

comprendre qu'il est urgent que nous en prenions connaissance lorsque nous cherchons à conjurer leurs effets aujourd'hui, tout en insistant sur le fait que ces précédents ne « justifient » pas les violences récentes ? Si ces événements ne sont pas compréhensibles indépendamment de cette histoire, celle-ci ne vise pas pour autant à leur fournir une justification. Seule cette perspective historique nous rendra capables d'extirper la violence « à la racine », et d'offrir une autre vision du futur que celle qui perpétue la violence au nom de sa dénégarion, une vision permettant de mettre des mots sur les choses qui nous empêchent de penser et d'agir, de manière radicale et efficace, face aux grandes questions qui se posent à l'échelle mondiale.

## 2. Violence, deuil, politique

JE VOUDRAIS ENVISAGER une dimension de la vie politique qui a trait au fait que nous sommes exposés à la violence et que nous en sommes complices, que nous sommes vulnérables à la perte et au travail de deuil qu'elle implique, comme à des conditions nous obligeant à repenser ce qui fonde la communauté. Ces dimensions de la vulnérabilité humaine ne peuvent être « contestées », dans la mesure où ce sont elles qui assurent le partage entre ce qui est contestable et ce qui ne l'est pas, et qui même déterminent ce que l'incontestable a de fécond. Je ne dis pas que ma thèse résiste à toute objection : il y a sans aucun doute plusieurs manières d'envisager la vulnérabilité corporelle et le travail de deuil, et de représenter ces conditions au sein de la sphère politique. Mais si l'on s'oppose à la vulnérabilité et au travail de deuil en tant que tels, et non simplement à ma manière de les concevoir, il semble préférable de ne pas considérer cette opposition comme une « objection » recevable. En vérité, si nul ne s'opposait à la thèse que j'avance, rien ne m'obligerait à écrire cet essai. Et si cette

opposition ne prêtait pas à conséquence sur le plan politique, rien ne nous obligerait à imaginer à nouveau la possibilité d'une communauté fondée sur la vulnérabilité et la perte.

Dès lors, on ne s'étonnera guère si je propose de commencer – et de finir – par la question de l'humain (mais est-il vraiment possible de commencer ou de finir autrement?). Si nous prenons cette question pour point de départ, ce n'est pas parce qu'il existerait une condition humaine universellement partagée: tel n'est certainement pas encore le cas. Au vu du récent déchainement mondial de violence, les questions qui me préoccupent sont les suivantes: qui a valeur d'être humain? Quelles vies ont pleinement valeur de vies? Et, en fin de compte, qu'est-ce qui fait qu'une vie est jugée digne d'être pleurée? Malgré tout ce qui nous différencie, tant sur le plan géographique qu'historique, il me semble qu'il est possible de faire appel à un « nous », car nous savons tous plus ou moins ce que cela fait de perdre quelqu'un. La perte a fait de nous tous un « nous » ténu. Et si nous sommes confrontés à la perte, c'est que nous avons possédé, que nous avons désiré et aimé, que nous avons lutté pour trouver les conditions de satisfaction de notre désir. Au cours des dernières décennies, nous avons tous perdu et pleuré quelqu'un, qu'il ait été emporté par le sida, par une autre maladie ou par l'un des nombreux conflits qui ont fait rage à travers le monde. Par ailleurs, les femmes et les minorités, notamment les minorités sexuelles, sont aussi, en tant que communautés, sujettes à la violence, exposées à son éventualité, sinon à sa mise en œuvre. Autrement dit, nul n'échappe au fait d'être, pour une large part, politiquement constitué par la vulnérabilité sociale de son corps – comme lieu de désir et de vulnérabilité physique, comme lieu à la fois d'affirmation et d'exposition publiques. Perte et vulnérabilité viennent de ce que nous sommes des corps socialement constitués, attachés aux autres, menacés de perdre ces attachements, exposés aux autres, menacés de violence du fait de cette exposition.

Je ne suis pas sûre de savoir quand le deuil d'un être humain

est réussi ou quand il est parvenu à son terme. Freud n'a pas toujours eu le même avis à ce sujet: il suggéra d'abord que réussir à faire son deuil signifiait être capable d'échanger un objet contre un autre<sup>1</sup>; par la suite, il affirma que l'incorporation, associée initialement à la mélancolie, était essentielle au travail de deuil<sup>2</sup>. L'espoir initial de Freud – que l'on puisse reprendre, puis reporter son attachement – supposait une certaine interchangeabilité des objets, témoin d'un regain d'optimisme, comme s'il fallait que l'objet de notre désir se transforme pour que l'on puisse renouer avec la vie<sup>3</sup>. L'idée se tient, mais je ne pense pas qu'un deuil accompli avec succès suppose l'oubli de l'autre ou son remplacement par un objet différent, ce qui supposerait qu'une substitution parfaite soit possible.

Pour faire son deuil, il semble plutôt qu'il faille accepter d'être soi-même changé par la perte subie, et de l'être peut-être à jamais. On ne pourrait ainsi faire son deuil qu'en consentant à connaître une transformation (peut-être devrait-on dire *à se soumettre* à une transformation) dont on ne peut entièrement anticiper le résultat. Il y a la perte, que l'on connaît, mais aussi la transformation qui s'ensuit, que l'on ne peut ni planifier, ni prévoir. On peut bien tenter de la choisir, mais la transformation que l'on s'apprête à vivre risque de défaire ce choix. Je ne pense pas, par exemple, qu'on puisse invoquer l'éthique protestante lorsqu'on fait l'épreuve de la perte. On ne peut pas se dire: « Bien. Je vais traverser cette épreuve de telle façon, et voici quelles en seront les conséquences. Je m'appliquerai à la tâche, et je m'efforcerai de résoudre et de surmonter la douleur qui m'attend ». Je crois qu'on est emporté par une série de flux et de reflux: on commence la journée avec un but, un projet, une intention, et on se trouve empêché de le poursuivre. On se retrouve à terre, épuisé, sans savoir pourquoi. Quelque chose dépasse l'intention, le projet arrêté, quelque chose excède notre faculté même de connaître et de choisir.

Quelque chose s'empare de nous: d'où cela vient-il? Quel sens cela a-t-il? Pourquoi ne parvenons-nous pas, dans ces moments-



là, à nous maîtriser? À quoi sommes-nous liés? Et par quoi sommes-nous saisis? Freud nous rappelle que, lorsque nous perdons quelqu'un, nous ne savons pas toujours ce qui, *en* cette personne, a été perdu<sup>4</sup>. Voilà pourquoi l'expérience de la perte nous met en face d'une énigme: quelque chose se dérobe dans la perte, quelque chose se perd dans les replis de la perte. Si, pour faire son deuil, il faut savoir ce que l'on a perdu (et par mélancolie on entendait d'abord, dans une certaine mesure, le fait de ne pas savoir), alors l'énigme face à laquelle nous met la mort, le savoir qui nous manque quand nous ne parvenons plus à sonder ce que nous avons perdu, rend le deuil interminable.

Lorsque nous perdons des proches ou lorsque nous sommes dépossédés d'un lieu ou d'une communauté, nous pouvons avoir l'impression qu'il ne s'agit là que d'une épreuve passagère, que le deuil s'achèvera un jour, et que l'ordre ancien finira par se rétablir. Mais peut-être que quelque chose de nous-mêmes nous est révélé lorsque nous subissons ce que nous faisons, en ce sens que les liens qui nous attachent aux autres sont mis en lumière et apparaissent comme constitutifs de ce que nous sommes: nous sommes faits de liens et d'attaches. Je ne suis pas un « moi » qui existerait ici en soi et ne perdrait là-bas qu'un « toi » – et cela est d'autant plus vrai que mon attachement à « toi » fait partie intégrante du « je » que je suis. Dans ces conditions, si je te perds, je ne me contente pas de faire le deuil de cette perte; je deviens en même temps impénétrable à moi-même. Qui « suis »-je sans toi? Lorsque nous perdons certains des liens qui nous constituent, nous ne savons plus qui nous sommes ni quoi faire. Au premier abord, je crois t'avoir perdu-e « toi », avant de découvrir que « je » manque également à l'appel. D'un autre point de vue, peut-être que ce que j'ai perdu « en » toi (et ce pour quoi je ne dispose d'aucun vocable) relève d'une relationalité qui n'est pas uniquement composée de moi ou de toi, mais doit être conçue comme le lien même par lequel ces termes sont différenciés et mis en rapport.

Beaucoup de gens pensent que la douleur du deuil relève

uniquement de la sphère privée, qu'elle nous renvoie à une situation d'isolement et a par conséquent un effet dépolitisant. Je pense au contraire qu'elle induit en nous le sens d'une communauté politique d'un genre complexe, et qu'elle le fait avant tout en mettant en évidence les attaches relationnelles qui déterminent la façon dont nous pouvons penser notre dépendance fondamentale et notre responsabilité éthique. Si, du début jusqu'à la fin, mon destin n'est pas séparable du tien, alors ce « nous » est traversé par une relationalité que nous ne pouvons contester – ou, plus exactement, nous ne pouvons la contester sans nier quelque chose de fondamental quant aux conditions sociales de notre formation.

Il en découle une difficulté grammaticale lourde de conséquences. Lorsque je tente d'expliquer ces relations, je peux dire que je les « ai ». Mais qu'entend-on ici par « avoir »? Je pourrais m'asseoir tranquillement et tenter de vous les énumérer. Je pourrais vous expliquer ce que cette amitié signifie, ce que cet amour signifiait ou signifie à mes yeux. Dans ce cas, j'adopterais la posture d'une narratrice détachée de ses relations. À mettre ainsi en scène mon détachement, je ne pourrais guère faire mieux que manifester la forme paradoxale de mon attachement, qui cherche à minimiser sa propre relationalité, à la décrire comme s'il ne s'agissait que d'un choix, comme si elle ne faisait pas partie intégrante de ce qui fondamentalement me fait vivre.

À l'inverse, la douleur du deuil révèle combien nous sommes assujettis à nos relations aux autres, d'une façon que nous ne pouvons pas toujours exprimer ou expliquer, qui nous empêche d'être toujours lucides sur nous-mêmes et met en question l'idée que nous nous faisons de notre autonomie et de notre maîtrise de nous-mêmes. Je pourrais tenter ici de raconter l'histoire de ce que je ressens, mais il faudrait alors que le « je » même qui cherche à raconter soit interrompu en plein récit, car ce « je » est mis en question par sa relation à l'Autre, laquelle ne me réduit pas à proprement parler au mutisme, mais entame un travail de

sape dont mon discours porte les traces. Je raconte l'histoire des relations que j'ai librement choisies pour mieux révéler, chemin faisant, comment ces mêmes relations se saisissent de moi et me défont. Mon récit se fait hésitant, et il faut qu'il en soit ainsi.

Regardons les choses en face. Nous sommes défaits les uns par les autres. Et si ce n'est pas le cas, nous passons à côté de quelque chose.

Voilà ce que la douleur du deuil rend évident – mais elle ne fait que révéler ce qui était déjà vrai du désir. On ne reste pas toujours intact. On peut bien vouloir le rester, et y parvenir un temps, on n'en est pas moins, en dépit de tous ses efforts, défait face à l'autre, par le contact, par l'odeur, par le toucher, par la perspective du contact, par le souvenir du toucher. Ainsi, lorsque je parle de « ma sexualité » ou de « mon sexe », comme il est d'usage, j'entends en réalité par là quelque chose de complexe, que le possessif masque en partie. En tant que modes de relation, ni le genre ni la sexualité ne sont à proprement parler des possessions, mais plutôt des formes de dépossession, des manières d'être *pour* un autre ou *en vertu d'un* autre. Il ne suffit même pas de dire que je définis le soi comme une entité relationnelle plutôt qu'autonome, ou que j'essaie ici de redécrire l'autonomie en termes de relationalité. Malgré mon goût pour le terme « relationalité », un tout autre langage pourrait s'avérer nécessaire pour aborder la question qui nous occupe : parvenir à penser la manière dont nous sommes non seulement constitués, mais aussi dépossédés par nos relations.

Nous avons ainsi tendance à relater l'histoire du mouvement féministe et du mouvement gay et lesbien de telle manière que nous en situons aux environs des années soixante, soixante-dix et jusqu'au milieu des années quatre-vingt, le moment d'extase. Mais peut-être l'extase est-elle en réalité plus durable ; peut-être n'a-t-elle jamais cessé de nous accompagner. Être en extase signifie, littéralement, être *hors de soi*, ce qui s'entend en plusieurs sens : on peut être transporté hors de soi par la passion, mais aussi être mis hors de soi par la colère ou la douleur. Si je peux

encore invoquer un « nous », ou m'inclure en son sein, c'est en m'adressant à celles et ceux d'entre nous qui vivent d'une façon ou d'une autre *hors d'eux-mêmes*, que ce soit dans la passion charnelle, la douleur du deuil ou la colère politique.

J'affirme, si tant est que j'« affirme » quelque chose, qu'il s'agit d'un dilemme politique intéressant ; la plupart du temps, quand nous entendons parler de « droits », nous estimons que ceux-ci sont l'apanage des individus. Lorsque nous demandons à être protégés contre la discrimination, nous le faisons au nom d'un groupe ou d'une classe. Et dans ce langage et ce contexte-là, nous avons à nous présenter comme des êtres finis – distincts, reconnaissables, circonscrits, des sujets de droit, une communauté définie par des traits communs. Il est clair que nous devons pouvoir manier ce langage pour obtenir des droits et des protections juridiques. Mais peut-être faisons-nous erreur lorsque nous tenons ces définitions juridiques pour des descriptions exactes de ce que nous sommes. Bien que ce langage puisse bel et bien assoir notre légitimité à l'intérieur d'un cadre légal solidement campé dans des versions libérales de l'ontologie humaine, il ne rend justice ni à la passion, ni à la douleur, ni à la colère qui nous déchirent, nous attachent aux autres, nous transportent, nous défont, nous impliquent dans des vies qui ne sont pas les nôtres, et ce de manière irréversible sinon fatale.

Comprendre comment ces liens constituent une communauté politique n'est pas chose facile. On a beau parler, parler pour un autre, et à un autre, la distinction entre soi-même et l'Autre ne s'en trouve en aucune façon annulée. En disant « nous », nous ne faisons qu'indiquer ce problème. Nous ne le résolvons pas. Et peut-être est-il insoluble, et doit-il le rester. C'est, semble-t-il, de la vie corporelle, de son caractère vulnérable et exposé, que résulte le fait que nous soyons hors de nous-mêmes.

En même temps, il est essentiel pour de très nombreux mouvements politiques de revendiquer l'intégrité corporelle et la libre disposition de soi. Il est important d'affirmer que nos corps



sont en un certain sens *nôtres* et de réclamer que soit reconnue leur pleine autonomie. Cela vaut aussi bien pour le droit à la liberté sexuelle que revendiquent les lesbiennes et les gays, que pour le droit de disposer librement de soi qu'exigent les transsexuels et les transgenres, ou encore pour le droit des intersexués à n'être contraints à aucune intervention médicale ou psychiatrique. Cela vaut aussi bien pour celles et ceux qui revendiquent de n'être plus soumis à des agressions racistes, physiques ou verbales, pour les féministes qui revendiquent la liberté en matière de procréation, de même que pour celles et ceux dont les corps peinent sous la contrainte, économique et politique, induite par la colonisation ou l'occupation. Il est difficile, voire impossible, de formuler ces revendications sans en appeler à l'autonomie. Je ne suggère bien sûr pas que nous cessions de les exprimer: le faire relève au contraire du devoir, de la nécessité. Je ne veux pas non plus laisser entendre que ces revendications ne doivent être posées qu'avec réticence ou par pure stratégie. Dans la mesure où elles sont définies de la façon la plus large possible, elles font partie des aspirations normatives de tout mouvement visant à maximiser la protection et les libertés des femmes, des minorités sexuelles et de genre, et des minorités raciales et ethniques, surtout lorsque ces catégories se recoupent.

Mais n'y a-t-il pas d'autres aspirations normatives que nous devons aussi chercher à exprimer et à défendre? Ne peut-on pas faire en sorte que le corps, ce lieu qui nous met hors de nous-mêmes, nous ouvre à ces autres aspirations au sein du champ politique?

Qui dit corps dit mortalité, vulnérabilité, puissance d'agir: la peau et la chair nous exposent au regard et au contact des autres, comme à leur violence, et nos corps nous font courir le danger d'en devenir également le ressort et l'instrument. Bien que nous nous battions pour avoir le droit de disposer de nos corps, ces corps mêmes pour lesquels nous nous battons ne sont jamais vraiment tout à fait *nôtres*. Le corps a toujours une dimension publique.

Constitué comme un phénomène social dans la sphère publique, mon corps est et n'est pas mien. D'emblée livré au monde des autres, il porte leur empreinte, il se forme au creuset de la vie sociale; ce n'est que plus tard, et avec quelque incertitude, que je revendique mon corps comme mien, si du moins je le fais un jour. Ainsi, lorsque je nie qu'avant la formation de ma « volonté », mon corps m'ait mis-e en rapport avec d'autres personnes que je n'ai pas choisies d'avoir à mes côtés, lorsque je nie, en raison de l'idée que je me fais de mon « autonomie », l'existence de cette sphère qu'est la proximité physique des autres, à la fois primordiale et non choisie, ne suis-je pas amené-e à nier, au nom de l'autonomie, les conditions sociales de mon incarnation?

C'est là une situation qui nous est familière, au sens propre: les adultes, qui croient être lucides en amour, ne peuvent repenser sans une certaine humiliation à l'époque où, nourrissons, puis petits enfants, ils vouaient un amour aveugle et absolu à leurs parents ou à d'autres tiers originaires, et lorsqu'ils reconnaissent que leurs relations d'adultes gardent quelque chose de ce modèle. Je peux bien aspirer à reconstituer mon « soi » comme s'il existait depuis toujours, sous la forme d'un moi tacite doué dès le début de discernement, mais pareille reconstitution reviendrait à nier les diverses formes de ravissement et de sujétion qui ont conditionné mon individuation, formes qui continuent à hanter mon sens du soi en résonant avec mes angoisses ou mes désirs présents. L'individuation n'est pas un présupposé, mais un accomplissement que rien ne garantit.

N'est-il pas nécessaire de ressaisir et de réaffirmer les conditions de ma formation au sein de la sphère politique, laquelle est monopolisée par les adultes? Si je me bats pour l'autonomie, ne dois-je pas aussi me battre pour autre chose, à savoir l'idée que je suis nécessairement partie prenante d'une communauté, aussi bien empreint des autres qu'empiétant sur eux, et ce sur des modes qui ne sont ni entièrement en mon pouvoir ni vraiment prévisibles?

Ne pouvons-nous pas nous battre pour l'autonomie dans de nombreuses sphères tout en tenant compte des contraintes que nous impose le fait de vivre dans un monde où les êtres sont, par définition, physiquement dépendants les uns des autres, physiquement vulnérables les uns aux autres? Cela nous permettrait sans doute d'imaginer autrement la communauté: ce qui nous rend semblables et ce que nous avons en commun, c'est cette condition qui ne peut être pensée qu'à travers les différences qu'elle induit. Cette façon d'imaginer la communauté fait de la relationalité non seulement un fait descriptif ou historique déterminant notre formation, mais encore une dimension normative permanente de nos vies sociales et politiques. Elle nous contraint à prendre acte de notre interdépendance et à examiner la place qui, dans toute relation, revient à la violence, puisque c'est toujours ce lien originaire, ce mode d'être originaire qui est le nôtre en tant que corps, où nous sommes hors de nous-mêmes et vivons les uns pour les autres, que la violence exploite.

Cette condition nous rappelle que nous sommes loin d'être « autonomes ». Cela ne signifie pas que nous soyons en parfaite fusion ou que nous n'ayons pas de contours, mais plutôt que, lorsque nous réfléchissons à ce que nous « sommes », nous ne pouvons nous représenter comme de simples êtres finis, car les autres êtres originaires qui pour moi appartiennent au passé non seulement subsistent dans les fibres de la peau qui me sert de frontière (c'est l'une des significations de la notion d'« incorporation »), mais hantent aussi en quelque sorte ma manière d'être, laquelle est régulièrement défaite et encline à se libérer de toute entrave.

Revenons à la question du deuil, aux moments où nous éprouvons quelque chose qui échappe à notre contrôle et où nous constatons que nous sommes hors de nous-mêmes, que nous ne coïncidons pas avec nous-mêmes. Il se pourrait que le deuil m'offre l'occasion d'appréhender une forme de dépossession constitutive de ce que je suis. Notre autonomie n'est alors pas

radicalement remise en question, mais elle apparaît gravement diminuée en raison de la socialité fondamentale de la vie incarnée, c'est-à-dire du fait que nous sommes, en vertu de notre existence corporelle, toujours déjà hors de nous-mêmes, livrés à d'autres, impliqués dans des vies qui ne sont pas les nôtres. Si je ne sais pas toujours ce qui me prend en pareilles occasions, si je ne sais pas toujours ce que j'ai perdu *en* cette autre personne, il se peut que cette sphère de dépossession me révèle du moins mon inconnaissance, l'empreinte inconsciente de ma socialité primordiale. Cette intuition peut-elle mener à une réorientation normative dans le domaine politique? Cette situation de deuil – si dramatique pour les mouvements sociaux qui ont subi des pertes innombrables – peut-elle offrir une perspective à partir de laquelle commencer à appréhender la situation mondiale actuelle?

Deuil, peur, angoisse, colère. Aux États-Unis, nous avons toujours été entourés de violence: la violence que nous avons perpétrée et que nous perpétons encore, et celle dont nous avons souffert. Nous vivons avec la peur de subir de nouveau de la violence, et nous en projetons plus encore: au nom de la « guerre contre le terrorisme », nous projetons même un avenir ouvert où la guerre serait sans fin. La violence est certainement un contact de la pire espèce, qui expose sous son jour le plus terrible la vulnérabilité originaire de l'être humain aux autres êtres humains; elle est la façon dont nous sommes livrés, sans contrôle, à la volonté d'autrui et dont la vie elle-même peut être anéantie par l'action délibérée d'autrui. Commettre des actes de violence, c'est agir sur autrui, le mettre en danger, lui porter atteinte, le menacer de disparition. D'une certaine façon, nous vivons tous avec cette vulnérabilité singulière, cette vulnérabilité à autrui qui fait partie de la vie corporelle, cette vulnérabilité à quelque chose venu d'ailleurs, qui nous atteint soudainement et que nous ne pouvons anticiper. Cependant, cette vulnérabilité atteint un point extrême dans certaines conditions sociales et politiques, notamment là où la violence est un mode de vie et où la sécurité



ne peut guère être assurée.

L'attention portée à cette vulnérabilité peut servir d'appui pour réclamer des solutions politiques non militaires, tout comme le déni de cette vulnérabilité par un fantasme de domination – institutionnellement établi – peut alimenter la machine de guerre. Mais ce qui est sûr, c'est que cette vulnérabilité corporelle ne peut être dépassée. Nous devons la reconnaître, l'accepter, et commencer ainsi à penser la politique que réclame de nous cette donnée irréductible, cette situation qui peut nous perdre ou nous enlever les autres. Il s'agit aussi de savoir ce que l'expérience, brusque et dévastatrice, que nous avons faite de cette vulnérabilité corporelle peut nous apprendre quant à sa distribution géopolitique.

Il me semble ainsi que nous avons été témoins, et que nous sommes encore aujourd'hui témoins, d'attitudes diverses face à la vulnérabilité et à la douleur du deuil : on peut ainsi évoquer celle de William Safire qui, citant Milton, écrivait que nous devions « bannir la mélancolie »<sup>5</sup>, comme si une telle répudiation avait jamais eu un autre effet que de renforcer la structure affective de la mélancolie – qui n'est elle-même rien d'autre que la répudiation du deuil –, en lui donnant simplement un autre nom ; ou encore celle du président Bush, qui annonça le 21 septembre que nous avions fini de pleurer nos morts et qu'il était *maintenant* grand temps que l'action résolue remplaçât le deuil<sup>6</sup>. Lorsque le deuil et la douleur qui l'accompagne nous font peur, nous pouvons être amenés à vouloir en finir au plus vite, à bannir cette douleur, en croyant avoir la mission et les moyens de remédier à la perte ou de rétablir l'ordre du monde, ce qui nous permet de ranimer le fantasme d'un monde où l'ordre règnerait.

N'a-t-on rien à gagner à pleurer une perte, à demeurer au sein de cette douleur, à rester exposé à son caractère insupportable, sans vouloir lui trouver une échappatoire dans la violence ? N'a-t-on rien à gagner en matière politique à donner à cette douleur toute sa place dans le cadre des relations internationales ?

Conserver le sentiment de la perte nous voue-t-il à la passivité et à l'impuissance, comme certains semblent le craindre ? Ce sentiment ne nous renvoie-t-il pas plutôt au sens de la vulnérabilité humaine, à la responsabilité que nous avons collectivement envers toute vie humaine ? La perte du sentiment de sécurité dans les pays développés, à laquelle nous assistons aujourd'hui, ne doit-elle pas nous inciter à examiner la manière radicalement inéquitable dont la vulnérabilité corporelle est distribuée sur la planète ? À vouloir forclorre cette vulnérabilité, à s'efforcer de la bannir et de nous mettre nous-mêmes à l'abri sans nous soucier des autres vies humaines, nous nous privons de l'une des ressources les plus importantes que nous ayons pour trouver la voie que nous devons suivre.

Pleurer une perte, et transformer cette douleur elle-même en ressource pour la politique, ce n'est pas se résigner à l'inaction ; c'est plutôt s'engager dans le lent processus au cours duquel nous en venons à nous identifier à la souffrance elle-même. La douleur de perdre quelqu'un me désoriente – « qui suis-je devenu-e ? », ce qui veut dire : « que reste-t-il de moi ? », « qu'y avait-il en l'Autre que j'ai perdu ? » – et pose le « je » sur le mode de l'inconnaissance.

Mais cette douleur peut aussi constituer le point de départ d'une nouvelle compréhension, si tant est que nous puissions transformer notre absorption narcissique dans la mélancolie en sollicitude envers la vulnérabilité des autres. Nous pourrions alors critiquer et combattre les conditions qui font que certaines vies humaines sont plus vulnérables que d'autres, et qui rendent certaines vies plus dignes que d'autres d'être pleurées. D'où pourrait bien venir le principe par lequel nous nous engageons à protéger les autres des formes de violence dont nous avons souffert, si ce n'est de l'appréhension de notre commune vulnérabilité humaine ? Je n'entends pas nier que la vulnérabilité n'est pas la même partout, qu'elle est répartie de manière inégale sur la planète. Je n'entends même pas m'appuyer sur une notion

commune de l'humain, quoique parler au « nom » de cette communauté, c'est déjà (et peut-être est-ce seulement) en sonder la possibilité.

J'ai évoqué la violence, la vulnérabilité et le deuil, mais c'est avec une conception plus générale de l'humain que j'essaie de travailler ici. Selon cette conception, nous sommes d'emblée livrés à autrui ; c'est d'emblée, bien avant l'individuation elle-même, et en vertu des exigences du corps, que nous sommes livrés à un ensemble d'autres êtres originaires. Nous sommes vulnérables aux adultes que notre jeune âge ne nous permet pas de connaître et de juger, et nous sommes par conséquent vulnérables à la violence, mais aussi à toute une gamme de contacts, qui va de l'éradication de notre être à la préservation de nos vies.

Bien que je tiennne à parler d'une commune vulnérabilité humaine, laquelle apparaît avec la vie elle-même, je tiens aussi à dire que nous ne sommes pas en mesure de remonter à la source de cette vulnérabilité pour y remédier : elle précède la formation du « moi ». Elle est l'une des conditions de la vie humaine, qui consiste à être, d'emblée et sans recours, à découvert. J'entends par là qu'on peut la contester, mais qu'il y a peut-être quelque chose de ridicule, voire de dangereux, à le faire. Je ne veux pas dire qu'il y a toujours quelqu'un pour assurer la subsistance d'un nouveau-né. Ce n'est manifestement pas le cas : pour certains, cette « scène originaires » est une scène d'abandon, de violence ou de famine ; leurs corps sont livrés au néant, à la brutalité, ou laissés sans moyens de subsistance.

Cependant, nous ne pouvons comprendre en quoi la vulnérabilité est une privation, à moins de saisir le besoin qui est contrarié. Même les nourrissons que nous avons décrits restent livrés à autrui, quoiqu'ils soient en réalité livrés à l'abandon, laissés sans personne, sans moyens de subsister. Pour comprendre la souffrance des êtres humains qui subissent une forme d'oppression, il faut avoir conscience de la façon dont notre condition originaires peut être exploitée, contrariée, niée,

et l'est effectivement. Cette condition de vulnérabilité originaires, le fait que nous soyons livrés au contact de l'autre, même si personne n'est là pour nous, pour assurer notre subsistance, signifie que nous sommes à l'origine dans une situation de besoin et d'impuissance, ce que toute société doit prendre en compte. Nos vies sont diversement préservées, notre subsistance diversement assurée, et la vulnérabilité physique humaine est très inégalement distribuée sur la surface de la planète. Certaines vies sont sous haute protection, et l'abolition de leurs prétentions à l'invulnérabilité est une raison suffisante pour mobiliser l'effort de guerre. D'autres vies ne trouvent pas de soutien si empressé ni si acharné et ne sont même pas jugées « dignes d'être pleurées ».

On peut sans aucun doute discerner une hiérarchie dans le deuil. On peut déjà la voir à l'œuvre dans ce genre à part que constitue la nécrologie, où les vies sont vite rangées et résumées, rendues humaines, généralement mariées ou en passe de l'être, hétérosexuelles, heureuses, monogames. Cette pratique témoigne d'un traitement différentiel de la vie ; nous entendons rarement, sinon jamais, les noms des milliers de Palestiniens tués par l'armée israélienne avec le soutien des États-Unis, ni d'aucun enfant ou adulte afghan. Ont-ils des noms et des visages, des histoires personnelles, une famille, des passe-temps favoris, des mots d'ordre qui les font vivre ? Quels mécanismes de défense contre la peur de la perte nous permettent d'accepter les morts causées par les frappes militaires avec tant de désinvolture, en haussant les épaules, avec bonne conscience ou avec une rancune évidente ? Comment les peuples arabes, dont la majorité pratiquent l'islam, ont-ils pu choir hors de l'« humain » tel qu'il a été naturalisé dans le modèle « occidental » par les usages qui sont aujourd'hui faits de l'humanisme ? Quels contours culturels de l'humain sont ici à l'œuvre ? Comment les cadres culturels selon lesquels nous pensons l'humain tracent-ils la frontière séparant les pertes reconnues comme telles des pertes tenues pour négligeables ? Car, après tout, si celui qui est perdu n'est personne, en quoi est-ce une



perte et pourquoi y aurait-il à en faire le deuil ?

C'est bien cette question qu'en sont venues à poser les études lesbiennes, gays et bisexuelles face aux violences subies par les minorités sexuelles, comme les transgenres face aux harcèlements et parfois aux meurtres dont ils sont tout particulièrement victimes, ou encore les intersexués face à la violence non désirée dont leur corps était si souvent l'objet durant leurs années de formation, au nom d'une notion normative de l'humain, de ce que doit être le corps humain. C'est sans doute aussi sur cette question que se rejoignent les mouvements de lutte centrés sur le genre et la sexualité et ceux qui contestent les normes en vigueur en matière de morphologie et d'aptitudes physiologiques, normes qui condamnent ou dissimulent les individus qui, par leur seule existence physique, les remettent en question. Si ces mouvements rencontrent les luttes antiracistes, c'est aussi en partie autour de cette question, étant donné la différenciation raciale qui sous-tend les représentations culturelles de l'humain, représentations qui sont aujourd'hui mises en pratique de manière dramatique et terrifiante dans l'arène mondiale.

Je ne me réfère pas ici seulement aux êtres humains qui ne sont pas considérés comme humains, et donc à une conception restrictive de l'humain qui se fonde sur leur exclusion. Il ne s'agit pas simplement de réintégrer les exclus dans une ontologie établie, mais d'appeler à une insurrection contre l'ontologie elle-même, en l'ouvrant à un questionnement critique : qu'est-ce qui est réel ? Quelles vies sont réelles ? Comment la réalité pourrait-elle être refaite ? Les vies qui sont irréelles ont, en un sens, déjà subi la violence de la déréalisation. Quelle est donc la relation entre la violence et ces vies tenues pour « irréelles » ? Est-ce la violence qui effectue cette irréalité ? Ou est-ce moyennant cette irréalité que la violence a lieu ?

Toute violence visant à blesser ou à nier ces vies irréelles ne peut qu'échouer, puisque ces vies sont déjà niées. Elles ont pourtant une bien étrange manière de rester animées, d'où la nécessité de

les nier encore et encore. Il est impossible d'en faire le deuil, parce qu'elles sont toujours déjà perdues ou, mieux, parce qu'elles n'ont jamais « existé » ; et il est nécessaire d'y mettre définitivement un terme, puisqu'elles semblent survivre, obstinément, dans cet état de mort. La violence se renouvelle devant le caractère apparemment inépuisable de son objet. La déréalisation de l'« Autre » signifie qu'il n'est ni mort ni vivant mais interminablement spectral. La paranoïa sans bornes qui nous fait imaginer la guerre contre le terrorisme comme une guerre sans fin sera elle-même indéfiniment justifiée par l'infini spectral de son ennemi, que nous ayons ou non des raisons avérées de supposer que des cellules terroristes animées de buts violents sont toujours en activité.

Comment comprendre cette déréalisation ? On peut considérer d'abord que tout commence dans l'ordre du discours, que certaines vies ne sont pas du tout considérées comme des vies, qu'elles ne peuvent pas être humanisées parce qu'elles n'entrent dans aucun des cadres dominants définissant l'humain, que c'est donc à ce niveau que se joue leur déshumanisation, la violence physique qui naît ensuite du discours n'étant que l'expression d'un message de déshumanisation déjà à l'œuvre dans la culture. Mais on peut aussi affirmer, ce qui est tout autre chose, que la violence se trouve déjà dans les omissions du discours lui-même. Alors que deux-cent-mille enfants irakiens ont été tués pendant et après la guerre du Golfe<sup>7</sup>, avons-nous une image, un instantané d'une seule de ces vies, prises séparément ou toutes ensemble ? Pourrions-nous lire dans les médias l'histoire de ces morts ? Ces enfants ont-ils des noms ?

Il n'existe pas de nécrologie des victimes des guerres menées par les États-Unis, et il ne peut y en avoir. Pour qu'il y ait nécrologie, il faudrait qu'il y ait eu une vie, une vie jugée digne d'attention et de considération, digne d'être préservée, une vie qui mérite la reconnaissance. Bien que nous puissions rétorquer qu'il serait matériellement impossible d'écrire la nécrologie de tous ces gens, de tout le monde, je crois que nous avons à interroger, encore et

encore, le fait que la nécrologie fonctionne comme l'instrument par lequel sont désignés ceux qui peuvent faire l'objet d'un deuil public. Elle est le moyen par lequel une vie devient, ou échoue à devenir, remarquable, digne d'être pleurée, une icône en laquelle la nation se reconnaît. Par conséquent, la nécrologie doit être conçue comme un acte de production de la nation. Ce qui n'est pas simple, car si une vie ne peut être pleurée, elle n'est pas tout à fait une vie; elle n'a pas valeur de vie et ne mérite pas qu'on la remarque. Elle est déjà ce qui n'est pas enseveli, voire ce qui ne peut l'être.

Dès lors, ce n'est pas seulement qu'un « discours » déshumanisant produit ces effets, mais plutôt que la limite du discours établit la limite de l'intelligibilité humaine. Ce n'est pas seulement qu'une mort est à peine remarquée, mais qu'elle ne peut l'être. Une telle mort disparaît, non dans le discours explicite, mais dans les ellipses par lesquelles procède le discours public. Les vies *queer* qui disparurent le 11 septembre n'ont pas trouvé leur place au sein de l'idée de l'identité nationale que contribuent à produire les pages nécrologiques des journaux, et leurs proches n'ont eu droit à des indemnités que de façon tardive et sélective (la norme maritale prévalant une fois de plus). Mais cela ne devrait guère nous surprendre, si l'on pense combien furent rares les morts du sida reconnus comme des pertes dignes d'être pleurées, ou encore combien semblent peu dignes d'être remarqués et pleurés aux yeux des médias les innombrables morts du continent africain.

Récemment, un citoyen américain d'origine palestinienne qui avait soumis au *San Francisco Chronicle* des notices nécrologiques pour deux familles palestiniennes tuées par les troupes israéliennes s'entendit répondre que ces notices ne pouvaient être admises sans certificat de décès. La rédaction du *Chronicle* déclara que des avis « *in memoriam* » pouvaient toutefois être acceptés. Les notices furent donc réécrites et soumises à nouveau au journal sous la forme d'avis commémoratifs<sup>8</sup>. Ces derniers furent également rejetés, la rédaction précisant, pour toute explication, qu'elle

ne souhaitait offenser personne. Il faut se demander à quelles conditions le deuil public en vient à constituer une « offense » pour le public lui-même, et devient une irruption intolérable au sein de ce qui peut être dit en public. Qu'y a-t-il d'offensant dans la reconnaissance publique de l'affliction et de la perte, pour que des avis de décès apparaissent comme des propos « offensants » ? Est-ce la peur d'offenser ceux qui soutiennent l'État israélien ou son armée qui s'exprime ici ? Est-ce le fait que ces morts n'apparaissent pas comme des morts à part entière et que ces vies n'apparaissent pas dignes d'être pleurées, parce qu'il s'agit de Palestiniens ou de victimes de guerre ? Quel est le rapport entre la violence qui a entraîné la perte de ces vies, jugées indignes d'être pleurées, et l'interdit qui frappe le deuil public dont elles devraient faire l'objet ? Cette violence et cet interdit sont-ils deux faces d'une même violence ? L'interdit jeté sur le discours a-t-il un rapport avec la déshumanisation des morts – et des vivants ?

Le rapport qu'entretient la déshumanisation avec le discours est complexe. Il serait trop simple de prétendre que la violence ne fait que mettre en œuvre ce qui se produit déjà dans le discours, de sorte que c'est un discours déshumanisant qui produirait et structurerait le traitement que nous réservons à certaines vies, à qui nous infligeons la torture et le meurtre. La déshumanisation intervient en fait aux limites de la vie discursive, limites que tracent l'interdit et la forclusion. Ce qui opère ici est moins un discours déshumanisant qu'un refus du discours qui a pour résultat la déshumanisation. La violence perpétrée à l'encontre de ceux qui déjà ne vivaient pas tout à fait, mais étaient suspendus entre la vie et la mort, laisse une trace qui n'en est pas une. Comme le dit Créon dans *Antigone*, il n'y aura pas de deuil public. Le seul « discours » qui peut être tenu est fait de silence et de mélancolie ; pour lui, il n'y a eu ni vies ni pertes et il n'y a aucune condition corporelle, aucune vulnérabilité qui puisse servir de fondement pour appréhender notre sens de la communauté, lequel ne connaît pas la moindre scission. Rien de cela n'a lieu sur le



mode de l'évènement. Rien de tout cela n'a lieu. Dans le silence du journal, pas le moindre évènement, pas de perte, et ce qui entraîne cet échec de la reconnaissance, c'est le fait de s'identifier à ceux qui s'identifient aux auteurs de cette violence.

Cela apparaît avec une évidence particulière dans la presse américaine: on aurait pu s'attendre à ce que le bombardement de cibles civiles, les morts en Afghanistan, la décimation de communautés, la destruction d'infrastructures et de centres religieux y fassent, à quelques notables exceptions près, l'objet d'une dénonciation et d'une enquête publiques. Dans la mesure où les journalistes ont accepté de participer à l'effort de guerre lui-même, le reportage est en fait devenu un acte de discours au service des opérations militaires. Ainsi, après le meurtre terriblement violent de Daniel Pearl, du *Wall Street Journal*, plusieurs journalistes se sont mis à parler d'eux-mêmes comme s'ils étaient placés aux « avant-postes » de la guerre. Il est vrai que Daniel Pearl, « Danny » Pearl, m'est tellement familier qu'il pourrait être mon frère ou mon cousin; le rendre humain est si facile; il entre dans le cadre: son prénom est celui de mon père et, dans son nom de famille, se trouve mon prénom yidiche.

Mais ces vies en Afghanistan ou dans les autres pays qui ont été la cible des États-Unis, ces vies que l'on a, elles aussi, interrompues violemment, sans qu'elles puissent faire appel à aucune protection, seront-elles jamais aussi humaines que celle de Daniel Pearl? Les noms des Palestiniens cités dans l'avis de décès soumis au *San Francisco Chronicle* seront-ils jamais portés au regard du public? (Nous sentirons-nous un jour obligés d'apprendre à prononcer ces noms et à nous en souvenir?) Je ne dis pas cela par cynisme. Je suis favorable aux nécrologies publiques, mais je m'inquiète de savoir qui peut y avoir accès et quelles sont les morts dont nous sommes invités, à juste titre, à porter le deuil. Nous ne devons certainement pas cesser de pleurer la mort de Daniel Pearl, même s'il est infiniment plus facile à rendre humain aux yeux des citoyens américains que les Afghans anonymes anéantis par la violence

des États-Unis et de l'Europe. Mais nous devons prendre en considération la façon dont ces formes autorisées de deuil public définissent et produisent la norme qui décide quel être humain aura le droit d'être pleuré; nous devons avoir conscience qu'elles ont parfois pour contrepartie l'interdiction de faire publiquement le deuil d'autres vies, et que cette répartition différentielle du deuil vise à déréaliser la violence militaire. Ces interdits jetés sur le deuil public n'encouragent-ils pas la mélancolie généralisée et la déréalisation de la perte, quand il s'agit de reconnaître ceux que les États-Unis ou leurs alliés ont tués *comme des morts à part entière*?

Il importe enfin de considérer l'interdit qui frappe certaines formes de deuil public comme la base même sur laquelle se constitue l'espace public. La condition en est que certaines images n'apparaissent pas dans les médias, que les noms de certains morts ne soient pas prononçables, que certaines pertes ne soient pas reconnues comme telles, et que la violence soit déréalisée et seulement diffuse. De tels interdits ne se contentent pas de renforcer le nationalisme en s'appuyant sur ses objectifs et ses pratiques militaires, ils étouffent en outre toute contestation interne qui pourrait dévoiler les effets humains concrets de sa violence.

De la même façon, les innombrables articles ou reportages qui proposaient des comptes rendus des derniers instants des disparus du World Trade Center sont à la fois frappants et importants. Ils nous fascinent et produisent en nous une très forte identification en suscitant des sentiments de peur et de désolation. Malgré cela, on ne peut s'empêcher de s'interroger sur l'effet humanisant de ces récits. Je ne veux pas seulement dire par là que ces récits humanisent les vies des disparus ainsi que les vies de celles et ceux qui ont réchappé de peu à la catastrophe, mais qu'ils mettent en scène et fournissent les éléments narratifs qui définissent l'« humain » en tant qu'il est digne d'être pleuré. Nous ne trouverons pas dans les médias publics, mis à part quelques

comptes rendus mis en ligne et diffusés principalement par le biais de courriers électroniques, les récits de vies arabes tuées ailleurs de manière expéditive. En ce sens, nous devons nous demander comment une vie devient et reste digne d'être pleurée – dans quelles conditions, par quelle logique d'exclusion, par quelle pratique d'effacement et d'anonymisation.

Porter le deuil de Daniel Pearl ne présente aucune difficulté pour moi ou pour la famille dont je viens. Son nom et son visage me sont familiers, je comprends et partage l'éducation qu'il a reçue; le langage de son épouse m'est familier pour la même raison, et je suis émue par cette proximité de ce qui m'est semblable<sup>9</sup>. Avec lui, je ne suis pas perturbée par la proximité de ce qui ne m'est pas familier, par la proximité de la différence qui m'oblige à forger de nouveaux liens d'identification et à repenser ce que c'est que d'appartenir à une communauté humaine dans laquelle il n'est pas toujours possible de supposer qu'il existe des fondements épistémologiques et culturels communs. Son histoire me ramène à la maison, et la tentation est forte d'y rester. Mais à quel prix puis-je établir le familier comme critère d'une vie humaine digne d'être pleurée?

Avec les événements du 11 septembre et leurs conséquences, la plupart des Américains ont probablement vécu quelque chose comme la perte des privilèges liés à leur appartenance aux pays développés. Mais qu'est-ce qui a été perdu? La prérogative d'être, encore et toujours, les seuls à violer les frontières souveraines des autres États, sans jamais se retrouver en position de subir soi-même cette violation. Les États-Unis faisaient figure de lieu inattaquable par excellence, où la vie était protégée de la violence venue de l'étranger, où la seule violence que nous connaissions était celle que nous nous infligions à nous-mêmes (la violence que nous infligeons aux autres n'étant, elle, portée au regard du public que de manière, encore et toujours, sélective). Nous réalisons maintenant que nos frontières étaient plus perméables que nous ne le pensions. À cela, nous répondons collectivement par l'anxiété,

par la colère; par un désir absolu de sécurité, de renforcement des frontières contre ce qui est perçu comme étranger; par une surveillance accrue des peuples arabes et de quiconque a l'air vaguement arabe dans l'imaginaire racial dominant, quiconque ressemble à quelqu'un dont nous avons jadis appris qu'il était de descendance arabe ou pensé qu'il l'était. Il s'agit souvent, en l'occurrence, de citoyens américains, qui sont en général d'origine sikhe, hindoue, parfois même israélienne (séfarade notamment) ou araboaméricaine, récemment arrivés ou installés aux États-Unis depuis des décennies.

Les diverses alertes à la menace terroriste lancées dans les médias autorisent et encouragent l'hystérie raciale: la peur est dirigée contre tous et personne en particulier; les individus sont incités à être sur leurs gardes, mais sans que soit jamais précisée la nature du danger supposé, laissant ainsi chacun libre d'imaginer et d'identifier la source de la menace.

Le résultat, c'est le foisonnement d'un racisme informel, justifié par la revendication du droit à l'« autodéfense ». Panique généralisée, consolidation de l'État souverain et suspension des libertés civiles vont de pair. En effet, lorsque sonne l'alerte, chaque membre de la population est appelé à devenir un « fantassin » de l'armée de Bush. Perdre son arrogance de pays développé, c'est perdre un certain horizon d'expérience, c'est devoir abandonner l'idée que les États-Unis ont un droit sur le monde.

Pour nombre de raisons éthiques, je condamne la violence commise à l'encontre des États-Unis, et je ne la vois pas comme un « juste châtiment » de nos péchés. En même temps, j'estime que le traumatisme que nous avons récemment subi nous offre l'occasion de repenser l'*hubris* des États-Unis, ainsi que l'importance d'établir des liens internationaux beaucoup plus égaux. Pour cela, il faut accepter que le pays tout entier « perde » quelque chose: l'idée que les États-Unis ont sur le monde lui-même un droit souverain. Cette idée doit être abandonnée, oubliée; nous devons en faire notre deuil comme



on doit faire son deuil de tout fantasme narcissique de grandeur. Faire ainsi l'expérience de la perte et de la fragilité ouvre la possibilité de construire des liens d'une autre nature. Un tel travail de deuil pourrait, peut-être, changer notre appréciation des liens internationaux, ce qui est essentiel pour permettre qu'une autre culture politique démocratique émerge et s'exprime, ici comme ailleurs.

Malheureusement, c'est la réaction inverse qui semble prévaloir. Les États-Unis affirment leur propre souveraineté précisément à un moment où l'idée de nation souveraine manifeste sa faiblesse, pour ne pas dire son anachronisme grandissant. Ils ont besoin d'un soutien international, mais insistent pour être seuls maîtres à bord. Ils rompent leurs accords internationaux, et viennent ensuite demander si les autres pays sont avec l'Amérique ou contre elle. Ils expriment leur volonté d'agir conformément aux Conventions de Genève, mais refusent d'être contraints par elles, comme les y oblige leur statut de signataire. Ils décident au contraire dans quels cas leur action est conforme à l'accord et quels points s'appliquent à eux, interprétant le texte de l'accord de manière unilatérale. Ainsi, au moment même où les États-Unis prétendent agir conformément à lui, comme ils le font lorsqu'ils justifient leur traitement des prisonniers de Guantanamo en le qualifiant d'« humain », ils décident unilatéralement ce qui peut recevoir ce qualificatif, et défient ouvertement la définition du traitement humain que les Conventions de Genève consacrent par écrit. Ils jettent des bombes de manière unilatérale, ils disent qu'il est temps que Saddam Hussein soit destitué, ils décident quand et où installer la démocratie, au profit de qui, par des méthodes éminemment antidémocratiques, et ce sans le moindre scrupule.

Les nations ne sont pas des psychés individuelles, mais elles peuvent être décrites comme des « sujets » au même titre que les psychés individuelles, bien que d'un ordre différent. Quand les États-Unis agissent, ils érigent une conception de ce que

veut dire agir pour un Américain, ils instaurent une norme par laquelle ce sujet peut être connu. Au cours des derniers mois, un sujet s'est édifié à l'échelle nationale, un sujet souverain et au-dessus de la loi, un sujet violent et centré sur soi. Ce sujet, qui se construit à travers les actions qu'il mène, ambitionne de rétablir et de maintenir sa domination par la destruction systématique de ses relations multilatérales et de ses liens avec la communauté internationale. Il se consolide, aspire à reconstituer sa complétude imaginaire, mais seulement au prix du déni de sa propre vulnérabilité, de sa dépendance, de son exposition – autant de traits dont il exploite la présence chez les autres, les rendant par là « étrangers » à lui-même.

Que cette forclusion de l'altérité se fasse au nom du « féminisme » est certainement une chose dont il faut s'inquiéter. La subite profession de foi féministe d'une partie de l'administration Bush, qui fit après coup de la libération des femmes l'une des raisons fondamentales de son action militaire contre l'Afghanistan, indique à quel point le féminisme, en tant que trope, est mis au service d'une restauration de « l'imperméabilité » arrogante des pays développés. Une fois encore, nous assistons au spectacle d'« hommes blancs sauvant des femmes à la peau brune des mains d'hommes à la peau brune », pour reprendre la formule par laquelle Gayatri Chakravorty Spivak a décrit l'exploitation du féminisme par l'impérialisme culturel<sup>10</sup>. Dans ces circonstances, le féminisme lui-même finit par s'identifier sans équivoque à l'imposition de valeurs dans des contextes culturels obstinément méconnus. Ce serait certes une erreur de juger des progrès du féminisme à l'aune de son succès comme projet colonial. Il apparaît plus que jamais essentiel de dissocier le féminisme de l'arrogance lui venant de son appartenance aux pays développés et d'utiliser les ressources de la théorie – et de l'activisme – féministe pour repenser le sens du lien, de l'attache, de l'alliance, de la relation, tels qu'ils sont imaginés et vécus dans l'horizon d'un égalitarisme anti-impérialiste.

Le féminisme serait sûrement en mesure d'apporter différentes réponses aux questions suivantes: comment une collectivité assume-t-elle, en fin de compte, sa vulnérabilité à la violence? À quel prix, et aux dépens de qui, obtient-elle un gain de « sécurité », et de quelles façons s'est formée une chaîne de violence dans laquelle la violence déployée par les États-Unis s'est retournée contre eux sous différentes formes? Pouvons-nous penser l'histoire de la violence sur le sol américain sans dédouaner ceux qui l'emploient à présent contre les États-Unis? Pouvons-nous donner une explication satisfaisante des événements qui ne se confondent pas avec une justification morale de la violence? Qu'est-il advenu de la critique en tant que valeur démocratique? Dans quelles conditions la critique est-elle censurée, comme si toute réflexion critique ne pouvait être interprétée autrement que comme de la faiblesse et de la faillibilité?

Assumer une vulnérabilité que rien ne laisse présager, trouver les options et les stratégies à long terme permettant d'y faire face: c'est une question que les femmes connaissent bien, elles l'ont connue presque à toutes les époques, et notre exposition à cette forme de violence n'a jamais été mieux dévoilée que lorsque les pouvoirs coloniaux ont triomphé. L'une des solutions pour y faire face est d'avoir l'air impénétrable, de refuser la vulnérabilité. Rien dans le fait d'être socialement constituées comme femmes ne nous empêche de devenir nous-mêmes violentes. Et il nous reste aussi l'autre option, vieille comme le monde, celle de désirer la mort ou même d'en finir avec la vie, vain effort pour prévenir le prochain coup ou y parer. Mais peut-être y a-t-il une autre manière de vivre qui nous évite d'en venir soit à une mort affective, soit à une violence mimétique; peut-être est-il possible de sortir véritablement du cercle de la violence. Cette possibilité appelle un monde dans lequel la vulnérabilité corporelle serait protégée sans être pour autant éradiquée, et exige que l'on marque bien la frontière entre sa protection et son éradication.

Dans mon insistance sur la vulnérabilité corporelle « com-

mune », on verra peut-être une manière d'asoir l'humanisme sur une base nouvelle. Cela n'est pas impossible, mais je suis tentée de voir la chose autrement. La vulnérabilité doit être perçue et reconnue afin d'entrer en jeu dans une rencontre éthique, et rien ne garantit que c'est bien ce qui se produira. Non seulement il est toujours possible que la vulnérabilité ne soit pas reconnue et qu'elle constitue « ce qui n'est pas reconnaissable » mais, même lorsqu'elle est effectivement reconnue, cette reconnaissance a le pouvoir de transformer la signification et la structure de la vulnérabilité elle-même. En ce sens, si la vulnérabilité est une condition nécessaire de l'humanisation et si l'humanisation est diversement produite en fonction des normes de reconnaissance, qui sont variables, il s'ensuit que la vulnérabilité est fondamentalement dépendante des normes existantes de reconnaissance, puisque c'est sur la base de ces normes qu'elle peut être attribuée à un sujet humain.

Ainsi nous avons absolument raison de ne pas douter que tout nourrisson est vulnérable; mais ce qui nous donne raison est justement le fait que nous l'énoncions: nous réalisons ainsi la reconnaissance même de cette vulnérabilité et montrons combien il est important de la reconnaître pour l'entretenir. Nous accomplissons la reconnaissance en l'affirmant, et c'est certainement une très bonne raison éthique de l'affirmer. Nous l'affirmons, cependant, précisément parce qu'elle ne va pas de soi, parce qu'elle n'a pas toujours la place qu'elle mérite. La vulnérabilité prend un tout autre sens dès lors qu'elle est reconnue, et la reconnaissance a le pouvoir de rétablir notre vulnérabilité. Nous ne pouvons pas supposer que la vulnérabilité est antérieure à la reconnaissance sans accomplir la thèse même que nous combattons (notre supposition est elle-même une forme de reconnaissance et montre ainsi le pouvoir constitutif du discours). Ce schéma, selon lequel les normes de reconnaissance sont essentielles à la constitution de la vulnérabilité comme condition nécessaire de l'« humain », tire son importance du fait que nous éprouvons le besoin et le désir que ces normes soient en



place, que nous nous battons pour leur instauration et valorisons l'expansion croissante et continue de leur action.

Il faut bien avoir à l'esprit que la lutte pour la reconnaissance, au sens où Hegel l'entend, requiert que chaque partenaire de l'échange reconnaisse non seulement que l'autre a besoin de cette reconnaissance et la mérite, mais aussi que chacun est à sa façon mû par le même besoin, la même exigence. Cela veut dire que, dans la lutte pour la reconnaissance, nous ne sommes pas des identités séparées, mais que nous sommes déjà parties prenantes d'un échange réciproque, qui nous déloge de nos positions, de nos positions de sujets, et nous montre qu'au fondement de la communauté se trouve l'exigence de reconnaître que nous luttons tous, à notre façon, pour la reconnaissance.

Lorsque nous reconnaissons un autre, ou lorsque nous demandons à être reconnus, nous ne demandons pas à l'Autre de nous voir tels que nous sommes, tels que nous sommes déjà, tels que nous avons toujours été, tels que nous étions constitués avant la rencontre elle-même. Au contraire, dans la demande, dans la requête, nous sommes déjà devenus quelqu'un de neuf, puisque nous sommes constitués en vertu de l'adresse à l'Autre, du besoin et du désir qui se déploient dans le langage au sens le plus large, et sans lesquels nous ne pourrions être. Demander la reconnaissance, ou l'offrir, ne revient précisément pas à demander à être reconnus tels que nous sommes déjà. C'est une manière de solliciter un devenir, d'initier une transformation, de réclamer un avenir dans un rapport constant à l'Autre. La lutte pour la reconnaissance est aussi une manière de mettre en jeu notre être propre, et sa conservation. Si je parais retrouver ici Hegel, je tends aussi à m'en éloigner, puisque, dans cette perspective, je ne me découvre pas comme semblable à « toi » dont mon être dépend.

Dans cet article, je me suis peut-être un peu trop laissée aller à des spéculations sur le corps comme lieu d'une commune vulnérabilité humaine, alors même que j'ai souligné que cette vulnérabilité était toujours exprimée de manière différente,

qu'on ne pouvait proprement la penser en dehors d'un champ différencié de pouvoir, en dehors notamment du partage opéré par les normes de reconnaissance. En même temps, je maintiens que les spéculations sur la formation du sujet sont d'une importance cruciale pour comprendre ce sur quoi s'appuient les réponses non-violentes à la blessure subie et, ce qui est peut-être plus important encore, pour élaborer une théorie de la responsabilité collective. Je me rends bien compte qu'il n'est pas possible de dresser des analogies commodées entre la formation de l'individu et la formation, disons, de cultures politiques étatiques, et je me méfie de l'usage de la psychopathologie individuelle pour diagnostiquer ou même simplement décrypter dans quelle forme de violence tombe tel ou tel pouvoir, qu'il soit ou non étatique. Mais lorsque nous parlons du « sujet », nous ne parlons pas toujours d'un individu : nous parlons de quelque chose qui nous sert de modèle pour agir et penser, et qui repose très souvent sur la conception que nous nous faisons du pouvoir souverain. Au niveau le plus intime, nous sommes des êtres sociaux ; nous réglons notre comportement sur celui des autres ; nous sommes hors de nous-mêmes, constitués par des normes culturelles qui nous précèdent et nous excèdent, livrés à un ensemble de normes et à un champ de pouvoir qui, fondamentalement, nous conditionnent.

La tâche qui nous incombe assurément est d'élaborer une théorie du pouvoir et de la reconnaissance afin de penser cette affectabilité et cette vulnérabilité primordiales. C'est sans doute de cette manière qu'un féminisme psychanalytique politiquement informé pourrait procéder. Le « je », qui ne peut advenir à l'être sans un « tu », est aussi fondamentalement dépendant d'un ensemble de normes de reconnaissance qui ne tirent leur origine ni de ce « je » ni de ce « tu ». Ce qui est prématurément, ou tardivement, appelé « je » est dès l'origine assujéti, quand bien même ce n'est qu'à la violence, à l'abandon, à un mécanisme ; sans doute vaut-il alors mieux être assujéti à la pauvreté ou à des abus que de n'être assujéti à rien, et de perdre ainsi la condition de son être et de son

devenir. Des soins tout à fait inappropriés peuvent nous lier parce qu'il est essentiel à notre survie que nous formions des attaches : il arrive ainsi que nous nous attachions à des personnes ou à des conditions institutionnelles bel et bien violentes, appauvrissantes et inappropriées. Si un nourrisson ne parvient pas à s'attacher à quelqu'un, il est menacé de mort. Cependant, dans certains cas, le fait d'y parvenir le menace aussi d'une autre façon. La prise en charge, dès l'origine, de la vulnérabilité originaire du nourrisson et de l'enfant relève donc d'une exigence éthique. Mais il y a de plus larges conséquences à tirer de cette situation, qui se rapportent non seulement au monde adulte, mais à la sphère politique et à sa dimension éthique implicite.

Je constate que ma formation même implique l'autre en moi, que ma propre étrangeté à moi-même est, paradoxalement, la source de mon rapport éthique aux autres. Je ne me connais pas complètement, parce qu'une partie de ce que je suis est faite des traces énigmatiques des autres. En ce sens, je ne suis pas en mesure de me connaître parfaitement ni de connaître ce qui me distingue irréductiblement des autres. D'un certain point de vue, cette inconnissance peut apparaître comme un problème éthique et politique. N'ai-je pas besoin de me connaître pour agir de façon responsable dans les relations sociales ? C'est vrai dans une certaine mesure. Mais il s'agit de savoir si cette inconnissance n'a pas néanmoins une certaine valeur éthique. Lorsque je suis blessé-e, cette blessure me prouve que je peux être affecté-e, livré-e à l'Autre sur des modes que je ne peux pas entièrement prédire ni contrôler. Je ne peux pas penser la question de la responsabilité en ne me considérant que moi-même, indépendamment de l'Autre ; si je le fais, c'est que je me suis soustrait-e au lien relationnel qui définit dès l'origine le problème de la responsabilité.

Si l'humain me sert de modèle pour me comprendre moi-même, et si les formes de deuil public qui sont à ma disposition manifestent les normes de ce qui constitue pour moi l'« humain », il semble bien que je sois constitué autant par ceux dont je

pleure effectivement la mort que par ceux dont je désavoue la mort – morts sans nom et sans visage qui tissent la toile de fond mélancolique de mon monde social, ou plutôt du sentiment que j'ai d'appartenir au monde privilégié des pays développés. L'exemple d'Antigone, qui risque elle-même la mort pour avoir enseveli son frère en violation du décret de Créon, donne à voir les risques politiques que l'on encourt à braver l'interdit de deuil public en des temps où le pouvoir souverain s'accroît et où l'unité nationale devient hégémonique<sup>11</sup>. Quelles barrières culturelles avons-nous à combattre lorsque nous tentons d'en savoir plus sur les pertes qu'on nous demande de ne pas pleurer, lorsque nous nous efforçons de nommer, et par là de ramener dans la catégorie de l'« humain » ceux que les États-Unis et leurs alliés ont tués ? De la même manière, les barrières culturelles que le féminisme doit surmonter ont à tenir compte de l'action du pouvoir et de la persistance de la vulnérabilité.

Le mouvement d'opposition féministe au militarisme a de multiples sources ; il se développe dans de multiples espaces culturels et s'exprime en d'innombrables idiomes ; il n'est pas nécessaire – et il est en fait impossible – qu'il parle un seul et même idiome politique, et rien n'exige qu'il tranche de grandes questions épistémologiques. Tel semble être l'engagement théorique de l'organisation Women in Black par exemple<sup>12</sup>. C'est Chandra Mohanty qui en émet le vœu dans son important article « Under Western Eyes » : elle y soutient que le féminisme doit se garder d'assimiler le progrès à l'intégration des conceptions « occidentales » de la puissance d'agir et de la mobilisation politiques<sup>13</sup>. Elle montre également comment le cadre comparatif dans lequel les féministes des pays dits développés élaborent leur critique des conditions d'oppression des femmes des pays en voie de développement, sur la base de revendications universelles, les conduit non seulement à se méprendre sur l'action des féministes des pays en voie de développement, mais aussi à se forger une conception faussement homogène de ce qu'elles sont et de



ce qu'elles veulent. Selon elle, ce cadre fait en outre des pays développés le lieu de la puissance d'agir féministe authentique et voit dans les pays en voie de développement un bloc monolithique, contre lequel on se définit. Enfin, elle maintient qu'en imposant sa version de la puissance d'agir aux contextes des pays en voie de développement, et en se focalisant sur le manque ostensible de puissance d'agir qu'impliquerait le port du voile ou de la burka, non seulement on méconnaît les diverses significations culturelles que la burka peut revêtir pour les femmes qui la portent, mais on nie également les idiomes par lesquels s'exprime la puissance d'agir de ces femmes<sup>14</sup>. La critique de Mohanty est profonde et juste – et elle a plus de dix ans. Il me semble qu'aujourd'hui la possibilité d'une coalition internationale doit être repensée à partir de ce type de critiques. Une telle coalition devrait s'inspirer des nouveaux modes de traduction culturelle et ne plus chercher à définir où les un-e-s et les autres se situent, ni demander une reconnaissance qui supposerait que nous soyons tou-te-s fixé-e-s et confiné-e-s aux divers endroits où nous vivons et à nos « positions de sujet ».

Nous pourrions poursuivre les multiples débats intellectuels engagés et nous trouver en même temps réuni-e-s dans la lutte contre la violence sans avoir à être d'accord sur nombre de questions épistémologiques. Nous pourrions diverger sur le statut et la nature de la modernité, et pourtant nous trouver réuni-e-s pour affirmer et défendre les droits des femmes indigènes à la santé, aux techniques de procréation, à des salaires décents, à la protection physique, aux droits culturels, à la liberté de réunion. Si vous me voyiez prendre part à une telle manifestation, vous demanderiez-vous comment une représentante du postmodernisme a été capable de mobiliser la « puissance d'agir » nécessaire pour arriver jusque-là aujourd'hui? J'en doute. Vous supposeriez que je suis venue à pied, ou en métro! De la même façon, les chemins qui nous mènent à la politique sont divers, comme sont diverses les histoires qui nous font descendre dans la rue et les formes de

raisonnement et de croyance qui nous animent. Nous n'avons pas besoin de nous baser sur un modèle unique de communication, sur un seul modèle de raison ni une conception une du sujet pour être à même d'agir. En effet, une coalition internationale d'activistes et de penseuses féministes – une coalition qui mette en avant la pensée des activistes et l'activisme des penseuses et refuse de les confiner dans des catégories distinctes qui nient la véritable complexité des vies en question – aura à admettre la profusion et parfois l'incommensurabilité des croyances épistémologiques et politiques comme des modes et des moyens d'action qui nous portent à l'activisme.

Il y aura des désaccords entre les femmes, par exemple quant au rôle de la raison dans la politique contemporaine. Spivak insiste sur le fait que ce n'est pas la *raison* qui politise les femmes des castes indiennes exploitées par des entreprises capitalistes, mais un ensemble de valeurs et un sens du sacré qu'insuffle la religion<sup>15</sup>. Adriana Cavarero défend quant à elle l'idée que, si nous sommes lié-e-s les un-e-s aux autres, ce n'est pas parce que nous sommes des êtres de raison, mais plutôt parce que nous sommes exposé-e-s les un-e-s aux autres : d'où la nécessité d'une reconnaissance qui ne substitue pas la personne qui reconnaît à celle qui est reconnue<sup>16</sup>. Est-ce à dire que c'est notre statut de « sujets » qui nous lie tou-te-s, même si, pour nombre d'entre nous, le « sujet » est multiple ou fracturé? Il faudrait alors se demander si l'insistance avec laquelle nous faisons du sujet une condition nécessaire de l'action politique n'efface pas des liens de dépendance plus fondamentaux, qui déterminent ce que nous pensons et ce que nous sommes, et qui fondent notre vulnérabilité, nos affiliations et notre résistance collective.

Sur quelle base pouvons-nous nous rencontrer? Quelles sont les conditions de possibilité d'une coalition féministe internationale? J'ai le sentiment que, pour répondre à ces questions, nous ne pouvons pas aller chercher du côté de la nature de l'« homme », ni des conditions *a priori* du langage, ni des conditions

intemporelles de communication. Quand nous nous efforçons de penser les dilemmes auxquels sont confrontées les femmes à l'échelle mondiale, nous devons prendre en compte les exigences de la traduction culturelle que nous jugeons partie intégrante de la responsabilité éthique (par-delà les interdits explicites de penser l'Autre sous le signe de l'« humain »). Il n'est pas possible d'imposer un langage politique élaboré dans le contexte des pays dits développés à des femmes qui sont confrontées au risque de l'exploitation économique impérialiste et de l'annihilation culturelle. Cela dit, nous aurions tort de penser que les pays développés sont *ici* et les pays en voie de développement *là-bas*, tandis que les autres se trouveraient *ailleurs*, une relation de subordination sous-tendant ces divisions. Ces topographies se sont déplacées, et ce qui était autrefois considéré comme une frontière, comme une ligne de partage et de liaison, constitue désormais un lieu densément peuplé, où prend peut-être corps la définition même de la nation, qui fait échec à l'identité en un sens qui pourrait bien être de bonne augure.

Car si je suis confondu-e par toi, alors tu ressors déjà de moi, et je ne suis nulle part sans toi. Je ne peux pas mobiliser le « nous » à moins de découvrir la manière dont je suis lié-e à « toi », et de tenter d'en faire une traduction, pour constater alors que mon propre langage doit se briser et céder, si je veux être à même de te connaître. Tu es ce que je gagne dans cette désorientation et cette perte. C'est ainsi que l'humain advient à l'être, encore et encore – comme ce qu'il nous reste à connaître.

### 3. Détention indéfinie

Je ne suis pas juriste. Je ne m'occupe pas de cet aspect des choses.

Donald Rumsfeld, secrétaire d'État américain à la Défense

LE 21 MARS 2002, le ministère de la Défense, conjointement avec le ministère de la Justice, a émis de nouvelles directives à l'attention des tribunaux militaires devant lesquels devaient comparaître, sous autorité américaine, certains des prisonniers détenus sur le territoire national des États-Unis et à Guantanamo Bay. Ces détentions ont, depuis le début, eu ceci de frappant et d'inquiétant que le droit d'être défendu et même celui d'être jugé n'ont pas été accordés à la plupart des détenus. Les nouveaux tribunaux militaires n'ont en fait rien à voir avec les cours de justice auxquelles ont pourtant droit ceux qui ont été faits prisonniers lors de la guerre en Afghanistan. Certains seront jugés, d'autres non. Ainsi, au moment où j'écris, les États-Unis viennent d'annoncer que six des six-cent-cinquante prisonniers détenus à Guantanamo depuis plus d'un an sont en passe d'être jugés.