir sans uniformiser et à célébrer l'émancipation de leurs vies. L'éthique de la pensée est une manière d'être selon laquelle les femmes s'autocritiqueraient et où le savoir mènerait à la responsabilité.

Copeland fait référence aux Européennes et aux Nord-Américaines qui tentent d'avoir la préséance sur les autres discours, impliquant une marginalisation des autres femmes différentes. Les différentes perspectives dans les théologies féministes doivent comprendre les particularités, les différences et saisir que leurs formulations sont provisoires en matière de religion, de culture, de psychisme, de race, d'ethnie, de classe sociale, d'orientation sexuelle, etc. Copeland propose un authentique engagement des femmes dans une éthique de la pensée qui est en réalité une manière d'être : décider, agir et être. Cette façon d'être responsable mènera les communautés féministes, les orientant vers une interdépendance qui comprendra les expériences communes et différentes afin de prendre des engagements communs. L'interdépendance (contraire de l'assimilation, compréhension des liens communs et différents) de la différence des femmes venant de différentes religions et cultures est un engagement authentique qui appelle la solidarité

comme pratique de la différence et célèbre la vie dans sa pluralité. La différence fonde l'avenir.

De l'unité à la multiplicité

Dans le bouleversement de la société occidentale, nous voyons poindre un symptôme et il s'avère que la lutte des femmes s'y inscrit. Le principe de l'unité, de l'universel est remis en cause au profit de la multiplicité :

Une exigence de rationalisation plus poussée du capitalisme [...] Au XXe siècle, après le fascisme, après le révisionnisme, on aura compris qu'il n'y a pas de transformation socio-politique possible si elle n'est pas une transformation des sujets : c'est-à-dire de leur rapport à la contrainte sociale, à la jouissance et, plus profondément, au langage⁴¹⁷.

Dans une entrevue accordée à Stéphan Bureau en avril 2006, Kristeva reparle du féminisme en disant qu'elle s'en revendique plus ou moins. À vrai dire, elle se considère plutôt comme « scottiste », ce qui renvoie à Duns Scott⁴¹⁸, théologien du XIIIe siècle. En bref, Kristeva retient de l'analyse du discours de Scott que chaque femme est singulière. La singularité s'articule autour de la capacité de chaque femme à se dépasser : « Donc, je dis ça aux femmes du mouvement féministe : 'Essayons de nous dépasser et non pas d'être une masse'⁴¹⁹. » Copeland disait la même chose. Une pensée unitaire ne

⁴¹⁷ Julia Kristeva, *Polylogue*, p. 523.

⁴¹⁸ Franciscain, théologien et philosophe, John Duns Scott a vécu de 1265 à 1308. Il fut professeur à Oxford et à Paris.

⁴¹⁹ Julia Kristeva, « Julia Kristeva : transcription intégrale », p.14.

rend pas justice à la spécificité des femmes et marginalise celles qui n'appartiennent pas à cette unité.

« Différence » serait le mot approprié, non pas dans une compréhension binaire de la pensée, mais dans la multiplicité créatrice des femmes : « Le génie féminin apporte une diversité de subtilité, de dévouement et aussi de créativité⁴²⁰. » La différence, nous avons pu le comprendre avec Irigaray, pousse à l'éthique de la pensée, comme le dirait Copeland. Cette éthique ouvre sur l'analyse du système binaire et fait apparaître clairement les positions des théologiennes féministes dites postmodernes. Celles-ci ne veulent plus participer au pouvoir institutionnalisé par une telle structure.

Le féminisme n'est pas l'envers du masculinisme, c'est un mouvement dynamique qui multiplie le devenir *sujet femme* non statique. Au Québec, le langage pousse au renouvellement de la pensée. Les deux langues (française et anglaise) ouvrent la pensée à la reconstruction, à la restructuration de l'esprit.

Le féminisme et le féminin

Le féminisme est souvent contesté en Europe. Même Kristeva et Irigaray ne se disent pas féministes. Pourtant au Québec, le féminisme est perçu par les théologiennes comme un mouvement dynamique de transformations sociales et de libération de la femme. Le féminisme est un mouvement qui

⁴²⁰ *Ibid.*, p.15. Kristeva fait ici référence à ses trois génies féminins, Mélanie Klein, Colette et Hannah Arendt.

transforme et qui fait des singularités une multiplicité. Le féminisme est personnel et politique, particulier et commun, et utilise la conceptualisation du genre. Plusieurs diront qu'il s'agit d'une approche américaine. Le féminin pour sa part, est une notion liée à la pensée des féministes européennes. La culture psychanalytique soutient souvent la théorisation du féminin. Le féminin vient de l'intérieur, il est psychique et transfigure, peu importe le genre.

Les théologiennes québécoises occupent un territoire qui est double, englobant et particulier à la fois. Il se réfère à la fois à l'approche française et américaine. La préséance sur le discours semble moins importante que le fait qu'il soit bien situé. La crise qui habite la pensée moderne ouvre la position particulière des théologiennes québécoises : celle de ne pas se situer en opposition, même s'il est possible de soutenir des positions contraires. L'opposition est une oppression de la pensée occidentale venant des structures patriarcales de la connaissance. Et chaque fois qu'un dérapage vers cette forme d'énonciation se fait, la filiation féministe se coupe dans son processus, non pas d'unification qui nivelle les spécificités, mais dans son processus généalogique.

Selon cette argumentation, les concepts de féminin et de féminisme ne peuvent être opposés, l'une ne va pas sans l'autre. Le genre se transforme par l'expression du féminin psychique dans une dynamique de mouvement qui va

de l'intérieur vers l'extérieur et de l'extérieur vers l'intérieur. La⁴²¹ théoricienne québécoise laisse jaillir de cette position la multiplicité en construisant un féminin féministe, un féminin parce que pré-langagier et *trans-symbolique*, un féminin pour le mouvement de transformation. Il s'agit d'un désir de transformation, d'oser renaître à la vie sous d'autres couleurs. Penser le féminin et le féminisme ensemble permettra une filiation dans la diversité entre les féministes de multiples obédiences.

Le chapitre deux nous a permis de cerner d'où venait le lieu de la jouissance de ~~la~~ femme à partir de la théorisation lacanienne d'abord, et ensuite par le sacré avec la pensée de Kristeva. En résumé, selon Lacan, la jouissance de ~~la~~ femme est au-delà du phallus. Ce qui signifie que ~~la~~ femme n'est *pas-toute* dans la fonction phallique, elle n'est pas absolue. Il y a quelque chose qui ne peut pas se dire. Elle a une jouissance qui est un lieu et qui n'a pas de signifiant pour la signifier toute.

Dans le même ordre d'idée, Ruether raconte dans son article *Le Dieu des possibilités*⁴²² qu'elle fait un rêve⁴²³ qui l'amène de porte en porte à travers

⁴²¹ Nous avons envie de barrer le « La » devant « théoricienne » afin de montrer que, même si celle-ci développe des théories, elles restent toujours contextuelles. En fait, les théories comme le *sujet femme* ne seront jamais tout expliquées.

⁴²² Rosemary Radford Ruether, « Le Dieu des possibilités : l'immanence et la transcendance repensées », pp. 35-48. Ruether veut instaurer une anthropologie non-sexiste. La théorisation « queer » a ce même objectif, c'est-à-dire de repenser l'identité en dehors des cadres normatifs du genre.

⁴²³ *Ibid.*, p. 38.

une multitude d'escaliers où elle pénètre dans une antichambre pour y ouvrir la dernière porte. Dans cette antichambre se trouve le trône de Dieu mais voilà qu'il est vide⁴²⁴! Une place vide! Par association, avec Lacan, qu'est-ce qui est vide mais qui a une place? La jouissance de la femme, la jouissance de l'Autre. L'Autre est souvent associé à une des faces de Dieu. Il est évident que Ruether n'interprète pas de la même manière son rêve sur Dieu, mais il est facile de faire des analogies avec la théorisation lacanienne du signifiant manquant de l'Autre dont la place est vide. C'est pour cela qu'elle ne dit point mot sur sa propre jouissance.

Cette place vide (*a-vide*) qui ne l'est *pas-tout* à fait, a rapport avec le signifiant manquant de l'Autre. Il y a un signifiant dans la chaîne de signifiants discursifs qui signifie la jouissance de l'Autre, mais il est presque vide. Il n'est pas possible de dire toute la jouissance de la femme. C'est en cela qu'elle n'est *pas-toute* et la femme n'est *pas-toute* dite. Et tant mieux! Puisqu'elle ne se laisse *pas-toute* dire dans l'ordre du langage, elle a d'autres moyens d'expression qui sont multiples sans jamais la totaliser.

De Lacan à Kristeva

Nous avons choisi également Kristeva parce qu'elle est aux frontières des dichotomies, comme les autres auteurs retenus. Elle joue avec les opposés

⁴²⁴ Notons que pour rester dans la logique de la thèse, la place n'est *pas-tout* à faite vide.

afin de faire émerger une certaine vérité ou une vérité certaine. Alors, nous nous attarderons sur nos trois auteurs précisément en raison de leur utilisation des opposés. Notre objectif est de lire cette zone d'ombre qui se dégage spécifiquement de l'utilisation des divisions qui exprime une position qui n'est pas centrifuge, mais spécifique d'une défection du langage. C'est-à-dire que la structure du langage est bousculée, voire brisée par ce qui émerge de cette faille qui s'ouvre. *Le sémiotique*, pour Kristeva, le lieu de la jouissance de la femme, pour Irigaray, et la jouissance de ~~la~~ femme qui ne se dit pas, pour Lacan, cernent cette défection.

En fait, Kristeva montre que *le sémiotique est trans-symbolique*. Il brise l'ordre du langage. Avec Lacan, la jouissance de ~~la~~ femme ne peut être dite puisqu'elle est marquée du signifiant manquant de l'Autre. Cela dit, il existe une place (presque) vide dans la chaîne des signifiants discursifs. Mais Lacan ne dit quand même *pas-tout*, mais pas rien du tout. Il inaugure, à notre avis, une impasse et une ouverture sur ce que nous pourrions appeler la *trans-symbolisation*. N'est-ce pas le but de Lacan également ou de son inconscient de poser des impasses/ouvertures afin de construire et de déconstruire à la fois, ou plutôt de laisser la possibilité de mort ou de vie? Nous cherchons à préciser justement ce qu'il y a entre les deux. Préciser est un grand mot, nous essayons de lire la zone d'ombre, la *zombre*. Pour Kristeva, cela serait *le sémiotique*,

pour Lacan, la jouissance de ~~la~~ femme, et pour Irigaray, le lieu de la jouissance de la femme.

Le sacré au féminin

Trois espaces différents, trois psychanalystes et trois possibilités vers une dimension sacrée. Le sacré est cet espace intérieur et extérieur, englobant et intrinsèque, singulier et pluriel, appartenant à une ou à plusieurs personnes. Selon Kristeva, toute forme de sacré, toute célébration rituelle peuvent renvoyer à un culte phallique. Le sacré au féminin en revanche relève de l'intime, du mouvement intérieur. Le sacré est l'expérience qui met en relation avec le sens et donne accès à l'intime : un carrefour du corps et de la pensée, une expérience que les femmes perçoivent dans leur chair sans toujours en avoir conscience. Le sacré est ce qui donne du sens. Le sacré est ce qui met en mouvement, ce qui meut. Le religieux, quant à lui, est organisé, hiérarchisé et balise l'accès au sacré. Le sacré est une pulsion intime, un mouvement intérieur, une impulsion vitale provoquant des vibrations, des secousses. La pression sociale et les mentalités rendent difficile la prise de conscience de l'expérience même du sacré, notamment dans l'émergence de son expression. Le langage poétique est une forme d'expression du féminin sacré (sémiotique) qui transforme.

Dans le chapitre trois, Irigaray aborde les discours philosophique et psychanalytique sous l'angle de la différence sexuelle afin de sortir les femmes d'une logique discursive qui provient de l'ordre de la raison. Elle élabore donc le lieu de la jouissance de la femme qui est un lieu en soi hors de la structure phallique, de l'autre côté du miroir. Le but est que les femmes traversent ce miroir afin d'advenir dans leurs propres désirs et dans leurs propres rapports à la transcendance. D'après Irigaray, la mondialisation demande une éthique qui respecte la différence entre les cultures et les sexes. La prise de conscience amènera les hommes et les femmes à inventer une nouvelle éthique humanitaire respectueuse de l'autre et du monde.

La spiritualité féminine

Les femmes doivent être capables de découvrir une voie spirituelle qui leur est propre, de vivre une théologie de l'incarnation et non une théologie chrétienne traditionnelle qui ne permet pas aux femmes d'être responsables, libres et d'exprimer leurs propres paroles. Les femmes sont appelées à développer « une intériorité spirituelle propre⁴²⁵ » afin d'entrer en relation avec l'autre d'une manière respectueuse et responsable. Affirmer son identité de femme, s'épanouir dans sa spécificité et découvrir des voies spirituelles propres sont des tâches spirituelles pour Irigaray.

⁴²⁵ Luce Irigaray, « La rédemption des femmes », p. 188.

Les femmes ne doivent pas renoncer à un devenir spirituel qui leur est propre et non imposé. Un retour à soi, un respect de son identité et des autres femmes sont des éléments qui peuvent être perçus comme des péchés féminins. Le non respect de son rapport à soi comme femme serait une faute. Le respect et la célébration de la nature font partie de traditions spirituelles féminines.

Le langage comme les images doivent véhiculer un respect de soi et de l'autre. Choisir des images de femmes divines ou positives aide à un retour sur soi, donne un horizon aux possibilités d'être une femme en respect avec elle-même et les autres : « Ces images peuvent aider à l'élaboration des relations entre mères et filles, naturelles et spirituelles⁴²⁶. » Respecter l'autre genre, c'est ne pas réduire l'autre à soi, mais bien l'assister dans un devenir spirituel tout en respectant les différences. Il en va de même pour l'autre femme, sa particularité et son histoire doivent être respectées.

Selon le développement de la pensée d'Irigaray, être née fille est une grâce puisque les femmes peuvent engendrer en elles la différence. Elle note que la fille naît déjà en dialogue avec sa mère, qu'elle cultive « le langage de l'intersubjectivité et de la relation entre sujet »⁴²⁷. Le rapport à la parole pour la fille est naturellement un rapport de dialogue. Il s'agit d'avoir une demeure intérieure au soi féminin pour entrer dans un devenir spirituel et cultiver une spiritualité féminine.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 198.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 202.

Irigaray et la pensée lesbienne

Les interprétations féministes faites à partir de la pensée d'Irigaray se trouvent souvent mises en lien avec le lesbianisme⁴²⁸. Or, le fait d'occuper une position lesbienne est-il exempt du patriarcat? Le lieu de la jouissance de la femme développé par Irigaray propose justement un espace hors du système logique. N'est-ce pas utopique de penser que la position lesbienne permet un vrai lieu femme? Non loin d'être étonnant puisqu'Irigaray laisse dire cela du lieu de la jouissance de la femme. Irigaray élabore un lieu de la jouissance de la femme de l'autre côté du miroir afin que les femmes aient accès à un langage qui leur soit propre. En même temps, la position lesbienne interroge fortement l'hétérosexualité, concept venant du savoir dominant, et qui fait partie des dimensions dichotomiques de la raison scindée en deux (homme/femme, vrai/faux, objectif/subjectif, etc.).

Notre thèse a développé en partie le lieu de la jouissance de la femme élaboré par Irigaray, un lieu d'où une expression émanera, un savoir qui dit

⁴²⁸ En 1978, la phrase de Monique Wittig « les lesbiennes ne sont pas des femmes » a scandalisé les féministes. Les féministes ont lutté contre le patriarcat en tant que système fondé sur la domination des femmes par les hommes, mais n'avaient jamais contesté les classes hommes et femmes. La position lesbienne prend tout son sens puisque si les catégories hommes et femmes ne peuvent exister l'une sans l'autre, les lesbiennes n'existent que par et pour les femmes. C'est ainsi que Wittig remet en cause l'hétérosexualité comme principe normatif que n'avaient jamais contesté les féministes. Monique Wittig fut auteure et professeure à l'Université de l'Arizona, à Tucson de 1990 à 2003. Elle a publié, entre autres, *l'Opoponax* (1964) pour lequel elle a obtenu le Prix Médicis, en France, *Les Guérillères* (1969), *Le Corps lesbien* (1973), *Brouillon pour un dictionnaire des amantes* (avec comme coauteur Sande Zeig, 1975), *Paris-La-Politique* (1999) et *La Pensée straight* (2001). Sa philosophie lesbienne matérialiste influença d'une façon majeure le mouvement féministe et lesbien en France comme à l'étranger.

quelque chose du féminin mais *pas-tout* non plus. Cet espace sacré traverse le système symbolique du père et le système patriarcal. Plusieurs auteures (Irigaray, Armour, Grosz) proposent le mimétisme comme position stratégique et politique afin de désamorcer le scandale : de créer un espace pour libérer ce lieu féminin intériorisé permettant de laisser des traces dans le langage, dans ce système symbolique phallique. Nous ne pouvons faire autrement que de le transformer par des failles, des traces, par cette *aphone* qui crie, qui est sans cordes vocales, mais que nous pouvons entendre quand même. Cette position est transversale puisqu'elle remanie la théorie, s'occupant de la littérature, de la religion, de l'art et de l'éthique.

L'éthique développée dans le chapitre quatre de cette thèse est une éthique du devenir *sujet femme*. Le but de cette éthique est de laisser s'exprimer le féminin à travers sa créativité afin d'avoir accès à des savoirs sur lui. De ces savoirs, la femme advient comme *sujet manifeste*, elle est en devenir, car elle n'est jamais interprétée dans une totalité. Elle devient femme grâce à l'accessibilité à une vérité sur elle. Son savoir lui permet de nommer la divinité plus près de son être femme. L'espace qui l'habite est sacré, car il a pour fonction de briser l'ordre symbolique afin de faire émerger quelque chose du féminin *trans-symbolique*.

Fondée sur le désir d'amour se trouvant dans le lieu de la jouissance de la femme, l'éthique du devenir *sujet femme* permet d'instaurer un double renoncement. D'une part, à ce que l'autre soit ce que l'on veut qu'il soit, d'autre part, à être ce que les autres veulent que l'on soit. Le féminin est la variable qui donne à l'ordre une défaillance et que tout genre pourrait porter.

Kristeva croit que la bisexualité est l'orientation psychique de tout être, sans toutefois dire qu'il y a autant de l'un que de l'autre. Cela n'est pas asymétrique, mais la bisexualité psychique n'empêche nullement que le féminin soit transe et perturbation. Le possible devenir *sujet femme* sacré se fait par la rencontre du lieu de la jouissance qui émerge dans l'expression artistique, littéraire, spirituelle. L'éthique consiste justement à entrer en contact avec ce féminin *trans-symbolique* qui porte une connaissance sur soi et offre des possibles devenirs. Comme le féminin est une dynamique qui déstructure l'organisation topique habituelle (conscient, préconscient, inconscient), faire l'expérience du sacré ouvre sur une réorganisation et des interrogations chez les êtres qui en ont fait l'expérience. Rencontrer le féminin en soi par son expression est une expérience du sacré.

Le sacré et l'éthique

Pour Georges Bataille⁴²⁹, penser le sacré revient à réfléchir sur l'individu et la communauté. C'est entre autres pourquoi l'éthique entre en ligne de compte. L'individu dans une communauté fait l'expérience d'être ensemble et de créer collectivement des symboles représentant des expériences communes et particulières à chaque individu. L'éthique de la relation est une manière d'être ensemble sans niveler la spécificité de l'autre dans une relation de respect par la compréhension de l'expérience de vie. Le sacré mène à l'éthique. Et l'éthique féministe est majeure dans le mouvement contemporain des femmes afin de continuer la promotion de leurs droits et de leur pensée :

L'éthique de relation m'apparaît prendre une importance remarquable dans l'élaboration d'une éthique féministe; elle est désignée en anglais par les termes suivants : *ethics of connection, relatedness, interconnectedness*, ainsi que *power-in-relation*, qu'il n'est pas facile d'exprimer en français de façon aussi significative⁴³⁰.

Comment vivre ensemble, dans un lieu commun, nos propres spécificités tout en respectant les spécificités des autres? L'éthique relationnelle répond à cette question tout en dynamisant la compréhension de la diversité culturelle et

⁴²⁹ Nous n'avons pas la prétention de cerner la pensée de Bataille ici, mais nous sommes tombées sur un article travaillant les thèmes de cette partie de chapitre qui pourrait être très utile pour comprendre d'une autre manière le sacré et la transfiguration. Cf. Michel Carrier, « Le sacré bataillien : transfigurer le politique », *Religiologiques*, no 30 (automne 2004), pp. 99-126.

⁴³⁰ Monique Dumais, « Préoccupation écologique et éthique féministe », *Religiologiques*, no 13 (printemps 1996), p. 2.

religieuse où notre thèse a permis de poser les jalons de notre recherche postdoctorale.

3. Le temps d'ouvrir?

L'émergence du féminin ne sera jamais absolue. Il indique à la femme qu'il y a un lieu intime qui n'est pas totalement phallique. Les femmes restent tout de même aux prises avec le code social, même si elles savent voir le féminin qui émerge d'elles :

Mais le fait est, qu'évidemment, à l'état pur, ce féminin n'existe jamais et que nous sommes toutes, à la fois bisexuelles et en état de compromis permanent avec le code social, sans quoi d'ailleurs le problème de la communication de l'expérience de l'avant-garde ne pourrait pas exister⁴³¹.

L'expérience de l'avant-garde est, selon Kristeva, d'être capable de ré-émerger d'une façon plutôt solide entre deux modes. Celui qui est à la recherche du féminin pré-inconscient et celui qui habite le code social institué par l'ordre phallique. Alors comment être une femme de l'avant-garde?

Qui le sait? Peut-être en multipliant les stratégies et je pense que la lisibilité, la clarté, la simplicité est une des stratégies possibles. On peut construire des discours sophistiqués, à l'Université par exemple, et en même temps des paroles simples sans que ce soit une défaite de la pensée [...] Et c'est, là aussi, une visée éthique⁴³².

⁴³¹ Françoise van Rossum-Guyon, *op. cit.*, p. 183.

⁴³² *Ibid.*, p. 195.

Post-face

Voici qu'aujourd'hui est venu le temps d'une fin, face à soi-même on meurt encore à soi. Être transformée par une danse aux multiples formes, par ce que j'oserai appeler un désir d'amour plus grand que mon être et vivifiée par cet *e*, alarmiste mais combien transportant. Encore sous une autre forme, l'œuvre tire à une fin dont je ne me sens pas maîtresse. Je dispose maintenant de ce que cet *e* m'a donné, cette étrangeté conditionnelle à mon être. Cet *e* comme quelque chose d'irrégulier provoquant un choc, me faisant avancer vers ce vers quoi ma vie a basculé, ce désir profond d'amour instauré dans un mouvement de renoncement. Voilà où m'a portée ce ridicule petit *e* suspendant le temps d'un espace, ce que j'appelle aujourd'hui une lueur dans cette zone d'ombre.

Je suis morte à être de nouveau

*celle qui devient au détour d'un e
Je laisse sur ces pages l'expression de mon désir
tressée dans un dénouement*

incertain aux limites du lien vers l'autre...

2006, Montréal, septembre ...

SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES

LIVRES

ANDRÈS, Mireille. *Lacan et la question du métalangage*, Paris, Point hors ligne, 1987.

ARMOUR, Ellen T. *Deconstruction, Feminist Theology, and the Problem of Difference : Subverting the Race/Gender Divide*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud et la femme*, Paris, Payot, 2003.

BARNARD, Suzanne et Bruce FINK (dir.). *Reading Seminar XX : Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*, New York, State University of New York Press, 2002.

BEIRNAERT, Louis. *Aux frontières de l'acte analytique : la Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris, Seuil, 1987.

BEAUVOIR, Simone de. *Le Deuxième Sexe*, tome I, Paris, Gallimard, 1949.

BRAIDOTTI, Rosi. *Patterns of Dissonance : a Study of Woman in Contemporary Philosophy*, New York, Routledge, 1991.

BRAIDOTTI, Rosi. *Nomadic Subjects : Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press, 1994.

BRAUNSTEIN, Nestor. *La Jouissance : un concept lacanien*, Paris, Point hors ligne, 1992.

BUTLER, Judith. *Défaire le genre*, traduit de l'anglais par Maxime Cervulle, Paris, Amsterdam, 2006.

BUTLER, Judith. *Humain, inhumain : le travail critique des normes : entretiens*, traduit de l'anglais par Jérôme Vidal et Christine Vivier, Paris, Amsterdam, 2005.

BUTLER, Judith. *Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion*, traduit de l'anglais par Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005.

BUTLER, Judith. *Antigone : la parenté entre vie et mort*, traduit de l'anglais par Guy Le Gaufrey, Paris, ÉPEL, 2003.

- BUTLER, Judith. *La Vie psychique du pouvoir*, traduit de l'anglais par Brice Matthieussent, Paris, Léo Scheer, 2002.
- CARON, Anita (dir.). *Femmes et pouvoir dans l'Église*, Montréal, VLB , 1991.
- CENTRE ROLAND BARTHES. *Le Plaisir des formes : Julia Kristeva, [et al.]*, Paris, Seuil, 2003.
- CHANGEUX, Jean-Pierre. *Raison et plaisir*, Paris, Odile Jacob, 1994.
- CIXOUS, Hélène. *Les Rêveries de la femme sauvage : scènes primitives*, Paris, Galilée, 2000.
- CIXOUS, Hélène. *Entre l'écriture*, Paris, Des Femmes, 1986.
- CIXOUS, Hélène, Madeleine GAGNON et Annie LECLERC. *La Venue à l'écriture*, Paris, Union générale d'éditions, 1977.
- CIXOUS, Hélène. *Là*, Paris, Gallimard, 1976.
- CIXOUS, Hélène. *Révolutions pour plus d'un Faust*, Paris, Seuil, 1975.
- CLÉMENT, Catherine et Julia KRISTEVA. *Le Féminin et le sacré*, Paris, Stock, 1998.
- CLÉMENT, Catherine et Hélène CIXOUS. *La Jeune née*, Paris, Union générale d'éditions, 1975.
- CONTÉ, Claude. *Le Réel et le sexuel : de Freud à Lacan*, Paris, Point hors ligne, 1992.
- COOPER, Sarah. *Relating to Queer Theory : Rereading Sexual Self-Definition with Irigaray, Kristeva, Wittig and Cixous*, Bern, Peter Lang, 2000.
- CROWNFIELD, David R. *Body/Text in Julia Kristeva : Religion, Women and Psychoanalysis*, Albany, State University of New York Press, 1992.
- CUSSET, François. *French Theory*, Paris, La Découverte, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

DE NOOY, Juliana. *Derrida, Kristeva, and the Dividing Line : an Articulation of Two Theories of Difference*, New York, Garland Publications, 1998.

DERRIDA, Jacques. *Positions*, Paris, Minuit, 1972.

DEUTSCH, Hélène. *Psychanalyse des fonctions sexuelles de la femme*, Paris, PUF, 1994.

DOR, Joël. *Nouvelle Bibliographie des travaux de Jacques Lacan*, Paris, ÉPEL, 1994.

DREWERMANN, Eugen. *La Peur et la faute : psychanalyse et théologie morale*, tome 1, Paris, Cerf, 1992.

DUMAIS, Monique et François NAULT (dir.). *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles : incidences théologiques*, Montréal, Fides, 2004.

DUMAIS, Monique. *Femmes et pauvreté*, Montréal, Médiaspaul, 1998.

DUMAIS, Monique et Marie-Andrée. ROY (dir.), *Souffles de femmes : lectures féministes de la religion*, Montréal, Paulines, 1989.

DURAS, Marguerite. *Écrire*, Paris, Gallimard, 1993.

ÉCOLE FREUDIENNE. *Éthique du désir : une lecture du séminaire de Lacan*, Bruxelles, De Boeck université, 1999.

FABRE, Clarisse et Éric FASSIN. *Liberté, égalité, sexualités : actualité politique des questions sexuelles*, Paris, Belfond, 2003.

FEUERBACH, Ludwig. *L'Essence du christianisme*, traduction française de Jean-Pierre Osier, Paris, Maspero, 1982.

FOUQUE, Antoinette. *Il y a deux sexes*, Paris, Gallimard, 2004.

FREUD, Sigmund. *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962.

FREUD, Sigmund. *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1967.

GATENS, Moira. *Imaginary Bodies : Ethics, Power and Corporeality*, Londres, New York, Routledge, 1995.

- GEBARA, Ivone. *Le Mal au féminin : réflexions théologiques à partir du féminisme*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- GLEIZE, Mélanie. *Julie Kristeva : au carrefour du littéraire et du théorique*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- GOLDENBERG, Naomi. *Changing of the Gods : Feminism and the End of Traditional Religions*, Boston, Beacon Press, 1979.
- GOLDENBERG, Naomi. *Resurrecting the Body : Feminism, Religion and Psychoanalysis*, New York, Crossroads, 1993.
- GROSZ, Elizabeth. *Jacques Lacan : a Feminist Introduction*, New York, Routledge, 1990.
- GUYOMARD, Patrick. *Le Désir d'éthique*, Paris, Aubier, 1998.
- GUYOMARD, Patrick. *La Jouissance du tragique : Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Paris, Aubier, 1992.
- HUNTINGTON, Patricia J. *Ecstatic Subjects, Utopia and the Recognition : Kristeva, Heidegger, Irigaray*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- IRIGARAY, Luce. *Entre Orient et Occident : de la singularité à la communauté*, Paris, Grasset, 1999.
- IRIGARAY, Luce. *Le Partage de la parole*, Oxford, European Humanities Research Centre, 2001.
- IRIGARAY, Luce. *Sexes et parentés*, Paris, Minuit, 1987.
- IRIGARAY, Luce. *Parler n'est jamais neutre*, Paris, Minuit, 1985.
- IRIGARAY, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984.
- IRIGARAY, Luce. *La Croyance même*, Paris, Galilée, 1983.
- IRIGARAY, Luce. *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1983.
- IRIGARAY, Luce. *Passions élémentaires*, Paris, Minuit, 1982.

- IRIGARAY, Luce. *Le Corps-à-corps avec la mère*, Montréal, Pleine lune, 1981.
- IRIGARAY, Luce. *Amante marine*, Paris, Minuit, 1980.
- IRIGARAY, Luce. *Et l'une ne bouge pas sans l'autre*, Paris, Minuit, 1979.
- IRIGARAY, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977.
- IRIGARAY, Luce. *Speculum de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974.
- IVES, Kelly. *Cixous Irigaray Kristeva : the Jouissance of French Feminism*, Kidderminster, Crescent Moon, 1996.
- JARDINE, Alice. *Gynésis : configurations de la femme et de la modernité*, Paris, PUF, 1991.
- JULIEN, Philippe. *L'Étrange jouissance du prochain : éthique et psychanalyse*, Paris, Seuil, 1995.
- KOFMAN, Sarah. *L'Énigme de la femme : la femme dans les textes de Freud*, Paris, Galilée, 1980.
- KRISTEVA, Julia. *La Haine et le pardon : pouvoirs et limites de la psychanalyse III*, Paris, Fayard, 2005.
- KRISTEVA, Julia. *Notre Colette*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004.
- KRISTEVA, Julia. *Colette : un génie féminin*, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 2004.
- KRISTEVA, Julia. *Folie : Mélanie Klein ou la matrice comme douleur et comme créativité*, Paris, Fayard, 2002.
- KRISTEVA, Julia. *Le Génie féminin : la vie, la folie, les mots, tome 3, Colette*, Paris, Gallimard, 2002.
- KRISTEVA, Julia. *Au risque de la pensée*, Paris, L'Aube, 2001.
- KRISTEVA, Julia. *L'Inquiétante Étrangeté*, Paris, L'Aube, 2001.

KRISTEVA, Julia. *Le Génie féminin : la vie, la folie, les mots, tome 2, Melanie Klein*, Paris, Gallimard, 2000.

KRISTEVA, Julia. *Le Temps sensible*, Paris, Gallimard, 2000.

KRISTEVA, Julia Paul-Laurent ASSOUN, Jean COURNUT [et al.]. *De la passion*, Paris, PUF, 1999.

KRISTEVA, Julia. *Le Génie féminin : la vie, la folie, les mots, tome 1, Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 1999.

KRISTEVA, Julia. *Soleil noir : dépression et mélancolie*, Paris, Gallimard, 1999.

KRISTEVA, Julia. *La Révolte intime : pouvoirs et limites de la psychanalyse II*, Paris, Seuil, 1997.

KRISTEVA, Julia. *Sens et non-sens de la révolte : pouvoirs et limites de la psychanalyse I*, Paris, Seuil, 1996.

KRISTEVA, Julia. *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, Paris, Fayard, 1993.

KRISTEVA, Julia. *Lettre ouverte à Harlem Désir*, Paris, Rivages, 1990.

KRISTEVA, Julia et al. *Le Négatif*, Paris, Bordas, 1989.

KRISTEVA, Julia. *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988.

KRISTEVA, Julia. *Au commencement était l'amour : psychanalyse et foi*, Paris, Hachette, 1985.

KRISTEVA, Julia. *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, 1983.

KRISTEVA, Julia. *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, Seuil, 1980.

KRISTEVA, Julia. *Polylogue*, Paris, Seuil, 1977.

KRISTEVA, Julia. *La Révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, 1974.

KRISTEVA, Julia. *Σημειωτική : recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969.

LACAN, Jacques. *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse : le séminaire : livre II*, Paris, Seuil, 1978.

LACAN, Jacques. *Les Écrits techniques de Freud : le séminaire : livre I*, Paris, Seuil, 1975.

LACAN, Jacques. *Encore : le séminaire : livre XX*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1975.

LACAN, Jacques. *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.

LACAN, Jacques. *Écrits*, Paris, Seuil, 1971.

LACAN, Jacques. *Écrits II*, Paris, Seuil, 1971.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe et Jean-Luc NANCY. *Le Titre de la lettre : une lecture de Lacan*, Paris, Galilée, 1990.

LACROIX, André. *Éthique appliquée, éthique engagée : réflexion sur une notion*, Montréal, Liber, 2006.

LAMPL-DE GROOT, Jeanne. *Souffrance et jouissance : le sexuel féminin*, Paris, Aubier, 1983.

LECHTE, John et Mary ZOURNAZI (dir.). *The Kristeva Critical Reader*, Edinbourg, Edinburgh University Press, 2003.

LE DOEUFF, Michèle. *Le Sexe du savoir*, Paris, Aubier, 1998.

LESSANA, Marie-Magdeleine. *Entre mère et fille : un ravage*, Paris, Hachette Littératures, 2002.

LOFTS, Steve G. et Paul MOYAERT (dir.). *La Pensée de Jacques Lacan : questions historiques, problèmes théoriques*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, Louvain-Paris, Peeters, 1994.

MALET, Maya. *Monothéisme et psychanalyse*, Paris, PUF, 2001.

MCAFEE, Noelle. *Julia Kristeva*, Londres, Routledge, 2004.

MIJOLLA-MELLOR, Sophie de. *La Cruauté au féminin*, Paris, PUF, 2004.

- MILLOT, Catherine. *Freud antipédagogue*, Paris, Flammarion, 1997.
- MILNER, Jean-Claude. *L'Œuvre claire : Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Seuil, 1995.
- MITCHELL, Juliet. *Psychanalyse et féminisme*, Paris, Des femmes, 1975.
- MOLLENKOTT, Virginia Ramey. *Dieu au féminin : images féminines de Dieu dans la Bible*, Montréal, Paulines, 1990.
- MURARO, Luisa. *Le Dieu des femmes*, Bruxelles, Lessius, 2006.
- MURARO, Luisa. *L'Ordre symbolique de la mère*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- NANCY, Jean-Luc. *L'« il y a » du rapport sexuel*, Paris, Galilée, 2001.
- NASIO, Juan-David. *Le Plaisir de lire Freud*, Paris, Payot, 2001.
- NASIO, Juan-David. *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, Paris, Payot, 1994.
- NASIO, Juan-David. *Enseignement de sept concepts cruciaux de la psychanalyse*, Paris, Payot, 1992.
- ONFRAY, Michel. *La Sculpture de soi : la morale esthétique*, Paris, Grasset, 1993.
- PÉRALDI, François. *Le Sujet : séminaire 1981-82*, Montréal, Liber, 2006.
- PETIT, Jean-François. *Penser après les postmodernes*, Paris, Buchet/Chastel, 2005.
- PHELAN, Peggy et Helena RECKITT. *Art et féminisme*, Londres, New York, Phaidon, 2005.
- POMMIER, Gérard. *L'Exception féminine : essai sur les impasses de la jouissance*, Paris, Point hors ligne, 1985.
- PROBYN, Elspeth. *Sexing the Self : Gendered Positions in Cultural Studies*, New York, Routledge, 1993.

- RAGLAND-SULLIVAN, Ellie et Mark BRACHER (dir.). *Lacan and the Subject of Language*, New York, Routledge, 1991.
- ROSIER-CATACH, Irène. *La Parole efficace : signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004.
- ROSSUM-GUYON, Françoise van. *Le Cœur critique : Butor, Simon, Kristeva, Cixous*, Amsterdam, Rodopi, 1997.
- ROY, Marie-Andrée et Agathe LAFORTUNE (dir.). *Mémoires d'elles : fragments de vies et spiritualités de femmes*, Montréal, Médiaspaul, 1999.
- ROY, Marie-Andrée. *Les Ouvrières de l'Église : sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996.
- SCHNEIDER, Monique. *Le Paradigme féminin*, Paris, Champs/Flammarion, 2006.
- SHAHRUKH, Husain. *La Grande Déesse-Mère : création, fertilité et abondance : mythe et archétypes féminins*, Paris, Evergreen, 2001.
- SOLLERS, Philippe. *Femmes*, Paris, Gallimard, 1983.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *En mémoire d'elle : essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1986.
- SOLEMNE, Marie de. *La Grâce de solitude*, Paris, Albin Michel, 2006.
- SOLEMNE, Marie de. *Aimer désespérément*, Paris, Albin Michel, 2006.
- SOLEMNE, Marie de. *Entre désir et renoncement : dialogues avec Julia Kristeva, Sylvie Germain, Robert Misrahi et Dagpo Rimpoché*, Paris, Albin Michel, 2005.
- SUBLON, Roland. *La Lettre ou l'esprit : une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Cerf, 1993.
- TOURAINÉ, Alain. *Le Monde des femmes*, Paris, Fayard, 2006.
- TOURAINÉ, Alain. *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

VEILLETTE, Denise (dir.). *Femmes et religions*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995.

WITTIG, Monique. *La Pensée straight*, Paris, Balland, 2001.

CHAPITRES DE LIVRES

BISSON, Mélyny. « L'autre de la différence : la femme : une perspective irrigarienne », dans *Franchir le miroir patriarcal*, Monique Dumais (dir.), Montréal, Fides, 2007, pp. 223-238.

COUTURE, Denise. « Célébrations et liturgies féministes », dans *La Liturgie : mise en scène ou entracte?*, Jean-Guy Nadeau (dir.), Ottawa, Novalis, 2005, pp. 85-102.

COUTURE, Denise. « Contributions de l'interreligieux féministe à la théologie : à propos du projet *Féminismes et inter-spiritualités* dans le cadre de la Marche des femmes de l'an 2000 », dans *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles : incidences théologiques*, Marc Dumas et François Nault (dir.), Montréal, Fides, pp. 13-34.

COUTURE, Denise et Marie-Andrée ROY. « Dire Dieu : dialogue interdisciplinaire sur des pratiques discursives de féminisation du mot Dieu en contexte québécois », dans *Dire Dieu aujourd'hui*, Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), Montréal, Fides, 1994, pp. 133-146.

DUMAIS, Monique. « Relation au corps », dans *Femme, mystique et missionnaire : Marie Guyart de l'Incarnation*, Raymond Brodeur (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval 2001, pp. 301-306.

DUMAIS, Monique. « À partir d'une éthique de relation », dans *Marie de l'Incarnation : entre mère et fils: le dialogue des vocations*, Raymond Brodeur (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, pp. 123-128.

DUMAIS, Monique. « Forces relationnelles chez Marie Guyart de l'Incarnation », dans *Marie Guyard de l'Incarnation : un destin transocéanique*, textes réunis par Françoise Deroy-Pineau, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 305-312.

DUMAIS, Monique. « Passing Through : Women's Experiences and Ethics », dans *The Bases of Ethics*, William Sweet (dir.), Milwaukee, Marquette University Press, 2000, pp. 187-196.

DUMAIS, Monique. « Sous le soleil féministe en théologie », dans *Feminist Success Stories/Célébrons nos réussites féministes*, Karen A. Blackford, Marie-Luce Garceau et Sandra Kirby (dir.), Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1999, pp. 195-207.

DUMAIS, Monique. « La Pentecôte des femmes », dans *Projet de société et lectures chrétiennes*, Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), Montréal, Fides, 1997, pp. 203-218.

DUMAIS, Monique. « Le concept 'expériences des femmes' dans l'avènement d'une théologie féministe », dans *Gender, Genre and Religion : Feminist Reflections*, Morny Joy et Eva K. Neumaier-Dargyay (dir.), Calgary, Calgary Institute for the Humanities, 1995, pp. 83-100.

DUMAIS, Monique. « Dieu selon des perspectives écoféministes », dans *Dire Dieu aujourd'hui*, Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), Montréal, Fides, 1994, pp. 49-61.

DUMAIS, Monique. « Mise en valeur des discours théologiques féministes », dans *Économie et symbolique*, René Heyer (dir.), Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1994, pp. 223-246.

DUMAIS, Monique. « Une éthique de la créativité dans quelques discours féministes », dans *Colloque l'éthique à venir : une question de sagesse?, une question d'expertise?*, Rimouski, Groupe de recherche Ethos, 1987, pp. 425-435.

FFRENCH, Patrick. « Julia Kristeva : l'étrangère », *The Time of Theory : a History of Tel Quel (1960-1983)*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 160-178.

GROSZ, Elizabeth. « Irigaray's Notion of Sexual Morphology », dans *Reimagining Women : Representations of Women in Culture*, Shirley Neuman et Glennis Stephenson (dir.), Toronto, Londres, University of Toronto Press, 1993, pp. 182-195.

KRISTEVA, Julia. « Psychanalyse et liberté », dans *Le Travail des Lumières*, Caroline Jacot Grapa *et al.* (dir.), Paris, Champion, 2002, pp. 823-839.

KRISTEVA, Julia. « Artaud entre psychose et révolte », dans *Modernités d'Antonin Artaud*, textes présentés et réunis par Olivier Penot-Lacassagne Paris-Caen, Minard, 2000, pp. 13-18.

IRIGARAY, Luce. « Femmes et hommes : une identité relationnelle différente », dans *La Place des femmes : les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Ephesia, Paris, La Découverte, 1995, pp. 137-142.

IRIGARAY, Luce. « La question de l'autre », dans *De l'égalité des sexes*, Michel de Manassein (dir.), Paris, CNDP, 1995, pp. 39-47.

IRIGARAY, Luce. « La voie du féminin », dans *Le Jardin clos de l'âme*, Paul Vandembroeck avec des contributions de Luce Irigaray, Julia Kristeva, Birgit Pelzer *et al.*, Bruxelles, Martial et Snoeck, 1994, pp. 138-164.

IRIGARAY, Luce. « L'identité femme : biologie ou conditionnement social? », dans *Femmes : moitié de la terre, moitié du pouvoir*, Choisir la cause des femmes, Paris, Gallimard, 1994, pp. 101-108.

MARTIN, Alison. « Luce Irigaray and Divine Matter », dans *Women and Representation*, Diana Knight et Judith Still (dir.), Londres, WIF, 1995, pp. 132-141.

MORRIS, Pam. « Identities in Process : Poststructuralism : Julia Kristeva and Intertextuality », *Literature and Feminism : an Introduction*, Oxford, Blackwell, 1995, pp. 136-161.

SAINT-ARNAUD, Guy-Robert. « L'usage de la parole en psychanalyse », dans *L'Éthique de la parole donnée*, Aldina da Silva et Christian Saint-Germain (dir.), Beauport, MNH, 1998, pp. 75-87.

ARTICLES

ANDERSON, Kirsteen H. R. « La première femme : the Mother's Resurrection in the Work of Camus and Irigaray », *French Studies*, vol. 56, no 1 (2002), pp. 29-43.

ARGANT LE CLAIR, Marie-Claude. « Violence insidieuse dans la relation mère-fille », *Filigrane*, vol. 12, no 1 (2003), pp. 128-143.

ARMOUR, Ellen T. « Questions of Proximity : Woman's Place in Derrida and Irigaray », *Hypatia*, no 12 (1997), pp. 63-78.

BAZALGETTE, Gérard. « La réalisation du sujet », *Topique : revue freudienne*, no 86 (2004), pp. 33-48.

BERG, Maggie. « Luce Irigaray's 'Contradictions' : Poststructuralism and Feminism », *Signs*, vol. 17, no 1 (1991), pp. 50-70.

BISSON, Mélyny. « À la rencontre de Luce Irigaray : dialogue international, interculturel et intergénérationnel sur les travaux de Luce Irigaray, 22-24 juin 2001, Leeds, Angleterre », *Dire*, vol. 11, no 2 (avril 2002), pp. 42-44.

BISSON, Mélyny. « *Le Mal au féminin* : essai d'Ivone Gebara », *Revue Scriptura : Nouvelle Série*, vol. 4, no 2 (2002), pp. 60-72.

BRAIDOTTI, Rosi. « Becoming Woman or Sexual Difference Revisited », *Theory, Culture and Society*, vol. 20, no 3 (2003), pp. 43-64.

BRAIDOTTI, Rosi. « Cyberfeminism with a Difference », *New Formations*, no 29 (automne 1996), pp. 9-25.

BRAY, Isabelle. « Not Woman Enough : Irigaray's Culture of Difference », *Feminist Theory*, vol. 2, no 3 (2001), pp. 311-327.

BROPHY, Kevin. « Kristeva, Literature and Motherhood Statements », *Southerly*, no 58 (automne 1998), pp. 34-40.

CALDWELL, Anne. « Transforming Sacrifice : Irigaray and the Politics of Sexual Difference », *Hypatia*, vol.17, no 4 (2002), pp. 16-38.

CARRIER, Michel. « Le sacré bataillien : transfigurer le politique », *Religiologiques*, no 30 (automne 2004), pp. 99-126.

CARRIÈRE, Marie. « Une jouissance trans-symbolique : la notion de sémiotique selon Julia Kristeva », *Semiotica*, vol. 141, nos 1/4 (2002), pp. 185-200.

CERTEAU, Michel de. « L'institution du croire », *RSR*, vol. 71 (1983), pp. 61-80.

CHOPP, Rebecca. « La connaissance d'Ève : la résistance de la théologie féministe aux cadres épistémologiques du courant masculin », *Concilium*, no 263 (1996), pp. 157-166.

CHOPP, Rebecca. « Naming and Seeing the World Anew: the Works of Rosemary Radford Ruether », *Religious Studies Review*, vol. 15 (janvier 1989), pp. 8-11.

CIXOUS, Hélène. « Le rire de la méduse », *L'Arc*, no 61 (1975), pp. 39-54.

COUCHARD, Françoise. « Éthique et psychanalyse », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 37, no 88 (janvier-juin 1990), pp. 119-140.

COUTURE, Denise. « La transcendance de Dieu », *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, no 3 (octobre 2006), pp. 465-478.

COUTURE, Denise. « L'inter-spiritualité féministe », *Sciences pastorales/Pastoral Sciences*, vol. 22, no 2 (2003), pp. 189-196.

COUTURE, Denise. « Réception du divin féminin de Luce Irigaray en Amérique du Nord : point de vue québécois », *Religiologiques*, no 21 (printemps 2000), pp. 83-100.

COUTURE, Denise. « Construire une position d'énonciation féministe et théologique : analyse de la résistance du groupe L'autre Parole », *Surfaces*, vol. 2, no 8 (décembre 1992), pp. 1-21.

DAVIS, Clifford. « The Subject: Kristeva and the Antigone », *Paroles gelées*, no 13 (1995), pp. 5-23.

DELLAMORA, Richard. « Apocalyptic Irigaray », *Twentieth Century Literature*, vol. 46, no 4 (2000) pp. 492-512.

DICENSO, James. « New Approaches to Psychoanalysis and Religion : Julia Kristeva's *Black Sun* », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 24, no 3 (1995), pp. 279-295.

DEUTSCHER, Penelope. « Loves Discourses, Sexed Discourses? Luce Irigaray's *Être deux* », *Continental Philosophy Review*, vol. 33 (2000), pp. 113-131.

DONARD, Véronique. « Spiritualité et structuration identitaire », *Topique : revue freudienne*, no 85 (2003) pp. 53-62.

DUMAIS, Monique. « Une nouvelle venue : la spiritualité féministe », *Theorum*, vol. 33, no 1 (2002), pp. 93-104.

DUMAIS, Monique. « Du plaisir des relations », *RFR/DRF*, vol. 26, nos 1-2 (1998), pp. 69-75.

DUMAIS, Monique. « Traversées éthiques dans les langages de femmes », *Réseaux*, nos 82-83-84 (1998), pp. 33-40.

DUMAIS, Monique. « Écoféminisme : entretenir des relations », *L'autre Parole*, no 72 (été 1997), pp. 9-16.

DUMAIS, Monique. « Éthique féministe de relation et perspectives sur le corps », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, no 2 (juin 1997), pp. 377-384.

DUMAIS, Monique. « Une éthique de relation soutenue par une dynamique féministe dans la sphère pédagogique », *Ethica*, vol. 9, no 2 (1997), pp. 167-189.

DUMAIS, Monique. « Préoccupations écologiques et éthique féministe », *Religiologiques*, no 13 (printemps 1996), pp. 115-124.

DUMAIS, Monique. « L'éthique, l'esthétique et le pathétique : un trio dans les écrits de deux écrivaines », *Réseaux*, nos 73-74-75 (1995), pp. 11-20.

DUMAIS, Monique. « Synergie : femmes et religion au Québec depuis 1970 », *Religiologiques*, no 11 (printemps 1995), pp. 51-64.

DUMAIS, Monique. « De nouvelles genèses selon des théologiennes féministes », *Sextant*, no 2 (1994), pp. 75-87.

DUMAIS, Monique. « Effets d'une éthique féministe de relation dans un projet pédagogique », *Ethica*, vol. 5, no 1 (1993), pp. 15-27.

DUMAIS, Monique. « Hisser les voiles pour se donner du large : l'expérience éthique, un point de vue féministe », *Réseaux*, nos 64-65-66 (1992), pp. 51-60.

DUMAIS, Monique. « Variations éthiques pour les femmes majeures en théologie », *Ethica*, vol. 4, no 2 (1992), pp. 31-52.

DUMAIS, Monique. « Se donner naissance : une première ligne de force éthique contenue dans les discours féministes », *Les Cahiers éthicologiques de l'UQAR*, vol.10 (1985), pp. 29-59.

FERMON, Nicole. « Women on the Global Market : Irigaray and the Democratic State », *Diacritics*, vol. 28, no1 (1998), pp. 120-37.

FUSCO, Marie-Claude. « La relation de la femme à la culture », *Topique : revue freudienne*, no 82 (2003), pp. 121-126.

GALLOP, Jane. « Beyond the Phallus », *Cadernos pagu*, no 16 (2001), pp. 267-287.

GENEST, Olivette. « Langage religieux chrétien et différenciation sexuelle : de quelques évidences », *Recherches féministes*, vol. 3, no 2 (1990), pp. 11-30.

GHAZALA, Anwar. « Les discours féministes musulmans », *Concilium*, no 263 (1996), pp. 73-81.

GIARDINI, Federica. « Speculum of Being Two : Politics and Theory After All These Years », *Theory, Culture and Society*, vol. 20, no 3 (2003), pp. 13-26.

GOLDENBERG, Naomi R. « The Return of the Goddess : Psychoanalytic Reflection on the Shift from Theology to Thealogy », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol.16, no 1 (1987), pp. 37-52.

GORI, Roland. « Éthique ou épistémologie de la psychanalyse ? », *Topique : revue freudienne*, no 57 (1995), pp. 315-331.

GRIENER, Pascal. « La jouissance du même? : les maîtres anciens comme fétiches modernes », *L'Art contemporain*, vol. 52, no 4 (2001), pp. 35-46.

GROSZ, Elizabeth. « Le corps et les connaissances : le féminisme et la crise de la raison », *Sociologies et sociétés*, vol. 24, no 1 (printemps 1992), pp. 47-66.

GROSZ, Elizabeth. « On Irigaray and Sexual Difference », *Australian Feminist Studies*, no 2 (1986), pp. 63-78.

Groupe Bonne Nouv'ailes, « *L'autre Parole*, 30 ans plus tard... », *L'autre Parole*, no 112 (hiver 2007), p. 5.

HOLLYWOOD, Amy. « Deconstructing Belief : Irigaray and the Philosophy of Religion », *Journal of Religion*, vol. 78, no 2 (1998), pp. 230-245.

INGRAM, Penelope. « From Goddess Spirituality to Irigaray's Angel : the Politics of the Divine », *Feminist Studies*, vol. 66 (2000), pp. 46-72.

IRIGARAY, Luce. « Tâches spirituelles pour notre temps », *Religiologiques*, no 21 (printemps 2000), pp. 17-34.

IRIGARAY, Luce. « Importance du genre dans la constitution de la subjectivité et de l'intersubjectivité », *Langages*, no 111 (1993), pp. 12-23.

IRIGARAY, Luce. « Questions à Emmanuel Lévinas sur la divinité de l'amour », *Journal critique*, vol. 522 (1990), pp. 911-920.

IRIGARAY, Luce. « Égales à qui? », *Journal critique*, vol. 43 (1987), pp. 420-437.

IRIGARAY, Luce. « L'ordre sexuel du discours », *Langages*, no 85 (1987), pp. 81-123.

JONES, James W. et Naomi R. GOLDENBERG. « Psychoanalysis, Feminism, and Religion », *Pastoral Psychology*, vol. 40, no 6 (1992), pp. 355-367.

JONES, Serene. « Divining Women : Irigaray and Feminist Theologies », *Yale French Studies*, no 87 (1995), pp. 42-67.

JONTE-PACE, Diane. « Psychoanalysis after Feminism », *Religious Studies Review*, vol.19 (avril 1993), pp. 110-115.

JOY, Morny. « Et la chair s'est faite verbe », *Recherches féministes*, vol. 3, no 2 (1990), pp. 113-125.

KABILSINGH, Chatsumaran. « Les discours féministes bouddhistes », *Concilium*, no 263 (1996), pp. 83-87.

KRISTEVA, Julia. « Artaud entre psychose et révolte », *Revue des lettres modernes*, vol. 1517-1522 (2001), pp. 13-18.

KRISTEVA, Julia. « Par-delà la structure : renaissance de l'espace psychique », *L'Évolution psychiatrique*, vol. 65, no 3 (2000), pp. 469-475.

KRISTEVA, Julia. « Hannah Arendt », *L'Infini*, no 65 (printemps 1999), pp. 42-65.

KRISTEVA, Julia. « Psychoanalysis and the Imaginary », *Continental Philosophy*, no 6 (1998), pp. 181-95.

KRISTEVA, Julia. « Intellectuelles, elles », *Lignes*, no 32 (octobre 1997), pp. 74-76.

KRISTEVA, Julia. « La parole, cette inconnue », *L'Infini*, no 60 (hiver 1997), pp. 37-42.

KRISTEVA, Julia. « L'Autre langue, ou traduire le sensible », *L'Infini*, no 57, (printemps 1997), pp. 15-28.

KRISTEVA, Julia. « Réponse de Julia Kristeva », *L'Infini*, no 60 (hiver 1997), pp. 94-100.

KRISTEVA, Julia. « La fille au sanglot : du temps hystérique », *L'Infini*, no 54, (printemps 1996), pp. 27-47.

KRISTEVA, Julia. « Bulgarie, ma souffrance », *L'Infini*, no 51, (automne 1995), pp. 42-52.

KRISTEVA, Julia. « Avant propos : interpréter la crise », *Textuel*, no 19 (1987), pp. 5-7.

KRISTEVA, Julia. « Le temps des femmes », *Institutions?*, no 5 (hiver 1979), pp. 5-19.

LANCTOT-BÉLANGER, Marie-Claire. « Le devenir-femme : entre déception et catastrophe », *Filigrane*, vol. 12, no 1 (2003), pp. 118-127.

LAUX, Henri. « La raison mystique », *Topique : revue freudienne*, no 85 (2003), pp. 63-73.

MACARY, Pascale. « Le mouvement 'queer' : des sexualités mutantes ? », *Psychanalyse*, vol. 3, no 7 (2006), pp. 43-52.

MACARY, Pascale. « L'élaboration lacanienne de la jouissance Autre », *L'Évolution psychiatrique*, vol. 69 (2004) pp. 231-249.

MALTESE-MILCENT, Marie-Thérèse. « De la nécessité de croire », *Topique : revue freudienne*, no 85 (2003), pp. 229-237.

MARIE, Pierre. « La jouissance », *Topique : revue freudienne*, no 86 (2004), pp. 21-32.

MARTIN, Betsan. « Luce Irigaray : Women Becoming Subjects for a Divine Economy », *Educational Philosophy and Theory*, vol. 29, no 1 (1997), pp. 60-75.

McCANCE, Dawne. « L'écriture limite : Kristeva's Postmodern Feminist Ethics », *Hypatia*, vol. 11 (printemps 1996), pp. 141-60.

MCDERMOTT, Patrice. « Post-Lacanian French Feminist Theory : Luce Irigaray », *Women and Politics*, vol. 7, no 3 (1987), pp. 47-64.

MIJOLLA-MELLOR, Sophie de. « Les ivresses sacrées », *Topique : revue freudienne*, no 85 (2003), pp. 35-52.

MILLER, Jacques-Alain. « Les six paradigmes de la jouissance », *La Cause freudienne*, no 43 (1999), pp. 7-29.

MILLER, Patrick. « Formes élémentaires de la bisexualité psychique », *Topique : revue freudienne*, no 78 (2002), pp. 7-19.

MILLER, Patrick. « La jeune fille et la mort : le refus du féminin à l'épreuve de l'attention flottante et de la neutralité psychanalytique : l'analyste en séance », *Topique : revue freudienne*, no 60 (1996), pp. 252-270.

MOREAU-RICAUD, Michelle. « Mill et Freud : pionniers de l'émancipation de la femme ? », *Topique : revue freudienne*, no 82 (2003), pp. 127-133.

MOREAU-RICAUD, Michelle. « Freud, traducteur de l'émancipation des femmes de J.S. Mill », *Topique : revue freudienne*, no 67 (1998), pp. 127-139.

REINHARTZ, Adèle. « Les discours théologiques féministes juifs », *Concilium*, no 263 (1996), pp. 89-97.

ROUDINESCO, Élisabeth. « Les premières femmes psychanalystes », *Topique : revue freudienne*, no 71 (2001), pp. 45-56.

ROY, Marie-Andrée. « Les femmes, le féminisme et la religion » [en ligne], http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livrel4_div29.htm#d29n1 (consulté le 10-10-2006).

RUETHER RADFORD, Rosemary. « Le Dieu des possibilités : l'immanence et la transcendance repensées », *Théologiques*, vol. 8, no 2 (2000), pp. 35-48.

SAINT-ARNAUD, Guy-Robert. « Après-coup : théologie et psychanalyse : que dit l'une au sujet de l'autre? », *Théologiques*, vol. 10, no 2 (automne 2002), pp. 159-216.

SAINT-ARNAUD, Guy-Robert. « Le pluralisme comme symptôme », *Spiritus*, no 42 (2001), pp. 306-316.

SCHAEFFER, Jacqueline. « Bisexualité et différence des sexes dans la cure », *Topique : revue freudienne*, no 78 (2002), pp. 21-32.

SCHUTTE, Ofelia. « A Critique of Normative Heterosexuality : Identity, Embodiment, and Sexual Difference in Beauvoir and Irigaray », *Hypatia*, vol. 12, no 1 (1997), pp. 40-62.

SHAWN COPELAND, Mary. « La différence : catégorie des théologies critiques pour la libération des femmes », *Concilium*, no 263 (1996), pp. 187-199.

SILVESTRE, Cathie. « Quels idéaux pour un continent noir? », *Topique : revue freudienne*, no 82 (2003), pp. 9-33.

SIMON, Agathe. « Georges Bataille : le plaisir et l'impossible », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 103, no 1 (2003), pp. 181-186.

SMIRNOFF, Victor. « L'amour encore », *Topique : revue freudienne*, no 68 (1999), pp. 91-106.

STEIN, Dominique. « Le meurtre du Père et Dieu le Père dans l'Œuvre de Freud », *Concilium*, no 163 (1981), p. 23-34.

TOURAINÉ, Alain. « Discours à Julia Kristeva », *L'Infini*, vol.60 (hiver 1997), p. 88-92.

TURCOTTE, Louise. « Queer Theory : Transgression and/or Re-gression ? », *Canadian Women's Studies*, vol. 16, no 2 (1996), p. 118-121.

ENTRETIENS, DISCOURS, ACTES DE COLLOQUE

BROUSSE, Marie-Hélène. « Qu'est-ce qu'une femme? », discours prononcé dans le cadre des Actes des rencontres du Pont freudien [en ligne], Montréal, 18 février 2000 : http://www.pontfreudien.org/actes_seminaires/questcequ_une_femme.html (consulté le 7-5-2003).

COUTURE, Denise. *Épistémologie en théologie féministe*, exposé no 6 du séminaire THL 6430, anthropologie théologique : approches féministes en théologie, Université de Montréal, Faculté de théologie, février 2002.

KRISTEVA, Julia. « Julia Kristeva : transcription intégrale » [en ligne], *Contact : l'encyclopédie de la création*, entrevue menée par Stéphan Bureau, avril 2006, à Paris, p. 15 : www.telequebec.tv/contact (consultée le 26-04-2006).

OLLIER, Nicole. « L'entre-deux-mères linguistique : les fils d'Égée ballottés outre-Atlantique », dans *L'entre-deux*, actes du colloque du CERER de Poitiers, tenu en mars 1996, Claudine Verley (dir.), Poitiers, Le laboratoire FORELL, pp. 79-99.

OLLIER, Nicole. « Anne Sexton, poète épistolière », dans *Écritures de femmes et autobiographie*, annales du colloque de l'Équipe de Recherche Créativité et Imaginaire des Femmes (ERCIF), Bordeaux, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2001, pp. 213-225.

OLLIER, Nicole. « La vertu de la bête en moi : nature animale d'Anne Sexton », dans *Femme et Nature 2*, annales du colloque de l'Équipe de Recherche Créativité et Imaginaire des Femmes (ERCIF), Bordeaux, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1999, pp. 33-44.

OLLIER, Nicole. « Marines et paysages intérieurs : le corps du texte et le texte du corps dans la poésie d'Olga Broumas », dans *Femme et Nature 1*, annales du colloque de l'Équipe de Recherche Créativité et Imaginaire des Femmes (ERCIF), Bordeaux, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine (1997), pp. 151-163.

OLLIER, Nicole. « Le fruit mâle et femelle : la pomme de concorde d'Olga Broumas », dans *Le Genre et la Loi 2 : au-delà du genre*, annales du colloque de l'Équipe de Recherche Créativité et Imaginaire des Femmes (ERCIF), Bordeaux, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1994, pp. 41-51.