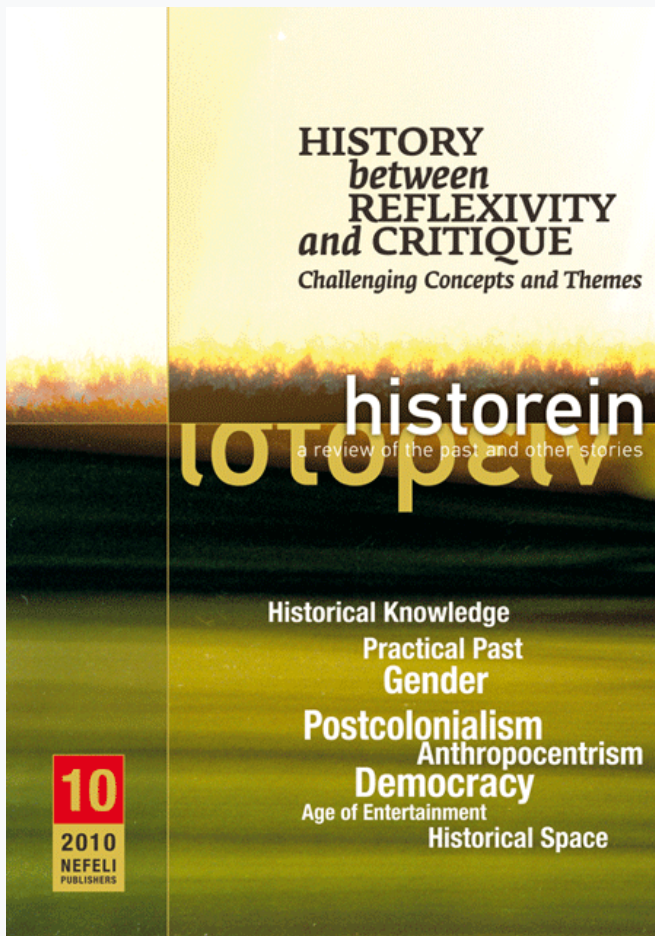


Historein

Vol 10 (2010)

History between Reflexivity and Critique



INTERVENTIONS

Daho Djerbal, Athena Athanasiou, Elena Tzelepis

doi: [10.12681/historein.14](https://doi.org/10.12681/historein.14)

Copyright © 2012, Daho Djerbal, Athena Athanasiou, Elena Tzelepis



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

To cite this article:

Djerbal, D., Athanasiou, A., & Tzelepis, E. (2011). INTERVENTIONS. *Historein*, 10, 153–169.
<https://doi.org/10.12681/historein.14>

*La ligne de partage
de la raison historique*

Pour entrer de plain-pied dans la dispute, disons qu'au début de mes travaux de recherche, j'étais parti de l'idée que l'histoire de la France contemporaine, c'était aussi d'une certaine façon, l'histoire de l'Algérie coloniale. Avec le temps, j'ai fini par constater qu'il y a, en France, une historiographie de la France coloniale et une histoire de l'Algérie colonisée. D'une certaine façon, on ne peut pas dire que l'histoire des conquêtes coloniales ait créé un espace commun, au sens où cet espace serait partagé.

Une ligne de démarcation philosophique et pratique partage la raison historique. Elle n'est pas seulement le produit du développement inégal de la recherche. Elle passe par un processus de différenciation et d'exclusion. Pour le dire plus clairement, il n'y a qu'un sujet qui élabore, qui met en œuvre et qui définit le passé, le présent et le futur, ce que l'on doit dire et ce que l'on doit taire, ce que l'on doit conserver et ce que l'on doit détruire : c'est le dominant. Le dominé, le colonisé ou, par la suite, ses héritiers, est maintenu dans une zone d'ombre, réduit à une portion congrue de la mémoire. Au fond, quand il revendique le droit d'être le sujet de sa propre histoire, il devient insupportable, inaudible, il terrorise. On y coupe court.

Réfléchissant à cette situation, et sans vouloir faire de procès d'intention, nous pouvons dire que tout se passe comme si le regroupement des harkis dans des camps du sud de la France après 1962¹, n'a été que la matérialisation physique, territorialisée, de

*De la difficile
écriture de l'histoire
d'une société
(dé)colonisée:
Interférence des
niveaux d'historicité
et d'individualité
historique*

Daho Djerbal

Université d'Alger

ce que pensaient depuis toujours les FSE, « Français de souche européenne »², les « Français de France » également. Les harkis ont pourtant apporté leur propre contribution à la France coloniale et se sont sacrifiés pour elle. La France en a retiré des bienfaits plus ou moins « glorieux ». Ils ont continué à être considérés comme des FSNA, des « Français de souche nord-africaine ». En 1962, les pieds-noirs d'Algérie sont restés citoyens français à part entière ; les FSNA sont restés Français *d'origine nord-africaine*. C'est l'expression même de l'échec, dans la pensée comme dans la pratique politique, de l'intégration et de l'assimilation de cette population de second rang au titre de citoyens français à part entière.

Que dire alors de ceux qui se sont battus pour l'indépendance de leur pays, cherchant à s'émanciper de la domination coloniale ? Dans le meilleur des cas, et dans l'historiographie « de gauche », ils sont généralement présentés comme de petits tyrans locaux, des chefs de factions, autant de signes avant-coureurs du despotisme que subissent aujourd'hui les pays ex-colonisés, les post-colonies selon une terminologie empruntée aux Anglo-saxons. S'ils ont été en quelque sorte sujets de leur propre histoire, ils sont sujets de l'histoire du despotisme et de la tyrannie et non pas de l'émancipation et de la liberté.

Pour certains historiens, les seuls vrais nationalistes algériens ont été les communistes d'Algérie (européens pour la plupart ou algériens européanisés) pour qui l'engagement n'avait pas de lien avec la communauté première (la tribu) ni avec le sacré (le religieux) ! Eux seuls étaient censés incarner l'idée d'une nation supra-communautaire, une nation citoyenne dépouillée de ses sacrements religieux, une nation laïque et progressiste, voire prolétaire.

Finalement il y a bien deux histoires : une histoire de la France coloniale avec ses institutions et ses hommes, et une histoire de l'Algérie, avec ses institutions et de ses hommes. Il n'y a pas d'histoire commune ni de lien ontologique ; ce sont deux histoires juxtaposées qui ne font que se croiser. Il est donc nécessaire, non pas de décoloniser l'histoire (M.C. Sahli), mais de faire en sorte que les historiens algériens achèvent de libérer leur pensée et élaborent leurs propres paradigmes.

Pour une autre épistémè

La colonisation engendre inévitablement la confusion puisqu'elle consiste à maintenir, à l'intérieur des frontières du pays colonisé, frontières établies par la force, une différenciation de type national / étranger, ou plutôt citoyen / sujet colonial, citoyen / non-citoyen ou encore citoyen / citoyen périphérique. On peut croire que les nouveaux historiens se rendent compte de cette ligne de partage ; en réalité, ce n'est pas le cas. Est-ce dû au poids d'une pensée dominante conservatrice ? Est-ce dû au rétrécissement du champ de la pensée critique ? En un mot, l'Algérie reste encore, dans le domaine des sciences historiques et politiques françaises et occidentales, du domaine du refoulé, de l'impensé, voire de l'impensable.

Le malaise tient à la trop grande différence dans l'accumulation du savoir : dans ce pays, nous souffrons d'un lourd handicap et demeurons dans une position subalterne ou mineure. Nous sommes en quête de reconnaissance, dans l'attente d'être admis dans la cour des grands. Nous

avons besoin de temps pour nous mettre à niveau, parler le même langage ou du moins employer le même vocabulaire et user des mêmes références. L'enjeu est de parler comme l'autre, ce que Jean Pierre Faye appelle *l'effet du récit* : « Rapporter le récit, c'est se donner le pouvoir du rapport : de la mise en rapport et de la mesure de celui-ci »³. Nous sommes pourtant continuellement contraints de maîtriser deux savoirs, deux récits : le récit qui pourrait nous permettre de donner du sens à notre propre histoire et le savoir qui pourra nous permettre de dialoguer avec l'autre pour donner sens à son histoire respective.

Il s'agit de laisser place à une autre épistémè, à une forme de pensée susceptible de reconnaître l'autre comme sujet, de le remettre au coeur de la réflexion en lui permettant de produire ses propres catégories. La manière dont la société dans laquelle nous vivons nous interpelle n'est pas négligeable. La société algérienne continuera à être secouée de manière récurrente et compulsive tant qu'elle n'aura pas mis en paroles ses traumatismes et tant qu'elle ne se réappropriera pas, par la connaissance, ses propres différences et contradictions internes.

Nous ne nous sommes pas suffisamment interrogés sur les modes de pensée et d'agir qui nous sont propres. Nous les avons mis de côté, pensant qu'ils seraient incompréhensibles, inaudibles, exclus du champ du savoir. Nous les avons relégués dans un ailleurs difficilement atteignable. Or, c'est à travers ces façons de penser et d'agir des populations autochtones, des auxiliaires de l'administration coloniale, des communautés et des individus, que l'on peut mieux comprendre les crises que nous avons vécues et continuons à vivre en Algérie. L'histoire de l'Algérie n'est pas seulement celle des héros et des saints, ce n'est pas non plus celle des seules institutions françaises, ni celle de ceux qui ont été acculturés dans le cadre des valeurs françaises, occidentales.

J'ai donc commencé à travailler sur les « élites locales », pour reprendre la terminologie française, les agents « indigènes » des autorités coloniales françaises. Dans ce corps social, ce qui m'a paru digne d'intérêt, c'est la manière dont les acteurs oscillent. Des gens triés sur le volet en fonction de leur loyauté, de leur fidélité, de leur rapport de subordination à l'autorité française : comment pouvaient-ils subitement entrer en dissidence, contester cette autorité et devenir des leaders politiques, des agents de « la rébellion » ? J'ai voulu m'atteler à une sorte de sociologie historique des acteurs de cette histoire, dans ou hors de l'administration coloniale, dans ou hors du parti nationaliste. Cette histoire n'est pas celle de la France en Algérie, mais son pendant, celle d'une Algérie qui tente de s'émanciper de la France.

Cela revient à chercher à savoir comment les formes de la représentation légitime, les rapports de pouvoir et d'autorité se sont fabriqués, se sont construits historiquement. Pour ce faire, il faut se libérer de la surdétermination coloniale, au sens fanonien du terme, telle qu'elle se meut encore dans les catégories de l'histoire coloniale française.

Le paradigme pronominal⁴

En me rendant régulièrement en France, à l'invitation de mes amis et collègues historiens et politologues, il m'a été donné de me confronter au classicisme académique dominant dans les

différentes facultés et grandes écoles. Tout se passe comme si les grandes avancées de l'école des Annales et de la pensée critique, en philosophie comme en sciences humaines, étaient amenées, à la fin du XX^e siècle, à s'inverser, s'érigeant en un savoir pour sociétés savantes à l'adresse des nouvelles élites ou des classes dirigeantes. Cela dit sans aucun préjugé sur l'importance des ressources bibliographiques, l'intelligence et l'acuité des regard ainsi spécialisés sur les différents types de société pris comme objet de connaissance. Ma critique porte principalement sur la pertinence du modèle qui me semble se dégager des approches ainsi solidifiées et érigées en système de référence unique, sinon univoque, reléguant dans l'atypique ce qui ne rentre pas dans le prisme de l'énoncé paradigmatique.

Dans leur présentation du Tome III de l'*Histoire de la France politique*, S. Bernstein et N. Rousselier abordaient, en janvier 2003, la question de « l'invention de la démocratie » en France. J'avais assurément beaucoup appris de leur travail d'historiens du contemporain. Mais, au fur et à mesure que se déployait leur exposé, se dégageaient les éléments d'une architecture finement ciselée où trônaient les grandes figures de l'Etat, ses modes de représentation et d'action ; celles des régimes politiques liés aux états successifs de la société française ; la construction des sociétés politiques avec l'instauration progressive d'une culture politique ; et enfin, les enjeux du débat politique tels qu'ils relèvent de la conjoncture. Ainsi apparaissait clairement un ensemble d'où émergeaient les notions capitales de l'*Etat* (pouvoirs publics), de la *Nation* (ensemble des *individus* adultes perdant leur statut de sujet pour devenir des acteurs politiques) et de la *Société* qui, dans son évolution, tentait de déboucher sur un compromis instable entre souveraineté nationale et autorité despotique, droit divin et libéralisme aristocratique ou encore entre libéralisme et césarisme.

Selon l'évolution ainsi retracée, naissait et s'affirmait un *espace politique national*, une *acculturation des pratiques politiques par la masse* (*politisation des masses*) et une *substitution progressive de la violence par le bulletin de vote* (*les vaincus acceptent le verdict des urnes*). En effet, durant tout le XIX^e, et pendant une partie du XX^e siècle, sont apparus les prémices puis les fruits mûrs d'une *République parlementaire* avec sa culture républicaine, son espace public et ses citoyens. La force et la prégnance de l'Etat français se sont ainsi imposées, garant de l'*intérêt général* avec ses fonctionnaires républicains, ses instituteurs et son armée. Face à cela, dans la *société civile*, le magistère catholique est remplacé par le magistère laïc, tandis que naissent et se multiplient les réunions publiques, la presse libre et que s'impose l'élection sous forme concurrentielle.

Le malaise que je ressentais provenait du contraste que je ressentais, me souvenant de mes travaux de terrain sur l'Algérie des années 1930 et 1940, en particulier sur le regard que portaient ces mêmes fonctionnaires républicains de la deuxième et troisième république sur nos « indigènes ». L'administrateur de la Commune Mixte de la Soummam relevait notamment dans ses observations générales l'« inaptitude des cerveaux berbères à s'élever du particulier au général. L'intérêt privé demeure la loi. Le compromis des intérêts divers, l'œuvre de synthèse que nous attendons d'une assemblée délibératrice sont hors de portée de nos paysans. Et ceux qui font partie de ces assemblées sont des notables qui, par leurs voyages, leurs contacts, ont l'esprit le plus ouvert aux concepts nouveaux. On juge de l'état d'esprit de la masse par celui de cette élite ».

Travaillant moi-même sur les événements récents d'une Algérie en crise, je me suis mis alors à répertorier ce qui demeurait en *marge* ou *informel*, ce qui ne rentrait pas dans le cadre de cette irruption de la modernité de l'Etat républicain, comme agent régulateur central logique, dans une société à peine sortie d'une économie d'autosubsistance. Reprenant consciemment ou inconsciemment le modèle d'analyse ci-dessus développé, qui s'est imposé à notre génération, j'en étais venu à réduire toutes les manifestations politiques de la société algérienne, en particulier celles de la violence nue, à des sortes de soubresauts préfigurant l'accouchement difficile du modèle français de l'Etat républicain. Cette soi-disant transition paraissait malheureusement bloquée dans un mouvement compulsif de manifestations pré-politiques et relativement barbares. A la place de l'Etat administratif incarnant l'intérêt général, de ses fonctionnaires républicains, de son armée républicaine, de ses corps de métier et de ses corporations, à la place des élus qui se substituaient aux notables traditionnels se manifestaient, dans toute leur ampleur, l'Etat patrimonial, la prédation et la soif du gain.

Du principe de « subalternité »

Dans mon travail de recherche et dans mon enseignement, je me suis rendu compte que, d'une manière générale, le discours politique du mouvement nationaliste et, plus particulièrement, le discours indépendantiste, ne faisaient que reprendre à l'inverse le discours du dominant. En caricaturant à peine, le discours du dominant disait : « Non, vous n'avez jamais été une nation ! Vous êtes un pays barbare ! ». Comme en écho, celui des nationalistes répondait : « L'Algérie a toujours été là ! Nous sommes un peuple qui a toujours combattu l'occupant ! ». Il me semble que là se joue l'aliénation du discours nationaliste ou de « l'histoire officielle ».

Par ailleurs, l'historiographie de l'Algérie contemporaine ne prenait en considération et ne traitait que des questions politiques nées dans le contexte français, comme si tout partait d'une même matrice. Que l'on se réfère à la République parlementaire, à la démocratie citoyenne ou aux référents du mouvement social bolchevisant, ce sont là les mêmes catégories de pensée. Qu'ils aient été de droite ou de gauche, les expressions politiques des Algériens au cours du XX^e siècle et, à leur suite, l'historiographie, se sont en fait toujours exprimées dans un champ sémantique français. Or, dans les mouvements contemporains, qu'ils soient politiques, sociaux ou religieux, il y a des sources ou des courants de pensée, des fondements du penser et de l'agir, qui appartiennent à l'Orient de manière générale et à l'Orient musulman en particulier. Ils ont été très longtemps refoulés, marginalisés, minorés, sinon ignorés. Ils ont été refoulés du fait de la domination du discours dit moderniste; celui qui parle de la formation de l'État moderne et de la nation citoyenne. Prénance donc dans la pensée du champ sémantique français, permanence dans la longue durée des référents élaborés dans un ailleurs extra-territorial, mais aussi prénance et permanence du système institutionnel français au point que tout ce qui fonde l'État algérien n'est que la reconduction pure et simple des appareils administratifs et militaires, des systèmes juridiques français.

Le retour du refoulé ou l'inadéquation des formes

En histoire, le réel peut assurément être étouffé et refoulé, mais il finit toujours par revenir brutalement sur la scène. Les réalités premières, les éléments constitutifs de la société algérienne tant dans le champ de la représentation symbolique, de l'expression politique que dans celui des institutions, ont contribué à la crise de l'Algérie indépendante. C'est une crise grave qui s'exprime par l'émergence de mouvements violents, de formes d'expression, de contre-pouvoirs qui apparaissent de prime abord paradoxaux, au pire irrationnels, incompréhensibles et imprévisibles. Se pose alors la question, au fond, des éléments constitutifs du champ sémantique ou de l'épistémè. Face à cela, il apparaît donc nécessaire de revenir aux faits dans leur manifestation immédiate, dans leur durée et dans leurs formes évolutives, non seulement pour faire de l'événementiel ou de l'histoire au sens classique du terme, mais surtout pour tenter de fabriquer des outils d'analyse plus adéquats.

Revenons à notre point de départ. La colonisation a d'abord été, avant tout, un processus brutal d'expropriation. Dans mon étude sur l'évolution de la propriété foncière dans les plaines intérieures de l'Oranie, je m'étais rendu compte que, dans ce processus d'expropriation, de déplacement des populations et de cantonnement, dans ce processus de paupérisation généralisée, se mettait en place au sein de la paysannerie algérienne un dispositif de survie qui était en fait une forme de résistance. Face à la désintégration des formes collectives d'appropriation et d'échange au bénéfice du marché capitaliste colonial, les formes communautaires et collectives s'exacerbaient dans la production comme dans l'échange et la consommation. Nous sommes face à une double histoire : d'un côté, la mise en place d'un mode de production et d'échange capitaliste colonial ; de l'autre, la mise en place d'un système d'association et de mise en commun, de survie, pour éviter la désintégration complète, la misère et la famine.

En d'autres termes, le système colonial a produit de nouveaux agents sociaux, des ouvriers et employés, des formes particulières d'individuation, mais il a aussi produit des formes communautaires et collectives qui ne peuvent se réduire à des survivances de la tradition.

Au lieu de reprendre les schèmes de l'historiographie française coloniale et son dualisme moderne / traditionnel, j'ai essayé de montrer que ces formes dites traditionnelles sont l'expression même de la modernité. Elles sont encore en attente de formes de représentation politique, sociale, et idéologique adéquates. Les formes collectives et communautaires peuvent ainsi apparaître comme une réponse à la dépossession.

Ce faisant, il y a deux histoires : celle du système colonial et celle de son contre-système. Les pistes nouvelles de recherche ne collent donc plus au champ de l'historiographie coloniale et à son champ sémantique, d'où l'intérêt de la transversalité des approches, de la transdisciplinarité et la nécessité de chercher, en anthropologie, en philosophie, en sociologie ce que l'historiographie classique spécialisée tend à pervertir.

*Un questionnement actuel:**La question de l'individu comme sujet conscient et agissant*

Ces deux dernières décennies ont été tragiques dans l'histoire du temps présent. En Algérie, des soubresauts ont agité la scène sociale et politique au point qu'ils ont fait courir le risque d'un véritable effondrement de l'édifice d'un Etat et d'une nation souveraine si chèrement conquis. En ce qui me concerne, c'est bien cette question du chaos, celle d'un ordre matériel impossible à maintenir comme celle d'une raison, dont il n'est pas davantage possible de rendre compte qui me paraissait centrale.

Saïd Chikhi, philosophe et sociologue du mouvement social, est le premier à saisir les contours d'une crise qui connaît un de ses points d'orgue en octobre 1988.

« Lorsque le soulèvement d'octobre (1988) a éclaté, disait-il, c'est tout le pays qui s'est évanoui dans la crise. La société était alors sans boussole, les rapports sociaux étaient en pleine décomposition, les discours des professionnels de la politique et des clercs étaient creux et la scène du mouvement social était vide ».

A travers ces lignes écrites au cœur même de la tourmente se dessine déjà, selon moi, une certaine interpellation critique de notre société par elle-même. Comment une société peut-elle ainsi défaillir et perdre sa substance comme un liquide qui se répand d'un vase qui se fracasse ? Comment les forces sociales organisées peuvent-elles perdre leur statut de sujet au point de ne plus être en mesure de « conduire le changement historique » ? La répression par le pouvoir politique en place de tout mouvement d'opposition organisé et le refus de l'institutionnalisation du conflit social étaient-ils suffisants pour expliquer de tels phénomènes ?

C'est cette question du sujet qu'il nous a fallu revisiter, car l'abstraction qui sous-tend l'opposition rigoureuse entre le collectif et l'individu ne peut manquer d'apparaître lorsque l'on s'attache à définir la notion même de conscience collective. La fiction d'une société-sujet ou d'un peuple-sujet détenteur d'une conscience propre indépendamment des sujets individuels qui la constituent mérite-t-elle encore d'être abordée ?

C'est dans les domaines occultés que sont le social et la subjectivité que nous avons cru percevoir un certain désarrimage quant au pôle symbolique. Cette rupture du lien social, cette négation de la subjectivité permet en effet de mesurer l'ampleur des dégâts passés, mais également à venir.

Depuis des années déjà, la question d'une « accumulation primitive inachevée », d'une « transition bloquée » semble avoir été délaissée au profit d'une lecture des faits prenant en compte le télescopage ou l'enchevêtrement des niveaux de la pratique et de la conscience sociales. Ce sont les sociologues qui, les premiers, ont souligné l'apparente aberration des formes, suivis en cela par les historiens, puis par les politologues et anthropologues, tel Djilali Liabès. La notion de coexistence, d'entrelacement propre à « une société composite », lui faisait supposer chaque « pan » de la société, chaque facette du comportement des agents sociaux s'organisait selon une temporalité propre, une certaine logique.

Partant du même constat, les politologues ont repris le fil de l'analyse. Suivant Mohammed Hachemaoui, ils ont tenté de montrer comment le *jeu politique* s'emboîte dans le *jeu social* ; comment État et société sont structurellement enchâssés dans un réseau de clientèles, d'appareils et de groupes interposés. Ils se demandaient si, finalement, nous n'étions pas dans la voie qui nous mènerait à ce sujet agent de changement. Mais ce dernier coïncide-t-il avec la fiction d'une société-sujet ou d'un peuple-sujet, comme nous le disions au début de notre propos, ou ne s'articule-t-il pas plutôt à toutes ces instances, enkystées dans la société et enchâssées dans l'État ? Tel est le fruit d'une réflexion soucieuse de créer un espace qui puisse nous permettre de réinterpréter les faits sociaux en donnant droit à une approche critique des savoirs établis.

NOTES

- 1 Date de l'indépendance de l'Algérie et de la séparation avec la métropole.
- 2 Expression utilisée dans les documents civils et militaires français pour désigner les populations d'origine européenne.
- 3 Jean-Pierre Faye. *Langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972.
- 4 Conception théorique dominante, ayant cours à une certaine époque dans une communauté scientifique donnée, qui fonde les types d'explication envisageables et les types de faits à découvrir dans une science donnée.

One of the leading voices in contemporary criticism, Julia Kristeva is a semiotician, practicing psychoanalyst and creative writer. She was born in Bulgaria in 1941, but went to Paris in 1965 as a refugee, where she did her graduate work with Lucien Goldmann and Roland Barthes. While in Paris she finished her doctorate in French literature (*La révolution du langage poétique*, 1974), became involved in the influential journal *Tel Quel*, and began psychoanalytic training. Though psychoanalysis remains one of the major formative dimensions of her work, especially as regards her reflections on the “feminine”, she has also continued her research on the nature of language and examined the processes leading to the emergence of the work of art. Her insights on intertextuality, abjection, the semiotic and female genius have been remarkably influential in the fields of linguistics, literary theory, philosophy, psychoanalysis, cultural theory, political analysis, art and art history. In 2006, she won the Hannah Arendt Award for Political Thought. Currently, she is a professor of linguistics at the University of Paris VII and a regular visiting professor at Columbia University, in New York. She is also the founder of the Simone de Beauvoir Prize committee. Her books include: *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (Oxford: Blackwell, 1980), *About Chinese Women* (London: Bowers, 1977), *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (New York: Columbia UP, 1982), *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith* (New York: Columbia UP, 1987), *Black Sun: Depression and Melancholia* (New York: Columbia UP, 1989), *Strangers*

***Subjectivity,
Liberation and
Revolution in Simone
de Beauvoir’s
The Second Sex:
An Interview with
Julia Kristeva***

Athena Athanasiou and Elena Tzelepis

**Panteion University and the
American University in Cairo**

to *Ourselves* (New York: Columbia UP, 1991), *Nations without Nationalism* (New York: Columbia UP, 1993), *New Maladies of the Soul* (New York: Columbia UP, 1995), *Crisis of the European Subject* (New York: Other Press, 2000), *Female Genius: Life, Madness, Words: Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette: A Trilogy*, 3 vols (New York: Columbia UP, 2001).

This interview took place in 2007, partly in New York and partly through email conversations, on the occasion of Julia Kristeva's lecture at Columbia University titled "Thinking Liberty in Dark Times" (6 March 2007), organised by Elena Tzelepis.

Athena Athanasiou/Elena Tzelepis: In your work, you put forward a writing theory (theory of writing, theory as writing, and writing as theory), according to which all writing depends on some kind of exile. You write: "Estranged from language, women are visionaries, dancers who suffer as they speak."¹ What is the relation between estrangement from language and utopian vision? How could you interweave this with Simone de Beauvoir's revolutionary oeuvre? Furthermore, what does Beauvoir's feminist philosophical methodology tell us about the question of how the "feminine" allows us to address the question of how exile and utopia are intertwined within the realm of the feminine (whereby the feminine is not synonymous with women and "women can never be defined")?

Julia Kristeva: Published in 1949, the scandalous but seminal *The Second Sex* is now 60 years old; it constituted a watershed in the history of women's emancipation and still continues to be part of it. Let's try to remember that specific year – 1949; the world has just overcome the horrors of the Second World War. There appears a French aristocrat with a Catholic education and free morals, gifted with a philosophical determination, a pedagogic ability and an unprecedented contagious style, who suddenly baffles readers with the proclamation that the "second sex" is free. She immediately adds that the "free woman is just being born", which is still the case nowadays. This formulation constituted a genuine anthropological revolution, which, besides women's free choice to become pregnant and the right to social, economic and political parity, also brings forth a courageous definition of transcendence as freedom [*liberté*]. What kind of humanity would we find ourselves in if birth and freedom were in women's hands? Obscurantists, fundamentalists and puritans from all walks of life are terrified and scandalised. And, what if the future opens with all its risks and eventualities welcomed? This anthropological revolution had been underway for a long time: the English suffragettes had it on their political agenda, and feminist movements after the 1960s were to further strengthen it. Yet, only through Beauvoir's writing did it fully realise its scope.

AA/ET: You call *The Second Sex* – a novel but also a treatise of feminist rebellion – an "anthropological revolution" and this impels us to bring up the gender underpinnings of the link between revolution and strangeness. In your work, you understand "woman" to mean that which remains marginal to the patriarchal symbolic disposition of signification. We would like to ask you specifically about foreignness *in* language and foreignness *to* language, which is pertinent to the singular achievements of the female geniuses (Hannah Arendt, Melanie Klein and Colette) that you have studied in your latest work. Given that your notion of genius implies the ability to challenge the sociohistorical conditions of one's ascribed identity, it is suggestive that you dedicate part of your book on *Female Genius*³ to Simone de Beauvoir.

JK: Indeed, I dedicated to Beauvoir the conclusion of my triptych on the *Female Genius*, in which I focus my attention on three women whose works fuelled and enlightened the twentieth century – Hannah Arendt, Melanie Klein and Colette; these women have asserted their freedom and call for ours, in the realm of political philosophy, psychoanalysis and literature. I feel indebted to Beauvoir’s work and feel the necessity to come back to some crucial issues that the libertarian metaphysics of *The Second Sex* unravelled, but which we need to examine further and even modify, in light of new knowledge, social changes and the enrichment of women’s experiences.

AA/ET: We would like now to focus on the eventualities of transgression and revolt as they have been historically theorised and inspired by Beauvoir’s work. How does *The Second Sex* offer strategies of transgression? Is the poetics of revolution – what you have called in your work “revolution of poetic language” (1974) – possible, or is the Law of the Father inevitable as foundational to culture itself? Does revolt ever *take place*? Or, to phrase it somewhat differently: is any revolution possible, after all, or perhaps does it stand as the constant promise of the possibility itself? These are inquiries that speak to Beauvoir’s own leftist feminist vision, but also her ambiguous engagement with the antinomy of voluntarism vs. social conditioning.

JK: Beauvoir pursued a personal, political as well as philosophical experience, of which the central theme and absolute objective is freedom, a term that she envisions as rebellion [*révolte*] and nonconsent [*non-consentement*]. It is important to insist on this aspect in the beginning of our third millennium, when freedom, rebellion and nonconsent tend to disappear under the cover of what preoccupies the globalised world, namely, fear, insecurity, adaptation and integration. For Beauvoir, freedom remains the glowing star that had led philosophical research since Socrates and inspired the heights of Christian thought with Pascal. This freedom ignited the rebellious European bodies and minds of the eighteenth century, and shapes the style of the great European literature (Simone de Beauvoir was an assiduous reader of Stendhal and Sade), as well as the lives of the great mystics that have been actuated by Hegelian dialectics and modern phenomenology. A wide range of references and experiences resound then in the work of this 40-year-old author as she starts writing *The Second Sex*.

AA/ET: Some of the central concepts of existential phenomenology, including ambiguity, repetition, freedom, alterity and reciprocity, are critically appropriated and revisited in Beauvoir’s work. But also key Marxist key concepts are converted by her: Marx’s concepts of alienation and alienated labour are modified in *The Second Sex*, as they are applied to women’s alienation from their own bodies in a patriarchal society. In any case, freedom remains a crucial mode of Beauvoir’s revisiting of women’s objectification as the feminine other. What is the conceptual, poetic and political range of “freedom” in Beauvoir and in *The Second Sex*, in particular?

JK: “Freedom” means finding the power to constantly “transcend” (a word that she really loves along with “nonconsent” and “rebellion”), that is to say, to continually move beyond oneself by virtue of the power of rebellious conscience that she admires in philosophers and Sartre, in particular. It is this power of freedom to go beyond oneself, which she calls “transcendence”, that tirelessly shapes her self. In her view, freedom redeems her from her condition of finitude, and this is why she writes in the introduction of *The Second Sex* that freedom is the modern meaning

of happiness. How can one understand this freedom as nonconsent and as self-transcendence? Is it hatred towards symbolic power exercised over others? Or is it an excessive love for the phallic power that one cultivates in oneself? This “power to transcend” in order to “free oneself” is for Beauvoir universal; she insists on it, she is convinced she is entitled to it. She describes this power, for instance, in her memoirs (*Memoirs d'une jeune fille rangée*, *La force de l'âge*, *La fore des choses*, etc.) and also in *The Second Sex*.

AA/ET: Your own reflections on the Book of Ruth address the alterity and strangeness of “woman”: as a foreigner and yet the ancestor of the royal house of David, Ruth evokes the spectral presence of a foreign femininity that inheres at the heart of sovereignty; personifying otherness as a Moabite, she unsettles the order she inhabits, while adopting its rituals.⁴ How is Beauvoir’s ethic of freedom linked with a certain notion of subjectivity that inhabits sovereignty differently and strangely? What kinds of readings and appropriations does it inspire in terms of the ethics and politics of “difference” in the wake of May 1968?

JK: The question is: what triggered the shift from this “I”, in its quest for infinite freedom, to the collective condition of women, which gave birth to a novel that became the feminists’ bible? Allow me to focus on three main themes of *The Second Sex*: a) individual and collective freedom, b) motherhood and c) transcendence. A permanent tension is at work in *The Second Sex*: the singular I of “woman” and the communitarian condition of “all women”. Let us recall that the struggle for women’s freedom developed through three stages in modern times: the suffragettes’ claim for political rights, the assertion of an ontological equality with men (vs. “equal but different”), which led Beauvoir, in *The Second Sex*, to demonstrate and profess a “brotherhood” between men and women, regardless of their physical specificities; and, finally, in the wake of May 1968 and psychoanalysis, the research on the difference between the two sexes, which will provide a site of original creativity for women, both in the realm of sexuality and in the realm of social practices, from writing to politics. In all these stages, the freedom of the community of women (womankind), in its collectiveness, remains a central concern. Feminists themselves share the universalising aspirations of the libertarian movements that sprung out of the enlightenment philosophy, and out of the dissolution of religious continence, by promising to achieve happiness for all. We are familiar today with the aporias at the heart of this heavenly teleology and these totalitarian promises. Feminism itself, whatever its particular trends in Europe and in America, did not escape these universal claims; this tendency ended up sclerotising feminism through a meaningless militantism, which ignores the singularity of the subjects, and claims that it can encase all women – in the way that “proletarians” and the “third world” have been subsumed and reified –, a claim as absolute as it is desperate. However, we have to recognise that *The Second Sex* hardly eradicates the “subject” or the “individual” within woman, who “experiences an infinite need to transcend herself”. *The Second Sex* weaves portraits of women as “subjects” and “individuals”, all exemplary for their genius, from Colette and Teresa of Ávila, to Mlle de Gournay and to Théroigne de Méricourt. With unprecedented insolence, Beauvoir pursues mythical and literary representations, including the canons of French literature, in order to “unravel the myth of the feminine ideal” or of “woman”.

AA/ET: One of the most powerful aspects of Beauvoir’s work is the tension between the struggle for autonomy and the realisation of the power of social conditioning, which is evident in

the comprehensive way she deals with the complex historical and cultural dimensions of oppression in *The Second Sex*. At the same time, one could trace in her work an effort to move beyond a certain insistence on the limitations of the notion of human freedom that she shared with existentialism. How could we further develop Beauvoir's insights regarding the existential and ethical significance of alterity – the problem of the relation with the Other, which Beauvoir explores in most of her early writings – to counter social and political marginalisation? How do Beauvoir's provocative idea of self-realisation and the methodology of privileging women's experiences interrelate and, at the same time, radically break with an essentialist rendition of "women's condition"? How does it bring forth the significance of the irreducibly singular experience?

JK: The author of *The Second Sex* aspired to the eventuality of individual autonomy and feminine creativity, which might emanate from the transformation of "women's condition". We know well that sexual and economical "conditions" have hindered again and again women's emancipation and that the globalised era that succeeds modern times is replete with conservatism and archaism. Yet, it is not a certainty that the conflict between women's collective condition and the free realisation of each – a conflict, which according to the philosopher, lies at the core of feminine suffering – can be resolved by focusing on "condition" and underestimating the "subject". When Beauvoir's feminist reading privileges the transformation of the feminine "condition", it enacts a downplaying of what I view as major stake, namely, the singular initiative. The undecidable opportunity of this singularity was called "*ecceitas*" (from "*ecce*" or "*haec*") by the medieval philosopher Duns Scotus (1266–1308) and his successors: for them, the particular individual – either man or woman – would be genuinely the only truth, more so than any "general" idea or topic . . . Arendt, Klein and Colette, and many others, did not wait for the "feminine condition" to ripen in order to achieve their liberation. Isn't individual genius precisely a way of passing through and beyond the general "situation"? That is the reason why I like to define myself as a "Scotist" rather than a "feminist", and that is why I have devoted my trilogy on female genius to the singular experiences of a few singular women. Nonetheless, to engage with the genius of each of them does not mean to underestimate the weight of history – more than anyone else, these three women have confronted and shook it with realism and courage – but rather to break free from the feminine condition, as well as from the human condition in general, that is, from social, biological or life constraints, by bringing forth the conscious or unconscious initiative of the subject against the inertia of its programming, dictated by various determinisms. Wouldn't the singular initiative be, in fact, this intimate strength, infinitesimal but ultimate, on which each condition depends? By exploring the irreducible subjectivity of these three women, their creative singularity, I sought to trace their "opportunities as individuals" in terms of "freedom", to use Beauvoir's vocabulary. Hence, putting divergences aside, I seek to revisit and develop an essential idea of *The Second Sex*: How would it be possible, within the feminine condition, that women accomplish their being, their individual chance in terms of liberation, which is the modern sense of happiness?

AA/ET: "One is not born woman, one becomes one:" What kinds of meanings does this formulation assume in the wake of a new (or renewed) genetic determinism and engineering? In this context, we would like to invite you to unravel your reading of Beauvoir's debiologisation of gender and reproduction. Maternity has been culturally reified and idealised as a biologically

necessitated and paternally sanctioned compulsory “function” – as a normative ethics or morality – for women. The relevance of your work is crucial here: your poetics of maternal alterity emerges as a necessary critique to the traditional father-centred Oedipal logic of identity. You have also denoted pregnancy as an “institutionalized psychosis”.⁵ In casting motherhood as a phallic attempt to attain the mother, you have pointed to what you perceive as the homosexual aspect of motherhood. On the other side, however, is there an idealisation of the maternal figure inherent in your reformulation of the Oedipal separation from the mother and your account of the sacred horror for that lost originary maternal? And further, to go back to Beauvoir’s work and link it to your own thinking of motherhood as a site of ambivalent drives, how does Beauvoir’s debiologisation of sex allow us to overcome the traditional, binary model of sexuality according to which we are impelled to “belong” to our assigned gender/sexual identity?

JK: Beauvoir debiologised woman, and, by situating her within the history of patriarchal societies that turned her into an “object”, raised her to the rank of “subject”. We should add, however, that the fight is not yet over, and female subjectivity is threatened by a double burden: on the one hand, motherhood is devalued by the author of *The Second Sex* as well as many feminists, and, on the other hand, motherhood is conceptualised, once again, as a “natural instinct” of the human species, this time by means of a technicist biologism. Especially in times of crisis, the logic of globalisation favours the rush for motherhood as a “refuge value”, when it is not used as an antidepressant as it is the case of many of our contemporaries, whether they are women or men, straight or gay.

By liberating women from the biological condition within which many societies have been incarcerating them (modern democracies do not even pretend to be exempt from this rule), Beauvoir describes the naturalist view of motherhood. “Naturalist motherhood” refers to the birth of a tiring work that offers no individual benefits to women but demands considerable sacrifices; the saying that women “become sick in their stomachs” is true, in the sense that they enclose in themselves a hostile element, “the species that gnaws at them”;⁶ “a child is a polyp born out of her flesh and alien to her flesh”.⁷ Double motherhood, then: one for the mother as victim of imposed parturitions, and one for the child as victim of a maternal depression and madness. Who is not familiar with this story? However, the free choice of motherhood, which has also become possible thanks to Beauvoir, allows us today to opt out of the Beauvoirean path, which bears the signs of her own individual anxieties.

Before the emergence of the artificial womb as a common practice, the “biological fate” had turned women into mothers of humanity, and that fate “inherited by birth” used to be experienced as a biological commitment [*engagement*] – to use an existential term – or, even better, as a singular creation of each woman who chooses it. Beauvoir examined the doubling of feminine experience (“one”, biologically impersonal, and “I”, which comes into being by means of its encounter with the other), but she excluded mothers from this creativity by reducing them (perhaps, in the same way as some of the philosophical traditions she opposes have done) to a purely organic function. On the contrary: I, woman, construct myself, create myself, invent myself – I “transcend” myself – from this doubling between *biology* and *sense/meaning* [*sens*] that “I” experience in a more complicated manner than man does (in my book, I return to the

“double Oedipus” of women, which makes them more vulnerable, more complex and more mature than men). “I” create myself both within and through this art–science–knowledge–wisdom that motherhood is. Loving woman, woman–mother, professional woman: the freedom in the feminine is created within this polyphony.

AA/ET: It is suggestive that Beauvoir opens her discussion of motherhood in *The Second Sex* with a study of abortion. She recognises, however, that there could be a potentially interesting relation between mother and child, but she wants to underscore that this relation is socially and culturally experienced through the modalities of narcissism and enslavement. This echoes, among others, Judith Butler’s analysis that Beauvoir made sexual difference primarily cultural rather than biological. Beauvoir’s formulation is an absolutely valuable, and indeed revolutionary, antidote to all political and epistemic (including psychoanalytic, hence Beauvoir’s critique of Freudian psychoanalysis) idealisation – perhaps, idolisation – of motherhood as “feminine nature”, “instinct” or “vocation”.

JK: Psychoanalysis has never claimed that motherhood was instinctive. Psychoanalysis recognises the pleasure principle and the death drive (or, literally, the instinct to live and to die), and women who become mothers illustrate these two instincts like men do, but differently, in relation to their children, their children’s fathers and everybody else they have to confront in desires and in words. For psychoanalysis, maternal experience is a cultural construction, in my reading, the cultural construction *par excellence*, one that brings us back to the beginning of human life [*hominisation*], whereby biology turns into the emergence of the first other, the infant. In fact, more than my love- or sex-partner, my fellow, my brother, my comrade in love and in death, and in the configurations of passionate or trivial accounts, the child (even before the father recognises or adopts it) must and can become the other for him/herself; not a parcel of me, a bit of me I can freeze, kill or (in the best case scenario) push to achieve the goals I did not. It is, rather, someone whose singularity I respect, that is, first her/his biological life, but moreover, and above all, whose personal biography I respect (“bios” and “zoe”, as Arendt would say). I help him/her to become a subject, because I cultivate her/his difference and try to awaken her/his creativity even if it is beyond me, even if it hurts me or surprises me, and thus only if it frees me.

I am in agreement with Freud’s recognition that human subjectivity is a perpetual tearing away and negotiation with the body or/and biology, of which sexual experience is the climax. This is what Mallarmé expresses in his startling formula: “the eternal disagreement with the body”. I would like to add that birth, and the project of giving birth today, is the beginning of a self-beginning as well as the beginning of another, apart from me. Motherhood is this perpetual rebirth where the genitor reconstructs herself as a mother, who keeps beginning those beginnings, or the steps of what is called life. This constitutes the most radical act of freedom. I join here in Arendt’s conception of freedom, when she describes it in Augustinian terms, not as a revolt, war, transgression or nonconsent (that freedom undoubtedly is), but as a beginning, and a self-beginning: “this freedom . . . is identical because humans are born, each of them is then a new beginning, begins, in a way, a new world”.⁸ On the contrary, terror is precisely what eliminates “the very source of freedom that birth confers to man and lies in his ability to be a new beginning”.⁹

AA/ET: Let us now turn to the perspective of affect, a notion that is crucial to Beauvoir's thought, but also permeates consistently your own work; you have written extensively on the intensities and intricacies of horror, enjoyment, abjection and love. In fact, the notion of *re-volt* connotes not only revolution, but also disgust, thus impelling the shift of the political into the intimate realm of affect. In your writing, you analyse, for example, the affective/erotic qualities of psychoanalytic discourse. In *Histoires d'Amour* (1983), you define the discourse of transference as a new "love story"; your work on faith is entitled "In the Beginning was Love", which invokes a certain displacement between "emotion" and "word" (i.e., the scriptural axioms "In the beginning was the word" and "God is love"), in the realm of the "beginning" (as *arche*, with the double sense of origin and authority). How can we conceptualise the logic that founds and confounds the distinction of law and affect? As subjects-in-process/on-trial (your term) who always negotiate the other within, are we capable of loving the other *as* ourselves? Are we capable of loving the other *in* ourselves? Do we have to reconstitute narcissistic identity in order to be able to turn to the other and mobilise effective social action? Does revolution require healing our narcissistic wounds? A certain idea of intimate revolt might be relevant here. Could you relate this conceptual landscape to the affective element in Beauvoir's work?

JK: The Beaver [*le Castor*]¹⁰ does not venture to think that Sartre's inclination for "contingent affairs" hides her unbearable erotic dependence on the impossible man/baby behind whom "her dearest little philosopher" stands. Beauvoir's *lamento* on "betrayed women" in her novels, way before she acknowledges the fact to herself, appears to differ remarkably from the dispassionate psychoanalysis which we might expect from an author whose main character in *The Mandarins* (1954) is Anne, a psychoanalyst; it also differs from the irony deployed in Colette's works who jokes about "this big fat love" and these "men qualified as Great!" This heroisation of maleness and the aspiration towards fraternity with it reveals Beauvoir's psychic bisexuality ("mental hermaphroditism", to use Colette's term), which is necessary for all creativity. Although female homosexuality is unquestionably present in the Beaver's sexual relationships, what she looks for in these desires is noncompliance to the norms – even homosexual norms.

In addition to, by means of, and beyond the erotic link, it is through sublimation – a sort of asceticism – that she views her experience, as her homage to the mystic Teresa of Ávila testifies. The impenitent atheist, Simone de Beauvoir prefers to ignore the anorexic and epileptic torments in order to focus on "the intensity of her faith that penetrates the most intimate parts of her flesh". "St Teresa poses in intellectual terms the problem of the relationship between the individual and the transcendent being; she lived as a woman whose experience goes beyond all sexual specification. It is placed next to St John of the Cross. But she is a striking exception."¹¹ In my latest book, *Thérèse mon amour*,¹² I attempt to grasp this woman's vision and work. She keeps "transcending herself" by revealing an *infinite* psychic, social and political complexity. "Infinite" is the appropriate word to use here, since Leibnitz himself sees in Teresa the precursor of his theories on monads (units that contain the infinite) and on infinitesimal calculus. This aspect of our Judeo-Christian memory (Teresa's paternal grandfather was a *marrano*¹³ while her maternal side was "old Christian") remains to be visited, explored and interpreted. The ecstasy of St Teresa represented in Bernini's famous "Transfiguration" sculpture¹⁴ reveals a *jouissance*

that broadsides the metaphysical distinction between body and mind/soul. She travels in between the feminine and masculine, the active and passive, as well between erotic affect and intellectual asceticism with unprecedented lucidity, in her enlightening writing style, and which imparts action. The anorexic, epileptic and hysterical ecstatic woman will be a prolific writer (in a different way than Mme Guyon¹⁵ was) and the founder of a new religious congregation, the contemplative order of the Discalced Carmelites.

Beauvoir traces the “commitment” [*engagement*] to the “overcoming of oneself”, as synonymous with freedom, in the determination of the mystic Teresa of Ávila, on whose work she comments with admiration in the end of *The Second Sex*. She writes: “She [Teresa of Ávila] does not escape her own subjectivity, her freedom remains mystified; there is only one way to accept her genuinely – by projecting her through positive action into human society.”¹⁶

Translated by Nadia Louar

NOTES

- 1 Julia Kristeva, “Oscillation between Power and Denial,” in Elaine Marks and Isabel de Courtrivron (eds), *New French Feminisms*, New York: Schocken, 1981, 165-67 (166).
- 2 Julia Kristeva, “Women can never be Defined”, in *New French Feminisms*, 137.
- 3 Julia Kristeva, *Female Genius: Life, Madness, Words: Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette; A Trilogy*. 3 vols, New York: Columbia UP, 2001 (French original: *Le génie féminine*, Paris: Fayard 1999).
- 4 Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, trans. Leon S. Roudiez, New York: Columbia UP, 1994.
- 5 Julia Kristeva, *The Portable Kristeva*, New York: Columbia UP, 1997, 364.
- 6 Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, vol. 1, *Les faits et les mythes*, Paris: Gallimard, 1949, 68.
- 7 Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, vol. 2, *L’expérience vecue*, Paris: Gallimard, 1949, 352.
- 8 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Schocken, 2004 [rev. ed, orig. 1951]. 212.
- 9 Ibid., 224.
- 10 *Castor*, the French word for “beaver”, was Beauvoir’s famous nickname, which she acquired while studying at the Sorbonne, probably because of her animal-like strong work ethic, or because of the resemblance of her last name to the English word “beaver”.
- 11 Beauvoir, *L’expérience vecue*, 579.
- 12 Paris: Fayard, 2008.
- 13 *Marranos* is a derogatory term for *conversos*, Sephardic Jews of the Iberian peninsula who were forced to convert to Christianity under threat of expulsion.
- 14 “Ecstasy of St Teresa”, also known as “Transfiguration”, 1652, by Gianlorenzo Bernini, Cornaro chapel, Santa Maria della Vittoria church in Rome.
- 15 A celebrated French mystic of the seventeenth century and key advocate of quietism.
- 16 Beauvoir, *L’expérience vecue*, 584.