

VIOLENCE D'ÉTAT, COALITIONS, SUJETS

*Un entretien de Gabriel GIRARD et Olivier NEVEUX
avec Judith BUTLER*

—
164
—

En France, vos travaux ont reçu un accueil singulier. D'une part, la traduction tardive de vos ouvrages n'a pas permis, jusqu'au milieu des années 2000, leur discussion au-delà des sphères les plus intéressées. D'autre part, (et cela semble une évidence), vos écrits ont trouvé un écho particulier dans le contexte académique et politique français. On peut dire que la référence aux « théories queer » a servi ici de point d'appui à des confrontations multiples, au sein de la recherche féministe, comme parmi certains milieux de la gauche radicale. Quel regard portez-vous, avec quelques années de recul, sur cette (ces) réception(s) « française(s) », universitaire(s) et militante(s) ?

Judith Butler : Je ne suis pas la réception de mes travaux de très près, mais j'ai l'impression qu'il y

a ceux qui s'intéressent surtout à ce que j'écris sur le genre, et ceux qui s'intéressent plutôt aux questions d'ordre philosophique. Parfois, les deux se rejoignent, mais pas toujours. Et puis il y a ceux qui tentent de réfléchir de manière plus générale aux politiques de gauche aujourd'hui, en particulier aux coalitions structurées sur une base de tensions ou d'antagonismes. Mais, au final, le type de réception ou l'existence même de cette réception ne me concerne pas : moi, ce qu'il faut que je fasse, c'est continuer de travailler. Ce qui me fait plaisir, c'est quand une chose me revient que je n'avais pas anticipée. Est-ce que cela compte comme « réception » ?

Votre premier éditeur en France, Jérôme Vidal, dans un texte éclairant sur la réception de vos

travaux en France, distingue votre approche de celle de Christine Delphy, entre autres, sur un point principal: « Christine Delphy [...] insiste sur le caractère structurel et massif du sexisme; Judith Butler insiste quant à elle sur ses ratés et ses échecs nécessaires. Ces deux perspectives induisent et reposent sur des logiques différentes voire opposées¹ ». Pourriez-vous revenir sur cette proposition? Sur ce que cette méthodologie politique implique?

JB: Je suis sûre que Jérôme Vidal pourrait argumenter, mais je ne suis pas vraiment d'accord avec son analyse. Delphy a parfaitement raison de souligner le caractère systémique et généralisé du sexisme, comme elle l'a fait pour le racisme aussi, d'ailleurs. Ce qui m'intéresse, c'est d'essayer de comprendre ce que nous entendons vraiment par « caractère systémique ». À partir de quel moment, par exemple, pouvons-nous décrire le racisme ou le sexisme comme « structurels », et de quel genre de structure s'agit-il? Il y a ceux, par exemple, qui pensent la « structure » comme un phénomène statique; par conséquent, dire que le sexisme est « structurel » revient

à dire qu'aucune réforme ne peut changer ce statut de structure. Comme nous le savons, poussée à l'extrême, cette logique pourrait amener à s'opposer à toutes les luttes ponctuelles, parce qu'elles s'attaquent à des aspects particuliers plutôt qu'au phénomène structurel en lui-même. Pour ne pas s'enliser dans un débat futile, il faut pouvoir parler de « changement structurel » et, surtout, il faut pouvoir identifier les processus dynamiques qui font évoluer la « structure » dans des contextes concrets pratiques et institutionnels. Je pense que ce dynamisme temporel fait partie intégrante de la structure elle-même, que la structure ne peut pas devenir structure sans s'instituer elle-même. Politiquement, il est important de parvenir à identifier les moyens et les mécanismes par lesquels le sexisme structurel, par exemple, se reproduit; il faut donc postuler que la structure a une certaine itérabilité et construire nos politiques en rapport avec ces moments de vulnérabilité du régime systémique.

La diffusion d'outils théoriques implique nécessairement des appropriations universitaires et politiques, au-delà de l'intention de l'auteure. Ainsi, si la France n'a pas connu d'éclosion d'un (ou de) mouvement(s) queer en tant que tel, un certain nombre de mouvements sociaux se sont approprié des éléments de la théorie queer. Il

1. Voir : <http://jeromevidal.blogspot.com/2007/07/judith-butler-en-france-trouble-dans-la.html> « Du point de vue de Judith Butler, [...] une perspective comme celle de Christine Delphy a, semble-t-il, le défaut majeur à ses yeux de présenter les relations de domination comme des relations saturées, sans failles, sans ambiguïté, et sans réversibilité, et ainsi d'ôter en théorie, mais aussi peut-être dans une certaine mesure en pratique, leur puissance d'agir aux individus [...] ».

serait sans doute abusif de parler d'une influence des théories queer, mais on peut observer une convergence de réflexions et de pratiques critiques vis-à-vis de la gauche et des pratiques militantes traditionnelles. Comment concevez-vous votre activité en regard de son influence militante? Simultanément, vous avez plusieurs fois souligné combien votre réflexion était traversée par les luttes (antiracistes, féministes) auxquelles vous aviez pris part. Votre œuvre peut-elle être définie, à cet égard, comme « organiquement » liée aux luttes, à une pratique des luttes?

—

—

JB : Je pense que cela fait sens, qu'il y ait une forme d'activisme *queer* sans que cet activisme repose sur une identité *queer*; en tout cas, à mes yeux, il ne devrait pas en être autrement. Le terme *queer*, à l'origine, permettait d'avoir une perspective critique sur certaines versions étroites des politiques d'identité. Donc, si une nouvelle identité *queer* devait naître, qui serve de base à une mobilisation politique, alors le terme *queer* aurait perdu son potentiel critique. Lorsqu'il est apparu aux États-Unis, dans le contexte de la lutte contre le SIDA, il a permis de susciter et de consolider des alliances pour s'opposer au gouvernement fédéral qui refusait de reconnaître la gravité de la maladie, la nécessité d'investir des

moyens dans la fabrication de médicaments anti-viraux, ou encore d'effectuer des campagnes d'information, notamment auprès de certains groupes non sensibilisés, sur l'importance de se protéger lors des rapports sexuels. Si vous apparteniez à cette alliance, vous souteniez ces objectifs politiques. Mais vos pratiques sexuelles et votre définition identitaire n'avaient pas d'importance. Donc, de ce point de vue, la sexualité n'entraînait pas en ligne de compte dans les politiques de sexualité, et le terme *queer* permettait de nommer ce paradoxe singulier. Mais il y avait aussi une autre version de *queer* qui visait à « sortir du sentier droit et étroit », et à construire culturellement diverses sortes de sexualités qui n'entraient pas dans les catégories existantes, et donc de mettre au jour les limites de la catégorisation sexuelle en tant que telle. Le but était non seulement de forger des alliances imprévisibles sur la base de buts politiques spécifiques, mais aussi d'être soi-même une alliance imprévisible de tendances et de désirs sexuels.

Ces dernières années, et d'une certaine manière précisément à cause de ces nouvelles formations politiques autour du SIDA, le champ d'activité de ces alliances s'est modifié et a acquis une bien plus grande complexité. Cela n'aurait donc aucun sens qu'un mouvement *queer* ne lutte pas en même temps contre

le racisme. Ces derniers temps nous avons vu beaucoup d'activistes *queer* s'engager dans les luttes pour la défense des droits des immigrés, contre les conditions de précarité globale et y associer les droits des « autochtones ». Ce qui inquiète beaucoup certaines alliances récentes à gauche, c'est la montée de la violence aux nouvelles frontières, et comment elle affecte les minorités sexuelles et raciales, surtout celles qui subissent des formes multiples de dominations sexuelles et raciales ; et cela arrive particulièrement dans le domaine des droits des immigrés, des sans-papiers, et à ceux qui n'ont pas accès à une couverture maladie, à une alimentation ou à un logement décents. J'ajouterai l'illettrisme à la liste des facteurs qui accroissent la précarité de nos jours.

Je suppose que cette évolution se reflète dans mes propres travaux ; c'est pourquoi j'ai écrit *Trouble dans le genre* à la fin des années quatre-vingt, et *Vie précaire* après le 11 septembre.

En 1996, vous concluez ainsi votre critique ferme du « conservatisme de gauche » : « Le refus de se trouver à nouveau subordonné à une unité qui caricature, déprécie et domestique la différence fonde un élan politique plus large et dynamique. Il se peut que cette résistance à l'unité porte en elle le secret d'une gauche, à l'avenir, plus

démocratique »². À ce type d'unité — dont on voit bien les dangers et encore aujourd'hui la menace — vous avez opposé la possibilité de coalition(s) sans pour autant préciser en quoi celle-ci pourrait être porteuse d'une perspective stratégique, ni ce qui avait failli, pour vous, dans la forme parti. Pourriez-vous revenir sur cette pratique ou nécessité de la coalition, sur la singularité de cette fabrication d'un rapport de forces ?

Les partis peuvent parfois reposer sur des coalitions larges ; je ne rejetterais donc pas complètement l'idée de parti. Mais ce que je remarque de manière générale, c'est que de nombreux théoriciens de gauche présument que certains types d'antagonisme limitent les possibilités de coalition. D'une certaine manière, je ne fais que reprendre dans un contexte différent la thèse importante que Laclau et Mouffe ont développée dans leur ouvrage de 1986, *Hégémonie et stratégie socialiste*. De même que le mouvement *queer* a intensifié sa mobilisation en mettant entre parenthèses les questions d'identité et d'identification (ou en les rendant très complexes), je pense que la gauche se renforcera en faisant porter sa critique sur l'État, en particu-

2. J. Butler, *Simplement culturel ?*, publié en français in *Actuel Marx*, n° 30 : « Les rapports sociaux de sexe », Paris, PUF, 2001, p. 216.

lier sur la coercition d'État, et sur le pouvoir qu'ont les institutions étatiques et non étatiques de décider qui peut être sujet de droits. Cela permet de relier les luttes anti-guerre à celles en faveur des droits des immigrés, car ces deux combats doivent identifier qui ou quoi décide de la légitimité de tel type de vie, et de la non-légitimité de tel autre. Pour cela, il faut comprendre pourquoi et comment certaines populations se retrouvent dans des conditions de précarité sévère et mettre au point des modes d'analyse et d'alliance qui nous font dépasser les concepts habituels aussi bien de multiculturalisme que de politique identitaire. Par ailleurs, pour que les alliances restent vivantes, ouvertes, et ne se dispersent pas, elles doivent être capables de faire face aux antagonismes internes et aux désaccords qui s'expriment sur des questions de valeurs et de pratiques. Selon moi, cela est possible si la gauche continue de mettre l'accent sur la violence d'État, la coercition d'État, et sur les formes différentielles de répartition de la précarité, qui affectent différents groupes de population de manière radicalement inégalitaire. Les processus par lesquels les minorités sont produites revêtent des formes très spécifiques, mais créent des conditions qui rendent des alliances possibles, surtout si les contextes existants sont déconstruits au bénéfice d'une criti-

que qui met l'accent sur les liens entre les guerres contemporaines et les modes de penser le politique qui sont aujourd'hui tenus pour acquis.

Plusieurs questions : qu'est-ce qui empêche (ou handicape ou freine), selon vous, cette attention particulière que la gauche devrait porter à l'État ?

JB : Je suis sûr qu'il existe de bonnes raisons de vouloir éviter une politique centrée sur l'État. Ces dernières années, certains modes d'exercice du pouvoir à l'œuvre dans la société civile nous ont préoccupés ; nous avons identifié certains régimes disciplinaires qui ne dépendent pas toujours de l'État (parmi lesquels je ferais figurer la pathologisation psychiatrique de l'homosexualité et de la transsexualité), contre lesquels nous avons lutté. Et nous avons bien sûr également constaté que certains mouvements politiques ne s'efforcent pas tant de fonder de « nouveaux États » que de s'opposer à la colonisation et aux violences qui en découlent. Nous devons faire la distinction entre les politiques qui prennent l'État-nation comme cadre de référence incontournable et celles qui s'efforcent de lutter contre certaines formes de violence et de régulation qui affectent les minorités de manière différentielle. Il faut bien comprendre que si nous prenons l'État-nation comme cadre de référence, nous ne pouvons

pas vraiment penser l'immigration de manière globale, car une des caractéristiques principales des réfugiés est de ne plus avoir de statut de citoyen clair ou entier où que ce soit. Il nous faudrait une perspective transnationale pour suivre les mouvements de population et comprendre les types de pressions politiques et économiques que les migrations impliquent. Par conséquent, si l'une des causes politiques qui nous préoccupent actuellement est la privation de droits dont sont victimes les immigrés au sein de l'Union européenne (qui comprend les violences et le harcèlement aux frontières et dans les diverses institutions qui visent à contrôler ces frontières), il faudrait que nous puissions penser en dehors du cadre de l'État-nation tout en faisant de l'opposition aux pratiques violentes de l'État-nation un des lieux essentiels de la résistance politique.

Vous analysez avec force les effets coercitifs du pouvoir d'État, concernant l'attribution (ou non) de droits à certains groupes (on pense ici aux lois anti-immigrés ou à l'inégalité des droits homos/hétéros). Dans le même temps, en France, la gauche continue à mobiliser la référence à l'État, à travers la défense des services publics, comme garant de certaines formes d'égalité sociale. Cette référence, dans une perspective plutôt défensive, s'inscrit dans la période

actuelle dans des logiques de résistance aux attaques ultra-libérales. Comment concevez-vous ou envisagez-vous cette complexité dans vos analyses ?

JB : À mon sens, la stratégie politique doit être double. En France, les activistes ont raison d'inventorier et de dénoncer les formes de coercition et de privation de droits dont sont victimes les immigrés, et cela fait sens de montrer que de telles pratiques d'État violent la loi nationale et les accords internationaux sur les droits de l'homme. Montrer à l'État libéral qu'il pratique la discrimination, l'hypocrisie et l'illégalité est une manière de lui faire honte. En même temps, il me semble que les politiques d'immigration requièrent de notre part une perspective transnationale, pour ne pas dire globale, sur les mouvements de population forcés et volontaires, dans lesquels il faut inclure ceux qui ont été expulsés de certains États contre leur gré, ceux qui tentent d'échapper à la misère économique, ceux qui fuient la torture et les menaces, sans oublier la famine. Une longue histoire précède les pratiques que nous constatons aux frontières (ou au niveau de la réglementation nationale ou européenne). Et, pour penser cela de manière globale, il nous faudra aborder les questions d'égalité et de justice différemment. Si la forme État nous empêche de penser cette question, alors nous ne pouvons pas voir comment celle-

ci, et particulièrement la forme de l'État-nation, reproduit l'absence d'État, or c'est là la clé de toute analyse et de toute politique. Il faut que nous soyons capables de comprendre comment, par exemple, un groupe peut fuir une juridiction d'État pour échapper à des menaces racistes et se trouver dans une autre juridiction qui pratique une forme de menace raciste différente. De même, il faut que nous soyons capables de penser la répartition différentielle de la nourriture afin de pouvoir comprendre la répartition différentielle de la famine, et analyser de quelle manière et à quel moment les États ou les organisations humanitaires « interviennent » dans le processus. Il faut que nous soyons capables de suivre la reproduction de ces inégalités dans un cadre global de manière à formuler une politique qui ait une envergure et une efficacité transnationales. En d'autres termes, aussi importantes et efficaces que puissent être les stratégies locales et nationales, il est crucial de ne pas s'arrêter de penser et de se mobiliser à la frontière de l'« État » ou même aux limites du discours sur les droits de l'homme, car ce serait non seulement mal appréhender l'objet de notre analyse et de notre résistance, mais aussi reproduire le postulat que le pouvoir d'État est le pouvoir politique.

Pour revenir à cette notion de coalition, celle-ci est-elle ponctuel-

le, à renouveler, luttes après luttes, ou a-t-elle pour projet sa pérennité? Autrement dit, comment s'inscrit-elle dans la durée, si elle s'y inscrit? En quoi se distingue-t-elle de fronts unitaires ponctuels – plus défensifs qu'offensifs, par ailleurs? Comment articule-t-elle perspective stratégique, démocratie et création de rapports de force?

JB: Il est peut-être possible de dire sans contradiction, qu'une coalition est limitée et renouvelable sans pour autant qu'elle ait une forme finie. En d'autres termes, le travail politique consiste en la recherche et la mobilisation des conditions de renouvellement. J'ai dit précédemment que les formes structurelles de sexisme sont en constant renouvellement, et que stratégiquement, il est important d'identifier ces lieux de renouvellement spécifiques. On pourrait dire la même chose des coalitions. Elles ne sont jamais figées, ce qui ne veut pas dire qu'elles doivent un jour disparaître. À la lumière d'analyses nouvelles et de défis politiques nouveaux, elles doivent se renouveler, et cela prend souvent la forme d'alliances nouvelles et différentes visant des buts spécifiques. Je pense par exemple qu'il est essentiel que les minorités religieuses et sexuelles forgent de nouvelles alliances: on ne peut pas toujours savoir quelle forme elles prendront, mais dire qu'elles sont flexibles ne revient certainement pas à dire qu'elles sont, par définition, temporaires.

Une gauche innovante s'attachera maintenant à produire une analyse nouvelle et exigeante des processus de création des minorités qui affectent la formation et l'effacement de divers groupes. Un point de convergence important pour toute alliance future est la lutte contre la répartition différentielle des formes de précarité. De même, les coalitions et les alliances doivent s'engager à combattre à la fois le racisme et l'homophobie, à la fois les politiques anti-immigration et les diverses formes de misogynie. Un mouvement fort à gauche doit construire et maintenir des alliances entre minorités religieuses et sexuelles et se concentrer sur la critique de la coercition d'État et de la violence d'État. Cette dernière critique impliquerait aussi de développer une argumentation contre les contraintes discursives qui pèsent actuellement sur la pensée politique en polarisant les positions et les intérêts des minorités.

Penser les alliances en ces termes n'est pas facile, et je ne veux pas faire croire que celles-ci sont toujours heureuses et efficaces. Je pense, au contraire, que l'antagonisme fait partie des alliances et qu'il leur permet de rester ouvertes, dynamiques et de faire leur propre critique. La question est de savoir comment gérer les antagonismes dans un contexte d'alliance, ce qui implique d'accepter le caractère temporellement ouvert et instable de cette forme sociale.

Comment pensons-nous une lutte dans laquelle les sujets sont transformés sous l'effet des buts politiques que cette lutte cherche à atteindre, et de l'action collective? Le sujet atteint-il la socialité de cette manière? Et comment pensons-nous cette transformation, qui est également un but du mouvement lui-même? Une des raisons pour lesquelles il est impossible de prendre le sujet comme base des politiques est que celui-ci est en constant devenir. Il est formé non seulement par le pouvoir et dans son interaction avec lui, mais aussi dans son rapport avec d'autres agencements subjectifs. Le sujet devient autre sous l'effet de son activité politique, ce qui signifie qu'il n'est pas un point de départ fixe, et qu'il ne revient pas non plus simplement, ou ne cherche pas toujours à revenir, à ce qu'il a été. Et si le retour à un moi antérieur était impossible? Et si nous devions tous nous transformer lorsque nous sommes confrontés à de nouveaux défis politiques? Alors le sujet qui entre dans une alliance n'est pas le même que le sujet transformé par cette alliance. La praxis politique transforme le sujet politique.

En 2007, vous déclariez écrire dans « le contre-coup d'un ethos révolutionnaire »³. La perspective ré-

3. In G. Chamayou, « Vivre sa vie. Entretien avec Judith Butler », *Contretemps*, n°18, février 2007, p. 118 : « J'écris dans le contre-coup d'un ethos révolutionnaire qui s'est avéré impraticable pour certains et qui a conduit beaucoup à des états de désespoir politique ».

volutionnaire est-elle, selon vous, désormais obsolète? Et si elle l'est, comment ne pas abandonner tout de même la question de l'émancipation? Ne lui substituer que la résistance ou la subversion (cette dernière étant comme l'écrivait récemment Daniel Bensaïd « subalterne à ce à quoi elle résiste et s'oppose »⁴)?

JB: Je ne pense pas que la révolution puisse être remplacée par la résistance et la subversion. Peut-être que rien ne peut remplacer la révolution. Si je dis que je travaille dans un contexte où l'horizon de la révolution a disparu, cela signifie que rien ne peut compenser cette perte. Il nous faut faire la différence, cependant, entre les formes de révolution qui ne peuvent plus survenir, et celles qui peuvent encore se produire historiquement. Je n'adhère pas à la vision « métaphysique » de la révolution, qui néglige la spécificité historique du processus. Et bien que j'aime beaucoup l'idée que Walter Benjamin développe dans « Thèses sur la philosophie de l'histoire », idée selon laquelle les révolutions font voler en éclats les grilles existantes de l'espace et du temps pour en introduire de nouvelles, je pense néan-

moins qu'une telle affirmation doit toujours être faite en rapport avec l'époque concernée. Si des conditions historiques spécifiques forment l'acteur révolutionnaire, ces conditions ne sont pas soudainement transcendées au moment de la révolution. Mais le passé prend un aspect différent lorsqu'il ne fait plus partie d'un récit dans lequel le capitalisme se renouvelle constamment sous une même forme. Peut-être faut-il penser la « reproduction » et le « renouvellement » de manière différente. Quand y a-t-il rupture dans un acte de reproduction? Comment les conditions historiques peuvent-elles se renouveler d'une manière qui permette finalement à la rupture d'advenir? C'est là un processus qui se déploie dans la durée, et non un moment de basculement romantique conçu comme radicalement indépendant de toute condition. S'il s'agissait de ruptures de ce genre, nous ne pourrions avoir aucune stratégie, ou plutôt toute stratégie serait vouée à l'échec.

Deux questions naissent « spontanément » de votre réponse. Tout d'abord, quel type de révolution paraîtrait encore possible ou du moins que signifie la révolution si on la réinscrit comme une possibilité? Ensuite, quelles pourraient être les pistes pour penser à nouveaux frais la « reproduction » et le « renouvellement ». Ou plus précisément... « Qu'est-ce qui pourrait constituer une rupture

4. D. Bensaïd, *Éloge de la politique profane*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 153 : « Les années 1980 furent celles du degré zéro de la stratégie. Non seulement des stratégies de domination, qui entretiennent entre elles un rapport spéculaire. La subversion est subalterne à ce à quoi elle résiste et s'oppose. Ce n'est pas la moindre faiblesse des rhétoriques stoïciennes de la résistance, en dépit de leur vertueux acharnement à ne pas céder face aux rhétoriques de la résignation à l'ordre des choses ».

dans la reproduction ? » « Comment les conditions historiques pourraient être renouvelée de telle manière qu'une rupture avec ces conditions devienne finalement possible ? »

JB: Il me semble qu'il faut qu'on envisage ce qui est l'équivalent contemporain d'une grève générale.

Vos travaux (encore, en partie, non traduits: nous ne possédons toujours pas de traduction de Bodies that matter) et l'orientation prise depuis Trouble dans le genre ont décontenancé: vos références et vos appuis théoriques brusquent les orthodoxies, notamment votre recours à la psychanalyse, plutôt suspecte dans les milieux militants gays, lesbiens, queer, ou au marxisme, à l'égard duquel celles et ceux, militant-e-s et/ou théoricien-ne-s, qui ont fait usage en France de vos travaux entretiennent, pour l'essentiel, une défiance, voire une certaine hostilité. Celui-ci est une référence bien souvent effacée ou peu active. Marx est certes peu présent directement dans vos écrits, mais vous travaillez certaines pensées marxistes, notamment celles d'Althusser. La question serait donc double et porterait, d'une part sur de que vous inspire ce non-usage du marxisme dans la mouvance activiste, et d'autre part, sur ce qui dans cette pensée — aussi vaste et flou que soit ce terme —, serait aujourd'hui à réactiver, en « chantier théorique »

et, peut-être, sur ce qui ferait obstacle à cette réactivation ?

JB: En fait, je constate souvent un regain d'intérêt pour Marx, et je pense que ce serait une erreur de ne pas tenir compte de ces aspects de la théorie marxiste qui sont devenus très importants dans la critique théorique contemporaine. Au début de mes études, j'ai vraiment passé beaucoup de temps à lire à la fois Hegel et Marx, et cela m'a amenée à étudier les auteurs de l'École de Francfort, notamment Adorno et Benjamin. Je regrette, par exemple, qu'Adorno n'ait pas, en France, la réputation que de toute évidence il mérite. J'ai également pris largement part à des débats au sein du féminisme marxiste. Je pense qu'on note vraiment un regain d'intérêt pour Marx chez de nombreux penseurs de premier plan en France, même s'ils ne sont pas toujours d'accord entre eux. Balibar par exemple a eu un impact énorme sur la pensée de gauche aux États-Unis et en Europe.

Il est vrai que je n'appartiens pas vraiment à une école et que la manière dont j'utilise la psychanalyse ne fait pas de moi une « théoricienne psychanalyste ». Je travaille avec les théories qui me sont utiles pour traiter les problèmes historiques spécifiques auxquels je m'intéresse, et je fais parfois une critique immanente de ces théories. Si on me reproche de m'y intéresser, c'est sûrement par une

espèce d'anti-intellectualisme réflexe. En fait, je pense qu'une grande partie de ma réflexion actuelle est en rapport avec des problèmes qui se posent dans une philosophie marxiste de l'histoire: la question de la performativité elle-même doit se comprendre comme issue d'une conception marxiste de la reproduction des conditions historiques. Je ne fais pas que fabriquer mon genre: je renouvelle une série de conditions et de normes qui ont fondé l'intelligibilité du genre auquel on m'identifie. Il se peut que les mécanismes et les formes de cette reproduction entraînent une crise de ce mode d'intelligibilité, ou bien produise une crise épistémique de laquelle émerge un nouvel agencement de genre. On peut y voir une interprétation particulière de la reproduction sociale de l'individu – concept essentiel qui pourrait s'inscrire dans le cadre du matérialisme étendu de Marx.

Une dernière question: sur quoi travaillez-vous actuellement? Autrement dit: quels vous semblent être les chantiers urgents des théories de l'émancipation dans la période actuelle?

JB: J'essaie de terminer deux livres cette année. Le premier, *Frames of War*, porte sur certaines des questions relatives à la précarité dont nous avons parlé ici. Le second, consacré à la philosophie juive et à la critique de la violence, et développe la thèse selon laquelle plusieurs traditions juives s'opposent à la violence arbitraire d'État, sur lesquelles les Juifs peuvent s'appuyer pour s'opposer à la violence de l'État d'Israël. J'essaie d'expliquer pourquoi, selon moi, le post-sionisme est une position politique cruciale, et j'analyse aussi les idéaux de bi-nationalisme tels qu'ils ont été formulés et reformulés à diverses époques. Ce qui m'amène aussi à réfléchir à la formation de nouveaux États et à repenser les limites et le sens du fédéralisme. Ces projets s'intéressent tous deux à la violence d'État et tentent de comprendre l'importance de penser le politique au-delà du cadre de l'État-nation. J'ai lu plusieurs auteurs, et je considère qu'il faut penser le politique « entre » les textes qu'on lit: selon moi, c'est la seule façon de garder une perspective critique. ■