

5. L'APPEL À LA NON-VIOLENCE¹

Je doute fort que la non-violence puisse être un principe, si par « principe » on entend une règle forte pouvant être appliquée avec la même confiance et de la même manière à n'importe quelle situation. Une chose est de se réclamer de la non-violence, une autre est de se demander si la non-violence peut avoir quelque chose à réclamer de nous. La non-violence se présente alors comme une adresse ou un appel. La question pertinente devient alors : à quelles conditions pouvons-nous répondre à un tel appel, qu'est-ce qui permet d'accepter cette exigence lorsqu'elle se présente ou, plutôt, qu'est-ce qui fait qu'une telle exigence peut tout simplement avoir lieu ?

La capacité à répondre à cet appel a tout à voir avec la manière dont il est formulé et encadré mais aussi avec les dispositions sensorielles ou les conditions mêmes de la réceptivité. En effet, celui qui répond est forcément façonné par des normes qui lui font souvent violence d'une façon ou d'une autre, et qui sont également susceptibles de disposer ce sujet à une certaine violence. Ainsi, la violence n'est pas étrangère à celle ou celui à qui s'adresse l'appel à la non-violence ; la violence n'est pas, au départ, comme on le présume, « dehors ». Violence et non-violence ne sont pas seulement des stratégies ou des tactiques, mais elles forment le sujet, en deviennent des possibilités constitutives et, ainsi, le terrain d'un combat permanent. Dire cela, c'est suggérer que la non-violence est le combat d'un sujet singulier, mais aussi que les normes qui agissent sur le sujet sont de nature

1. « *Claim* » : « réclamation », « demande », « exigence », « revendication », « argument », « titre », « appel ». Tous ces sens étant validés dans les différentes manières que l'auteur a de recourir à ce terme pour développer sa pensée sur le thème de la non-violence, nous les utiliserons tour à tour, selon celui qui nous paraîtra le plus pertinent à chaque occurrence. (N.d.T.)

BUTLER, J. - 2010.

"L'appel à la non-violence"

in Ce qui fait une vie.

Sans, la Découverte.

p. 159-177.

sociale et que les liens en jeu dans la pratique de la non-violence sont des liens sociaux. Ainsi, le « on » singulier qui se débat avec la non-violence affirme ce faisant sa propre ontologie sociale. Bien que les discussions sur ce thème partent souvent du présupposé selon lequel il serait facile de séparer les affaires de pratique individuelle et celles de comportement de groupe, le défi de la non-violence consiste peut-être précisément à mettre au défi les présupposés de telles ontologies duelles. Après tout, si le « je » est formé par l'action de normes sociales et s'il est nécessairement en relation avec des liens sociaux constitutifs, il s'ensuit que toute forme d'individualité est une détermination sociale. Inversement, chaque groupe n'est pas seulement délimité par rapport à un autre groupe, mais composé d'un assemblage différencié, ce qui présuppose que la singularisation constitue un trait essentiel de la socialité.

Le problème ne peut toutefois trouver de réponse définitive par le recours à de tels arguments, même s'ils sont, à mon avis, cruciaux pour tout examen critique de la non-violence. Nous devrions demander : « non-violence contre qui ? » et « non-violence contre quoi ? » Il y a des distinctions à faire, par exemple, entre la violence contre des personnes, contre des êtres sensibles, contre la propriété ou l'environnement. De plus, certaines formes de violence sont destinées à contrecarrer ou à arrêter d'autres violences : la tactique de l'autodéfense, mais aussi la violence mise en œuvre pour combattre certaines atrocités, la famine ou d'autres crises humanitaires, ou celle des mouvements révolutionnaires visant à instituer une politique démocratique. Si je ne peux, dans ce bref chapitre final, aborder ces questions essentielles dans toute leur spécificité et toute leur urgence, peut-être puis-je esquisser, plus largement, les conditions de possibilité d'une prise en compte de l'exigence de non-violence. Qui est le sujet auquel s'adresse l'appel à la non-violence et à travers quels cadres cette exigence acquiert-elle du sens ? Une fois l'appel entendu, il peut rester un certain nombre de décisions à prendre (on peut très bien à la fois l'entendre et lui résister) mais je gage que, dès lors qu'il existe une capacité à entendre (*responsiveness*) l'appel, il devient alors moins facile d'accepter la violence comme un fait social allant de soi.

Lors d'un récent échange paru dans la revue *Differences*, la philosophe Catherine Mills m'a demandé de considérer un appel paradoxal¹. Mills remarque qu'il y a une violence par laquelle le sujet est formé et que les normes qui fondent le sujet sont violentes par définition. Elle demande comment, si c'est bien le cas, je peux en appeler à la non-violence. On pourrait s'arrêter tout de suite sur ce point pour demander si le sujet n'est formé que par des normes, et si les normes qui ont part à cette formation sont nécessairement violentes. Mais admettons cette thèse pour l'instant et voyons où elle mène.

Nous sommes au moins en partie formés par la violence. Nous sommes répartis en catégories sociales ou de genre indépendamment de notre volonté et ces catégories nous rendent intelligibles et reconnaissables, ce qui veut dire qu'elles communiquent aussi ce que pourraient être les risques sociaux d'une intelligibilité ou d'une intelligibilité partielle. Mais même si cela est vrai, et je crois que ça l'est, il devrait toujours être possible de soutenir qu'une certaine rupture cruciale peut avoir lieu entre la violence par laquelle nous sommes formés et celle avec laquelle, une fois formés, nous nous comportons. Il se pourrait même que la responsabilité de ne pas répéter la violence de sa propre formation soit d'autant plus pressante et importante, précisément, qu'on est formé par la violence. Il se peut que nous soyons formés au sein d'une matrice de pouvoir, mais cela ne veut pas dire que nous devions fidèlement et automatiquement reconstruire cette matrice tout au long de notre vie. Pour le comprendre, il nous faut penser un instant à ce que c'est que d'être formé et, en particulier, d'être formé par des normes, et si cette formation (*forming*) se produit en une fois, dans le passé, ou de manière unilatérale et efficace. De telles normes agissent de manière productive de sorte à établir (ou à désétablir) certains types de sujets, non seulement dans le passé mais aussi de façon réitérée dans le temps. Les normes n'agissent pas en une seule fois. De fait, il n'est pas possible de faire le récit du commencement de l'action de ces normes, bien que l'on puisse fictivement poser un tel commencement et que cela soit souvent d'un grand intérêt — et

1. « Violence and Non-Violence of Norms : Reply to Mills and Jenkins », *Differences*, vol. 18, n° 2, de cette réponse.

L'on peut aussi, je suppose, essayer de repérer le lieu et le moment où une certaine formation est censée s'être accomplie (quoique je parierais qu'une telle chronologie est invariablement construite sur de la mauvaise foi). Si le genre, par exemple, agit sur nous « au commencement », il ne cesse pas pour autant d'agir sur nous, et les impressions primitives ne sont pas de celles qui commencent et finissent dans le temps. Elles sont plutôt de celles qui établissent la temporalité de nos vies comme étant liée à l'action continue de la norme, l'action continue du passé sur le présent et, ainsi, à l'impossibilité de marquer l'origine et la fin d'une formation de genre en tant que telle. Point n'est besoin de nous référer à deux événements temporels distincts, c'est-à-dire de prétendre qu'à un moment donné dans le temps il y a des conditions normatives par lesquelles les sujets sont produits et qu'ensuite, à un autre moment dans le temps, des « ruptures » surviennent par rapport à ces conditions. La production normative du sujet est un processus itératif – la norme est répétée et, dans ce sens, est constamment « en rupture » avec les contextes définis comme « conditions de production ».

L'idée d'itérabilité est cruciale pour comprendre pourquoi les normes n'agissent pas de manière déterministe. Et c'est peut-être aussi la raison pour laquelle la performativité est en fin de compte un terme plus utile que celui de « construction »¹. Même si nous étions en mesure de décrire l'« origine » des normes et d'en offrir une description hors de toute interprétation fictionnelle, à quoi cela servirait-il ? Si les objectifs d'une norme ne peuvent être dérivés de ses origines (comme nous le dit clairement Nietzsche, par exemple, pour ce qui est des conventions légales), alors des normes ont beau trouver leur origine dans la violence, il ne s'ensuit pas qu'elles ne soient destinées qu'à réitérer la violence qui est à leur origine. Et même si les normes continuent effectivement à exercer de la violence, il est possible qu'elles ne le fassent pas toujours de la même manière. De plus, il faudrait montrer que la violence originelle est la même que la violence

1. Les effets performatifs peuvent très bien être de compte, impliquer un déplacement de la métaphysique même de la matérialisation. Les débats sur la construction tendent à s'embarquer dans la question de ce qui n'est pas construit et semblent ainsi liés à une métaphysique qu'ils sont censés éviter. La performativité peut, en fin de compte, impliquer un déplacement de la métaphysique à l'ontologie et offrir une explication des effets ontologiques qui nous permettent de repenser la matérialité même.

exercée dans les itérations qui produisent les normes à travers le temps.

L'origine de la norme contraint-elle toutes ses opérations futures ? Il se peut qu'elle fonctionne de sorte à établir un certain contrôle sur la temporalité, mais est-ce qu'une autre temporalité – ou plusieurs – peut émerger au cours de ses itérations ? Est-ce là une possibilité, quelque chose que l'on pourrait essayer d'orchestrer ou d'appeler ? Ce que l'on exige, ce à quoi on appelle, ce n'est pas une rupture soudaine avec l'intégralité d'un passé au nom d'un avenir radicalement nouveau. La « rupture » n'est rien d'autre qu'une série de déplacements significatifs résultant de la structure itérable de la norme. Dire que la norme est itérable, c'est précisément ne pas accepter une description (accoutumée) structuraliste de la norme, mais affirmer quelque chose de la vie du post-structuralisme qui le prolonge, une préoccupation portant sur des idées comme *continuer à vivre, poursuivre, transférer, persister* qui forment les tâches temporelles du corps.

Cela étant dit, je voudrais mettre en garde contre une généralisation de la thèse consistant à fonder toute normativité sur la violence. Ce type d'affirmation peut fonctionner comme un argument transcendantal et empêcher ainsi de distinguer les exemples sociaux où les normes opèrent pour d'autres raisons, ou bien où le terme « violence » ne décrit pas très adéquatement le pouvoir ou la force par lesquels elles opèrent. À n'en pas douter, certains régimes de pouvoir produisent de façon contraignante certaines manières d'être. Mais je ne suis pas du tout sûre qu'il convienne d'affirmer ou de nier une thèse transcendantale qui rejeterait le pouvoir hors de l'équation et rendrait la violence essentielle à toute formation subjective¹.

Une proscription éthique de l'usage de la violence ne consiste pas à nier ou à rejeter la violence qui peut être à l'œuvre dans la production du sujet. En fait, pour comprendre un appel à la non-violence, il est probablement nécessaire de renverser entièrement la formulation : quand quelqu'un est formé dans la violence (et, ici, le « quelqu'un » peut être formé par des structu-

1. Pour un examen plus avant de ce thème, voir Ken (dir.), *Race after Sartre : Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism*, State University of New York Press, Albany, 2008, p. 211-232.

res nationales belliqueuses qui prennent diverses formes dans la vie civile et privée) et que cette action formatrice se poursuit au cours de la vie de cette personne, un dilemme éthique se présente sur la façon de vivre la violence qui a marqué l'histoire de sa propre formation, sur la manière d'effectuer des déplacements et des retournements dans son itération. C'est précisément parce que l'itérabilité échappe à tout déterminisme que nous sommes confrontés à des questions du type : comment puis-je vivre avec la violence de ma formation ? Comment vit-elle en moi ? Comment me porte-t-elle malgré moi, alors même que je la porte ? Et au nom de quelle nouvelle valeur puis-je la retourner et la contester ? Dans quel sens une telle violence peut-elle être redirigée, si elle peut l'être ? C'est précisément parce que l'itérabilité échappe à tout volontarisme que je ne suis pas libre de disposer de l'histoire de ma formation. Je ne peux que continuer à vivre dans le sillage de cette région non voulue de l'histoire ou, de fait, en tant que son sillage. Peut-on travailler sur cette violence formatrice pour en déjouer certaines des conséquences violentes et subir ainsi un déplacement dans l'itération de la violence ? Le terme le plus pertinent est peut-être ici « agressivité » ou, de façon moins clinique, « colère », puisque de mon point de vue la non-violence, quand elle existe et là où elle existe, engage une vigilance agressive contre la tendance de l'agressivité à surgir sous forme de violence. En tant que telle, la non-violence est un combat, qui constitue l'une des tâches éthiques de la psychanalyse et de la critique psychanalytique de la culture.

En effet, la non-violence comme « appel » (*call*) éthique ne saurait être comprise si ce n'est en vertu de la violence impliquée dans le façonnement (*making*) et le maintien du sujet. Il n'y aurait ni lutte, ni obligation, ni difficulté. Il ne s'agit pas d'éradiquer les conditions de sa propre production, mais seulement d'assumer la responsabilité de vivre une vie qui conteste le pouvoir déterminant de cette production ; en d'autres termes, qui fasse bon usage de l'itérabilité des normes productives et y compris donc de leur fragilité et de leur caractère transformable. Les conditions sociales de mon existence ne sont jamais entièrement voulues par moi, et il n'y a pas de puissance d'agir séparée de ces conditions et de leurs effets non voulus. Les relations nécessaires et interdépendantes avec ceux que je n'ai jamais choisis, et même avec ceux

que je n'ai jamais connus, forment la condition de toute action qui pourrait être miennne. Et bien que tous les effets non voulus ne soient pas « violents », certains d'entre eux sont des empiètements qui blessent, qui agissent par force sur le corps d'une manière qui suscite de la rage. C'est ce qui constitue le lien dynamique, ou le « combat », qu'est la non-violence. Je voudrais suggérer que cela n'a rien à voir avec une purgation ou une extirpation de la violence du domaine de la normativité, pas plus que cela n'implique de trouver et de cultiver une région de l'âme apparemment non-violente et d'apprendre comment vivre conformément à ses préceptes¹. C'est précisément parce que l'on est embourbé dans la violence que la lutte existe et que naît la possibilité de la non-violence. Être embourbé dans la violence, cela signifie que même si le combat est rude, difficile, incommode, chaotique et nécessaire, celui-ci ne se confond pas avec un déterminisme — l'embourbement est la condition de possibilité du combat pour la non-violence, et c'est aussi pourquoi le combat échoue si souvent. Si ce n'était pas le cas, il n'y aurait pas du tout lutte, mais seulement répression et quête d'une fausse transcendance.

La non-violence n'est précisément ni une vertu ni une position et certainement pas un ensemble de principes universellement applicables. Elle est le signe de la position embourbée et conflictuelle qui est celle d'un sujet blessé, plein de rage, disposé à réagir par la violence et qui pourtant lutte contre cette réaction (en retournant souvent la rage contre soi-même). Lutter contre la violence passe par le fait d'admettre que la violence est l'une de ses propres possibilités. S'il n'y avait pas cette acceptation, si l'on posait plutôt comme une belle âme, comme quelqu'un qui est par définition dépourvu d'agressivité violente, il ne pourrait y avoir aucun dilemme éthique, aucun combat et pas de problème. Une telle position de vertu ou de principe de pureté consisterait à dénier et à réprimer la violence dont sont faites de telles positions. Il est crucial de distinguer entre : a) le sujet blessé et rageur qui donne une légitimité morale à une conduite rageuse et blessante, transformant ainsi l'agressivité en vertu, et b) ce même sujet blessé et rageur qui cherche cependant à limiter la blessure

1. Voir les écrits de Mahatma Gandhi sur la non-violence, où la pratique n'est précisément pas une pratique apaisée. Mahatma GANDHI, *Selected*

Political Writings, éd. Dennis Dalton, Hackett Publishing, Indianapolis, 1996.

qu'elle ou il cause, et ne peut le faire que par un combat actif avec et contre l'agressivité. La première option implique une moralisation du sujet par le déni de la violence qu'il inflige, tandis que la seconde engage un combat moral avec l'idée de non-violence à partir d'une confrontation avec la violence sociale autant qu'avec sa propre agressivité (la confrontation sociale et celle avec la « sienne propre » s'affectant réciproquement). Cette dernière position admet l'impureté du sujet et la dimension non voulue des relations sociales (tout en incluant des éléments explicitement voulus de ces relations) et admet également le fait que la perspective de l'agressivité imprègne la vie sociale. La lutte dont je parle s'intensifie précisément lorsqu'on a été soumis à l'agression et blessé et que le désir de rétorsion s'est aiguisé. Cela a beau être un combat personnel, les paramètres de ce combat imprègnent manifestement les situations de conflits politiques où l'acte de rétorsion est effectué rapidement et avec une complète certitude morale. C'est ce lien entre violence et moralisation que j'essaie de défaire en suggérant que la responsabilité peut trouver un autre amarrage.

Pour Levinas, la violence est l'une des « tentations » que peut ressentir un sujet dans la rencontre avec la vie précaire de l'autre qui est communiquée par le visage. C'est pourquoi le visage est à la fois tentation de tuer et interdiction de tuer. Le « visage » n'aurait pas de sens s'il n'y avait pas d'impulsion meurtrière contre laquelle il doit être défendu. Et le fait même qu'il soit sans défense est, semble-t-il, ce qui alimente l'agressivité contre laquelle fonctionne l'interdiction. Levinas a repéré une certaine ambivalence du sujet dans la rencontre avec le visage : un désir de tuer, une nécessité éthique de ne pas tuer¹.

Pour Melanie Klein, cette ambivalence prend une autre forme. Ses spéculations sur la colère meurtrière proviennent de son analyse du deuil et de la perte². Pour Klein, le rapport à l'« objet » est à la fois un rapport d'annihilation et de préservation.

1. Voir dans le dernier chapitre de *Vie précaire* ma discussion sur Levinas et l'interdiction du meurtre. Les passages de Levinas auxquels il est fait référence dans le présent chapitre se trouvent dans Emmanuel LEVINAS, « Paix et proximité », *Alliés et Transcendance*, Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière, 1995, p. 136-148.

2. Melanie KLEIN, « Contribution à la psychogenèse des états maniaco-dépressifs », *op. cit.*, p. 311-340.

L'introjection est le mode par lequel un objet perdu est « préservé », mais cette solution mélancolique peut avoir des conséquences destructrices. Klein attribue une agressivité dévorante au sujet qui subit la perte ; l'« autre » perdu est psychiquement « dévoré » par une espèce de cannibalisme introjectif. L'autre installé dans la psyché continue à être réprimandé intérieurement et ainsi, d'après Klein, surgit une voix critique qui en vient à caractériser un « sadisme moral¹ ». Ce sadisme moral résonne avec la moralisation de la violence que j'ai mentionnée plus haut. L'autre perdu est incorporé (comme un moyen de le préserver) mais il est aussi réprimandé (non seulement pour être « parti », mais en conséquence de l'ambivalence générale des relations d'amour). Ainsi, la solution mélancolique restructure le moi précisément de telle sorte que l'autre perdu est constamment préservé et constamment détruit sans que ni l'un ni l'autre de ces deux processus n'atteignent une conclusion définitive. La colère ressentie contre l'autre et contre la perte de cet autre constitue un tournant réflexif qui constitue le soliloque auto-annihilateur du sujet survivant. Quelque chose de préservateur doit se mettre en travers de cette tendance auto-annihilatrice, mais le risque suicidaire est que le moi cherche, pour reprendre les termes de Klein, à préserver l'autre, l'idéal de l'autre, aux dépens de soi-même – que celui qui est mort ou parti soit potentiellement perçu comme ayant été détruit par le soi survivant, de sorte que, paradoxalement, la seule manière de sauver l'autre perdu est aux dépens de sa propre vie.

Ce qu'il importe de noter ici, c'est que l'ambivalence décrite par Klein en rapport avec la mélancolie est généralisable aux conditions de l'amour et de l'attachement en général. Pour Klein, la mélancolie intériorise un objet qui installe une scène de persécution, créant une situation insurmontable pour le moi et précipitant l'expulsion des objets internes, souvent sans égard pour la question de savoir s'ils sont, au sens kleinien, « bons » ou « mauvais ». Dans *Deuil et Mélancolie*, Freud décrit la fonction du surmoi dans l'intériorisation et la transformation de l'autre perdu comme une voix récriminatrice, une voix qui parlait précisément comme le moi aurait parlé à l'autre si celui-ci était resté en vie pour

1. *Ibid.*, p. 317-318.

la formation du surmoi. Le surmoi n'est pas d'abord érigé comme une restriction du désir libidinal, mais plutôt comme l'ensemble des circuits qui s'approprient et diffèrent l'agressivité première ainsi que ses conséquences annihilatrices. Le surmoi soutient ainsi le moi dans la lutte contre sa propre « haine incontrôlable ». En canalisant sa propre agression contre lui-même, le moi est poussé en direction d'un autosacrifice périlleux.

Heureusement, ce n'est pas un système clos et certainement pas une ontologie fondatrice pour le sujet, puisque cette économie même peut changer et change de fait. Signe de l'instabilité interne de cette économie, l'annihilation motive le sujet, mais la préservation aussi. Comme Levinas, Klein parle d'une « angoisse » quant au bien-être de l'objet. Puisque le sujet est d'emblée ambivalent, il peut habiter le conflit de différentes manières. En rapport avec l'objet (vivant ou mort), le soi (le moi) éprouve de l'inquiétude et des remords, de même qu'un certain « sens de la responsabilité » qui le protège des persécuteurs, figures psychiques des propres impulsions destructrices du moi, et protège ceux qu'il aime de ses propres persécutions. La persécution est elle-même distribuée par fragments, ce qui indique la disjonction de l'objet (par l'agressivité) et le retour de cette destructivité sous une forme désagrégée¹. Klein parle ainsi de la scène psychique comme d'une scène où chaque fragment de l'objet désintégré devient à son tour persécuteur. Le moi n'est pas seulement effrayé devant le spectre de la désagrégation qu'il a produite ; il ressent aussi de la tristesse pour l'objet, répondant à la perte imminente de l'objet, une perte qu'il peut, qu'il est capable de faire advenir, qu'il fera peut-être advenir par suite de sa propre destructivité.

Comme je l'ai souligné au premier chapitre, la culpabilité, selon Klein, cherche à repousser la perspective d'une perte insurmontable. Sa « moralisation » est secondaire, elle est même une déviation, et s'il y a une quelconque moralité à l'œuvre ici, elle consiste uniquement dans la perception du fait que le « je » a besoin de l'autre pour survivre, que le « je » est invariablement relationnel, qu'il accède à l'être non seulement en étant soutenu, mais aussi en développant une capacité de s'adresser à autrui de

Ce qui fait une vie

entendre les remontrances de celui qui a été abandonné¹. Les critiques et les remontrances adressées à l'autre absent sont déviées et transformées en voix intérieure dirigée contre le soi. La remontrance qui reste inexprimable contre l'autre ne devient finalement dicible que contre le soi, qui finit par être un moyen de sauver l'autre, fût-ce dans la mort, de sa propre voix accusatrice. Retournée contre soi-même pour « sauver la vie de l'autre », sa propre voix devient l'instrument de sa propre annihilation potentielle. Le résultat est que, pour que le moi puisse vivre, il doit laisser l'autre mourir, mais cela se révèle difficile quand « laisser mourir » est ressenti comme quelque chose de trop proche du « meurtre », ou même du fait d'endosser une impossible responsabilité dans la mort de l'autre. Mieux vaut ôter sa propre vie que de devenir un meurtrier même si ôter sa propre vie confirme que l'on est meurtrier de soi-même. Point n'est besoin d'aller chercher Althusser² ou la police quand le discours rageur du mélancolique brandit lui-même le pouvoir d'auto-annihilation. Le mélancolique n'a pas besoin d'être hélé par un policier pour que sa propre voix lance une vive accusation. La différence entre une conscience vivable et une conscience invivable est que le meurtre de soi-même, dans le premier cas, demeure partiel, sublimé et défaillant ; il échoue à devenir suicide ou meurtre, ce qui veut dire que, paradoxalement, seule une conscience défaillante a une chance de contrecarrer la violence destructrice.

Klein prend ce scénario de l'intensification du surmoi dans la mélancolie et le reformule comme servitude psychique, décrivant longuement « l'esclavage [auquel] se soumet le moi lorsqu'il se plie aux requêtes et remontrances extrêmement cruelles que lui présente l'objet aimé, tel qu'il s'est installé à l'intérieur du moi ». Elle poursuit : « Ces exigences rigoureuses servent à soutenir le moi luttant contre sa propre haine incontrôlable et l'agressivité de ses mauvais objets, avec lesquels il s'identifie en partie³. » De façon significative, c'est la moralisation de la voix sous l'aspect de « requêtes et remontrances extrêmement cruelles » qui précipite

1. Sigmund Freud, « Deuil et mélancolie », 1975, Éditions sociales, Paris, 1976, p. 67-126. Voir *Métopsiologie*, tr. fr. Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Gallimard, Paris, 1966.

2. Référence à la théorie althusserienne de l'interpellation. Voir Louis ALTHUSSER, « Téléologie et appareils idéologiques d'État », *Positions (1964-1966)*, p. 318.

3. Melanie Klein, « Contribution à la psychogénèse », 1928, p. 165-198. (N.d.T.)

1. « Le moi se trouve alors devant la réalité psychique suivante : ses objets aimés sont dans un état de désagrégation totale — ils sont en mor- ceaux — et le désespoir, le remords et l'anxiété de cette évidence constituent le fond même de bien des situations d'angoisse », *ibid.*, p. 319.

façon soutenue. C'est un point qui, ailleurs, nous conduirait à examiner comment s'opère l'importante transition de Klein à Winnicott. Pour Winnicott, la question est de savoir si l'objet d'amour peut survivre à notre amour, peut supporter une certaine mutilation et cependant persister comme objet¹. Mais, pour Klein, l'effort de préserver l'objet contre notre propre destructivité se réduit en définitive à une peur pour sa propre survie.

Pour ces deux positions si manifestement adverses, la destructivité forme le problème du sujet. Même si l'agressivité est coextensive au fait d'être humain (et défait implicitement la compréhension anthropocentrique de l'animal humain), la manière de vivre et de diriger la destructivité varie énormément. Elle peut même devenir la base d'un sens « non moralisé » de la responsabilité, qui cherche à protéger l'autre de la destruction. Telle est précisément l'alternative au sadisme moral, une violence qui se fonde vertueusement sur une éthique de la pureté suscitée par le déni de la violence. C'est aussi l'alternative à une ontologisation de la violence dans les termes d'une fixité et d'un déterminisme si structurels au niveau du sujet qu'elle exclut par avance toute possibilité d'un engagement éthique à préserver la vie d'autrui.

On peut voir ici une importante distinction entre responsabilité et sadisme moral. Là où le sadisme moral est un mode de persécution qui se fait passer pour vertu, la responsabilité au sens ci-dessus « possède » l'agressivité ainsi que l'obligation éthique de trouver une solution non violente aux exigences de la colère. Elle ne le fait pas par obéissance à une loi formelle, mais précisément parce qu'elle cherche à protéger l'autre de son propre potentiel destructeur. Au nom de la préservation de la vie précaire de l'autre, on donne à l'agressivité des modes d'expression qui protègent ceux que l'on aime. L'agressivité restreint ainsi sa permutation violente, se soumettant à cette exigence de l'amour qui cherche à honorer et à protéger la vie précaire de l'autre. Pour Klein comme pour Levinas, la signification de la responsabilité est étroitement liée à une angoisse qui reste ouverte, qui n'apaise

pas une ambivalence par le déni, mais donne naissance au contraire à une certaine pratique éthique, elle-même expérimentale, qui cherche à préserver la vie mieux qu'elle ne la détruit. Ce n'est pas un principe de non-violence, mais une pratique, complètement faillible, consistant à essayer de prêter attention à la précarité de la vie en contrôlant la transmutation de la vie en non-vie.

C'est précisément au sein d'une contestation constante du pouvoir que naît la question de faire ou ne pas faire violence. Ce n'est pas au privilégié seul de décider si la violence est la meilleure voie ; c'est aussi, paradoxalement et même douloureusement, l'obligation du dépossédé de décider s'il faut frapper en retour et, si oui, sous quelle forme. Face à une violence d'État massive, par exemple, il peut sans doute sembler absurde ou déplacé de poser cette question ; mais il se peut aussi que, dans certaines circonstances, l'absence de réponse à un acte violent fasse plus que n'importe quoi d'autre pour exposer la brutalité unilatérale de l'État. Je ne suis pas sûre que la non-violence sauve la pureté de l'âme de quiconque, mais elle affirme un lien social quand bien même celui-ci est violemment attaqué par ailleurs.

La violence d'État s'exprime souvent par une certaine façon de poser le sujet souverain. Le sujet souverain se pose comme celui précisément sur lequel d'autres n'empiètent pas, celui précisément dont la blessabilité permanente et irréversible ne forme pas la condition et l'horizon des actions. Une telle position souveraine non seulement nie sa propre blessabilité constitutive, mais tente de relocaliser la blessabilité dans l'autre en le blessant et en le faisant ainsi apparaître comme blessable par définition. Si l'acte violent est, entre autres choses, une manière de relocaliser (toujours) ailleurs la capacité à être soumis à des violations, il produit l'apparence que le sujet qui met en œuvre la violence est lui-même imperméable à la violence. L'accomplissement de cette apparence devient l'un des buts de la violence ; la blessabilité est située du côté de l'autre par le fait de le blesser, puis par le fait de considérer le signe de cette blessure comme sa vérité. La moralisation spécifique de cette scène a lieu lorsque la violence est « justifiée » comme « légitime » et même « vertueuse » alors même que son but primitif est d'assurer un impossible effet de maîtrise, d'inviolabilité et d'imperméabilité par des moyens destructeurs.

1. Donald Woods WINNICOTT, « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », *De la pédiatrie à la psychanalyse*, tr. fr. Jeannine Kalmánovitch, Payot, Paris, 1969, p. 103-125. Voir aussi :
Jeu et réalité, *l'espace potentiel*, tr. fr. Claude Mondod et Jean-Bertrand Pontalis, préface Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Gallimard, 1975.

Reconnaître la blessabilité ne garantit en aucune manière une politique de non-violence. Mais ce qui pourrait bien faire la différence, ce serait de considérer la vie précaire, et de même la blessabilité, comme une condition généralisée, plutôt que comme une manière différentielle de marquer une identité culturelle, c'est-à-dire un trait récurrent ou intemporel d'un sujet culturel, persécuté ou blessé par définition et indépendamment des circonstances historiques. En premier lieu, le « sujet » se révèle contre-productif pour toute compréhension d'une condition partagée de précarité et d'interdépendance. Ensuite, le « sujet » est réinstauré et défini par sa blessure (passée) et par sa blessabilité (présente et future)¹. Si un sujet particulier se considère par définition comme blessé ou même persécuté, alors quels que soient les actes de violence qu'il commet, ils ne peuvent passer pour le fait de « causer des blessures », puisque le sujet qui les commet est par définition empêché de faire quoi que ce soit d'autre que de souffrir de ses blessures. Il en résulte que la production du sujet à partir de son statut de « blessé » crée alors un terrain permanent de légitimation (et de déni) de ses propres actions violentes. Tout comme le sujet souverain dénie sa blessabilité, la résistante dans l'autre comme un dépositaire permanent, le sujet persécuté peut dénier ses propres actes violents, puisque aucun acte empirique ne peut réfuter la présomption *a priori* de victimisation.

S'il y a ici une occasion pour la non-violence, ce n'est pas à partir d'une reconnaissance de la blessabilité de toute personne (si vrai que cela puisse être), mais à partir d'une compréhension des possibilités de ses propres actions violentes en rapport avec les vies auxquelles on est lié, y compris celles que l'on n'a jamais ni choisies ni connues, et dont le rapport à moi précède donc les clauses du contrat. Ces autres réclament quelque chose de moi, mais quelles sont les conditions sous lesquelles je peux entendre ou répondre à ces réclamations ? Il ne suffit pas de dire, dans une veine levinassienne, que l'appel m'est adressé avant même que j'en sache quelque chose et comme un moment inaugural de mon accession à l'être. Cela peut être formellement vrai, mais cette vérité ne m'est d'aucune utilité si je ne font défaut les conditions

1. Ici comme ailleurs, je suis redevable à « *Wounded Attachments* », le chapitre 8 du livre de Wendy Brown, *States of Injury: Power and Free-*

nécessaires pour disposer de la capacité de répondre (*responsiveness*) qui me permettrait de l'appréhender au beau milieu de cette vie politique et sociale. Ces « conditions » n'incluent pas seulement mes ressources personnelles, mais aussi diverses formes et différents cadres de médiation rendant possible cette capacité à répondre. En d'autres termes, l'exigence qui m'est faite passe, le cas échéant, par des sens qui sont en partie façonnés par diverses formes de médias : l'organisation sociale du son et de la voix, de l'image et du texte, du tact et de l'odorat. Si l'exigence de l'autre à mon égard est destinée à m'atteindre, il faut bien qu'elle soit médiatisée d'une manière ou d'une autre, ce qui veut dire que notre capacité même à répondre par la non-violence (à agir contre un certain acte violent ou à renvoyer au « non-agir » face à la provocation violente) dépend des cadres par l'intermédiaire desquels le monde est donné et le domaine de l'apparaître circonscrit. L'exigence de non-violence ne m'interpelle pas seulement en tant que personne individuelle, devant décider dans un sens ou un autre. Si je prends acte de cette exigence, celle-ci me révèle moins en tant que « moi » que comme un être lié à d'autres de manière inextricable et irréversible, qui existe dans une condition généralisée de précarité et d'interdépendance, et qui est animé et façonné affectivement par ceux dont je n'ai jamais choisi les effets sur moi. L'injonction de non-violence présuppose toujours l'existence d'un champ d'être par rapport à qui la non-violence devrait être la conduite appropriée. Ce champ étant inévitablement circonscrit, la non-violence ne peut lancer son appel qu'en opérant une distinction entre ceux contre qui la violence ne devrait pas être engagée et ceux qui ne sont simplement « pas couverts » par cette injonction même.

Pour que l'injonction à la non-violence ait du sens, il est d'abord nécessaire de surmonter le présupposé de ce différentiel lui-même — un inégalitarisme schématique et non théorisé — qui opère partout dans la vie perceptuelle. Si l'on veut que l'injonction à la non-violence ne perde pas tout son sens, il faut lui adjoindre une intervention critique quant aux normes qui distinguent entre les vies qui comptent comme vivables et sujettes au deuil et celles qui ne comptent pas comme telles. C'est seulement à la condition

1. Voir plus haut chapitre 1, note 1, p. 38. (N.d.T.)

que les vies soient sujettes au deuil (prises au futur antérieur) que l'appel à la non-violence peut se soustraire à la complicité avec certaines formes d'inégalitarisme épistémique. Le désir de commettre la violence est ainsi toujours accompagné par l'angoisse de la voir se retourner contre soi, puisque tous les acteurs potentiels de la scène sont également vulnérables. Même quand cette idée découle d'un calcul portant sur les conséquences d'un acte violent, elle témoigne d'une interrelation ontologique qui est antérieure à tout calcul. La précarité n'est pas l'effet d'une certaine stratégie, mais la condition généralisée de toute stratégie quelle qu'elle soit. Une certaine manière d'appréhender l'égalité découle ainsi de cette condition invariablement partagée, une condition qu'il est difficile de toujours garder à l'esprit : la non-violence prend sa source dans le fait d'appréhender l'égalité au cœur de la précarité.

À cette fin, point n'est besoin de savoir à l'avance ce que sera « une vie », mais seulement de trouver et de soutenir les modes de représentation et d'apparence qui permettent à l'exigence de la vie de s'exprimer et d'être entendue (en ce sens, médias et survie sont liés). L'éthique est moins un calcul que quelque chose qui découle du fait d'entendre un appel (*address*), de pouvoir entendre un appel de manière tenable (*sustainable*), ce qui veut dire à un niveau global qu'il ne peut y avoir d'éthique sans une pratique soutenue de la traduction – entre des langues, mais aussi entre des formes de médias¹. La question éthique de savoir s'il faut ou non exercer la violence ne surgit qu'en rapport avec le « tu » qui figure l'objet potentiel de ma blessure. Mais s'il n'y a pas de « tu » ou si celui-ci ne peut être entendu ou vu, alors il n'y a pas de relation éthique. On peut perdre le « tu » par des postures exclusives aussi bien de souveraineté que de persécution, tout particulièrement lorsque personne ne reconnaît être impliqué dans la position de l'autre. De fait, l'un des effets de ces modes de souveraineté est précisément de « perdre le tu ».

Il semble ainsi que la non-violence requière une lutte pour le domaine de l'apparaître et des sens, interrogeant la meilleure manière d'organiser les médias pour surmonter les répartitions

1. Voir Sandra BERMAN, Michael Wood et Emily Transaktion, Princeton University Press, Princeton (dir.), *Nation, Language and the Ethics of* ton, N.J., 2005.

différentielles de la possibilité du deuil (*grievability*) et du fait de considérer une vie comme digne d'être vécue, voire comme une vie vivante. Elle consiste aussi à lutter contre des conceptions du sujet politique qui supposent que la perméabilité et la blessabilité peuvent être monopolisées à un endroit et entièrement refusées à un autre. Aucun sujet n'a le monopole de l'« être persécuté » ni du « persécuter », même quand des histoires fortement sédimementées (des formes d'itération denses composées) produisent cet effet ontologique. Si aucune affirmation (*claim*) d'imperméabilité radicale n'est en définitive acceptable comme vraie, aucune affirmation de persécutabilité radicale ne l'est non plus. Mettre en question ce cadre par lequel la blessabilité est fausement et inégalement distribuée, c'est précisément mettre en question l'un des cadres dominants qui entretiennent les guerres en cours en Irak et en Afghanistan, mais aussi au Proche-Orient. L'appel (*claim*) à la non-violence ne requiert pas seulement que certaines conditions soient remplies pour pouvoir être entendu et enregistré (il ne peut y avoir d'« appel » sans ses modes de présentation) ; il faut aussi que la colère et la rage trouvent une manière de se formuler dans cet appel de sorte à pouvoir être prises en compte par autrui. Dans ce sens, la non-violence n'est pas un état pacifique, mais un combat social et politique destiné à rendre la rage articulable et efficace – c'est un « *fuck you* » soigneusement élaboré.

En réalité, il faut se heurter à la violence pour pratiquer la non-violence (elles sont liées, et de manière tendue) ; mais, il convient de le répéter, la violence à laquelle on se heurte ne provient pas exclusivement du dehors. Ce que nous appelons agressivité et colère peut aller dans le sens d'une invalidation de l'autre ; mais si ce que nous « sommes » est précisément une précarité partagée, alors nous risquons notre propre invalidation. Cela se produit non pas parce que nous sommes des sujets séparés faisant des calculs les uns par rapport aux autres, mais parce que, préablement à tout calcul, nous sommes déjà constitués par des liens qui lient et délient de façons diverses, spécifiques et conséquentes. Ontologiquement, l'acte de faire et de défaire de tels liens est antérieur à toute question de sujet et constitue, en fait, la condition sociale et affective de la subjectivité. Il s'agit aussi d'une condition instaurant une ambivalence dynamique au cœur de la vie psychique. Dire que nous avons des « besoins »,

c'est donc dire que ce que nous « sommes » implique un combat inévitable et réitéré entre dépendance et séparation, et ne désigne pas seulement une étape de l'enfance à surmonter. Ce n'est pas seulement « son propre » combat ou le combat apparent d'« autrui », mais précisément la déhiscence qui est à la base du « nous », la condition sous laquelle nous sommes passionnellement liés ensemble : avec rage, avec désir, de manière meurtrière ou amoureuse.

Marcher sur le fil, c'est, oui, vivre ce fil, vivre l'impasse de la colère et de la peur, et trouver une façon de se conduire qui ne cherche pas tout de suite à dénouer l'angoisse propre à cette position par une décision trop hâtive. Il est évidemment sage de prendre la décision de la non-violence, mais prendre cette décision ne peut en définitive être le fond du combat en faveur de la non-violence. La décision renforce le « je » qui décide, parfois aux dépens de la relationnalité elle-même. De sorte que le problème ne porte pas tant sur la question de savoir comment le sujet devrait agir, que sur ce à quoi pourrait ressembler un refus d'agir qui dériverait de l'appréhension d'une condition généralisée de précarité ou, en d'autres termes, du caractère radicalement égalitaire de la possibilité du deuil. Même l'expression « refus d'agir » ne rend pas bien les formes de gel ou d'arrêt de l'activité qui peuvent, par exemple, constituer l'opération non violente de la grève. Il y a d'autres moyens de concevoir le blocage de ces actions réitérées qui reproduisent comme s'ils étaient évidents les effets de la guerre dans la vie quotidienne. Paralyser l'infrastructure qui permet aux armées de se reproduire est affaire de démantèlement de la machinerie militaire aussi bien que de résistance à la conscription. Quand les normes de la violence sont réitérées sans fin et sans interruption, la non-violence cherche à stopper l'itération ou à la rediriger de façon à contrarier les buts qui la motivent. Lorsque cette itération se poursuit au nom du « progrès », civilisationnel ou autre, on ferait bien de prêter l'oreille à cette remarque incisive de Benjamin : « Les révolutions ne sont peut-être rien d'autre que l'action d'êtres humains qui, à bord du train du progrès, tirent le frein d'urgence¹. »

1. Walter BENJAMIN, *Gesammelte Werke*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1960, vol. 1, p. 1232. Voir aussi ma contribution « Critique, Coercion, and

Tendre la main vers le frein d'urgence est un « acte », mais un acte qui cherche à prévenir le caractère apparemment inexorable d'une série réitérée d'actes qui se pose comme le moteur de l'histoire même. Peut-être cet « acte » a-t-il été surestimé dans sa singularité et dans son héroïsme : il fait perdre de vue le processus d'itération dans lequel doit se produire l'intervention critique et peut devenir le moyen même de produire le « sujet » aux dépens d'une ontologie sociale relationnelle. La « relationnalité » n'est évidemment pas un terme utopique, mais un cadre (le travail d'un nouveau cadre¹) pour la prise en considération de ces affects qui sont invariablement articulés dans le champ politique : peur et colère, désir et perte, amour et haine, pour n'en nommer que quelques-uns. Tout cela n'est qu'une autre manière de dire qu'il est extrêmement difficile, pour quelqu'un qui est en situation de souffrance, de demeurer sensible aux égales exigences d'autrui en matière de protection, de jouissance des conditions d'une vie vivable et sujette au deuil. Et, pourtant, ce domaine épineux est le lieu d'un combat nécessaire, un combat visant à demeurer sensible à une vicissitude de l'égalité dont l'affirmation est prodigieusement difficile, qui reste à théoriser par les défenseurs de l'égalitarisme et qui figure de manière évasive dans les dimensions affective et perceptuelle de la théorie. Dans de telles circonstances, quand le fait d'agir reproduit le sujet aux dépens d'un autre, ne pas agir est, après tout, une manière de se comporter qui permet de rompre avec le cercle fermé de la réflexivité, une manière de laisser place aux liens qui nous unissent et nous désunissent, une manière d'enregistrer et d'exiger l'égalité par l'affect. C'est même là une façon de résister, de rejeter et de rompre les cadres par lesquels la guerre est menée, encore et encore...

1. Jeu sur le mot *framework* (cadre), qui se décompose en *frame* (cadre) et *work* (travail). (N.d.T.)