

DU GENRE À LA NON-VIOLENCE, L'ÉTHIQUE DE LA RELATIONALITÉ.

Lire Judith Butler

Lorsque nous invitons Judith Butler à l'Université catholique de Louvain, en septembre 2014, ses travaux font autorité dans de nombreux domaines : celui des « études de genre » bien sûr – dont elle fut l'une des pionnières –, mais aussi celui de la philosophie sociale et politique, de la sociologie et de la théorie sociale. Philosophe engagée, elle apparaît comme l'une des principales voix de la gauche critique américaine, mais aussi comme une personnalité de premier plan sur de nombreuses questions difficiles – à commencer par la politique sécuritaire de l'Etat d'Israël, qu'elle critique au nom d'une identité juive « diasporique », valorisant l'accueil et la « non-appartenance ». Soutien du mouvement Boycotts, Divestments and Sanctions (BDS), elle est au cœur de nombreuses controverses outre-Atlantique¹. En Europe, les mouvements conservateurs en ont fait une cible privilégiée, en caricaturant ses analyses et en négligeant leur dimension proprement philosophique.

En l'invitant à Louvain, invitation qu'elle nous a fait l'honneur et la générosité d'accepter, nous avons voulu donner à cette rencontre une dimension particulière. Souligner d'abord combien cette Université était – et demeure – un lieu d'ouverture intellectuelle, située aux confins d'influences diverses : l'humanisme critique issu des Lumières, une tradition chrétienne ouverte sur le monde, des innovations multiples dans le domaine des sciences humaines au sens le plus large. Souligner aussi la rigueur et la profondeur de son travail, dont l'importance pour aborder les défis du monde contemporain est plus évidente que jamais. La philosophe américaine répondait ainsi à la double invitation qui lui avait été faite, de la part du Groupe de recherche en

¹ Boycotts, Divestments and Sanctions (BDS) est un mouvement antisioniste critique auquel Judith Butler a contribué dès sa création. Dans une interview à Truthout en 2014, réalisée par Dan Falcone, elle écrit : "Sadly the charge of antisemitism is one instrument of censoring the discussion of anti-sionism in the Jewish community". Mais elle ajoute "We must make sure that anti-semitism, state racism and islamophobia play no part in this resistance movement".

philosophie pratique *Europé* – qui organisait un séminaire doctoral sur le thème de l'éthique de la relationnalité – et de l'Institut IACCHOS de recherches en sciences sociales – qui, en partenariat avec les étudiants, avait initié cycle de conférences devant permettre à des personnalités de premier plan de transmettre aux jeunes générations leurs « visions et propositions pour un monde plus juste »². Ainsi fut-elle accueillie non seulement par les chercheurs les plus proches de ses préoccupations, mais aussi par les organisations étudiantes, qui ont souhaité réfléchir en sa présence aux enjeux cruciaux de l'Université dans le temps présent. Ce livre donne un aperçu de cette rencontre, en proposant une analyse à plusieurs voix de ses réflexions les plus récentes sur la non-violence.

La critique de la violence n'est pas nouvelle chez Judith Butler. Avec le recul, on peut même dire qu'elle habite son œuvre de part en part. Comment comprendre *Trouble dans le genre*³ sans voir que ce livre était déjà traversé par le refus d'une violence sourde, insidieuse : non seulement celle qui est véhiculée par les rapports de domination entre hommes et femmes mais celle qui oblige les femmes à se définir dans les traits d'une identité figée, à se conformer aux cadres de pouvoir qui organisent la vie sociale et nourrissent un féminisme essentialisé ? Comment ne pas voir qu'à côté d'une violence proprement sociale se met toujours en place une violence épistémique, visible à travers la production d'un certain nombre de catégories qui, par elles-mêmes, scandent l'espace des possibles, fixent une frontière entre champ et hors-champ, excluent d'emblée des possibilités de penser ? Or ce « verrouillage » analytique conduit à la disparition des ressources conceptuelles permettant de construire des alternatives pratiques : telle est, de façon ramassée, l'un des legs les plus importants de l'œuvre de la philosophe américaine. S'il y a une constante dans son travail, c'est d'avoir toujours analysé simultanément les figures d'exclusion qui marquent la vie sociale et les opérations épistémiques qui les sous-tendent⁴. Dans les deux cas, des cadres normatifs réglés par des rapports de pouvoir agissent à l'insu des acteurs et aboutissent à la perpétuation de la violence. « Défaire » ces cadres est, à l'inverse, une obligation politique et éthique.

Mais Judith Butler est aussi femme de son temps. Alors que, dans ses premiers travaux, la violence constituait l'arrière-plan de sa réflexion, l'entrée des Etats-Unis dans la période post-11

² Sur *Europé*, voir : www.uclouvain.be/europe. Pour l'Institut d'Analyse du Changement dans l'Histoire et les Sociétés Contemporaines (IACCHOS), voir : www.uclouvain.be/iacchos.

³ Butler, Judith. 2006. *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte [1990].

⁴ En ce sens, ce travail est étroitement lié à la Théorie critique, en dépit de divergences importantes avec les membres actuels de l'École de Francfort.

septembre – avec la dégradation profonde du tissu social et de la culture politique qui l’ont accompagné – l’a conduit à faire passer cette question à l’avant-plan de son travail philosophique. *Vie précaire*⁵ marque un tournant : dans ce livre comme dans ceux qui suivront, la philosophe s’attèle à penser la violence pour elle-même. C’est dans ce contexte qu’il faut comprendre son intérêt pour la non-violence et, plus spécifiquement, sa réflexion sur « l’interprétation de la non-violence ». Cette nouvelle étape n’est pas un simple moment, une inflexion conjoncturelle dans l’œuvre de la philosophe américaine. Elle en souligne la cohérence, tout en approfondissant ou en infléchissant certaines de ses dimensions.

La non-violence : projet éthique, opérateur critique, pratique corporelle

Qu’est-ce que la non-violence ? Il pourrait être tentant, face à une question aussi difficile, de proposer une réponse arrêtée une fois pour toutes. Or c’est précisément dans ce piège que Judith Butler refuse de tomber. Plus précisément encore, c’est exactement ce piège que la non-violence – comme pratique et non seulement comme théorie, comme pratique corporéisée et non seulement comme expression intellectualisée – entend dénoncer. N’oublions pas : l’un des aspects fondamentaux de la réflexion butlérienne a trait à la critique de l’ontologie. Avec la non-violence, ce travail se poursuit, s’affine, se précise.

De quoi s’agit-il en effet ? Au plan philosophique, la violence renvoie à une ontologie pétrifiée ou pétrifiante, c’est-à-dire à un processus qui entend retirer aux sujets sociaux leur historicité, leur diversité, leur part de complexité aussi, pour les ramener à des « catégories d’être », les inscrire dans des états pré-sociaux dont ils ne pourront jamais sortir. Parallèlement à l’émergence d’idéologies destructrices, en complément de la sophistication perverse avec lequel les crimes de masse sont généralement perpétrés, cette « ontologisation du social » apparaît comme une condition nécessaire à l’émergence de violences multiples. En termes simples, cela signifie que les processus destructeurs ont besoin de faire référence à des catégories figées, déliées de tout rapport aux autres et à la société, pour justifier leur marginalisation, voire leur éradication. Ce fut, de façon paradigmatique, le cas des Juifs d’Europe au XX^e siècle, expérience qui constitue l’ancrage biographique de la réflexion de Judith Butler. Mais de nombreuses expériences pourraient être relatées. Une telle approche permet d’ailleurs d’éviter de sélectionner par avance les violences légitimes et les violences illégitimes, en fonction de la gravité des actes ou du

⁵ Butler, Judith. 2005. *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, Amsterdam. Titre anglais : *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*.

nombre de victimes, mais aussi des structures politiques qui les soutiennent ou des intérêts économiques qu'elles servent.

Cette démarche permet alors d'aborder le problème de la violence dans sa globalité, y compris – ou surtout – lorsque ses expressions semblent phénoménologiquement très disparates. A chaque fois, ce sont les cadres normatifs à travers lesquels les situations violentes parviennent jusqu'à nous qu'il est possible de mettre en question. En même temps, ces cadres s'appliquent à une extraordinaire diversité de situations, de personnes ou de groupes. Ils permettent de s'intéresser autant aux violences envers les femmes ou les minorités sexuelles qu'à celles exercées à l'encontre de groupes culturels, ethniques ou religieux, sans oublier les formes multiples de discrimination qui rythment la vie sociale ordinaire. Ils visent autant les groupes armés que les acteurs dominants, autant les Etats que les groupements privés (*corporations*). Ce qui compte à chaque fois est moins l'expression particulière de telle ou telle violence – par exemple, les degrés atteints dans la destruction de l'intégrité physique ou morale – que les processus sur lesquelles cette violence s'appuie – ce que l'on pourrait appeler sa *généalogie*. « Défaire » suppose de s'attaquer aux processus qu'une telle généalogie mobilise, à commencer par cette « ontologisation du social » qui opère à l'intérieur de toutes les sociétés, en particulier les sociétés occidentales. L'expérience des minorités sexuelles fonctionne ici comme une métaphore : à travers elle, c'est une architecture générale de la vie sociale qui se met en place, dont la corporéité est le théâtre principal.

On mesure, au regard d'une telle situation, l'ampleur de la tâche qui est celle de la non-violence. Celle-ci ne consiste pas seulement à « résister à mains nues » : à travers elle se met en place une nouvelle impulsion philosophique, sous la forme d'une « éthique de la relationnalité ». Pour Butler, une telle éthique est inspirée par une lecture féministe d'Emmanuel Levinas mais aussi, plus largement, par une lecture critique des grands textes de la tradition philosophique. Son livre *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme*⁶ invite à rompre avec la violence, sous une double modalité : celle d'une ontologie pétrifiée et pétrifiante, mais aussi celle qui verrait dans la violence la seule réponse possible permettant de déjouer une telle ontologie – stratégie qui fut la marque du marxisme historique, qu'Etienne Balibar désigne sous le terme de « contreviolence »⁷. A « l'ontologisation du social », il ne s'agit pas d'opposer une dogmatique de la force, une posture virile du dépassement des contradictions, mais une nouvelle « ontologie sociale ou relationnelle ».

Cette ontologie est avant tout un défi à la pensée statique. Judith Butler demande alors à son lecteur de penser avec elle l'impossible, en se situant *au-delà* de l'identité de la nation, en

⁶ Butler, Judith. 2013. *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme*, Paris, Fayard [2012].

⁷ Balibar, Etienne. *Violence et civilité. Welles Library lectures et autres essais de théorie politique*, Paris, Galilée, 2010.

définissant l'altérité comme *interruption* de l'identité. Elle lui demande d'oser penser avec elle les fondations contingentes de la violence comme destin, mais aussi la perspective d'un universel ouvert, permettant la resignification du sujet face aux conséquences violentes du nihilisme. Sa critique du sujet est donc une critique du sujet stable, figé : un sujet qui ne parviendrait pas à s'opposer au politique, qui serait trop vulnérable pour résister à l'aliénation ; mais un sujet qui, en même temps, repousserait constamment les limites de sa fragilité, renierait les dépendances qui le font advenir à lui-même. Ses textes sont, en ce sens, un défi à toute *doxa* sur l'autonomie, la subjection et la normativité. Avec elle, ces notions sont délocalisées, arrachées aux discours politiques ambiants. Car la non-violence est tout sauf le signe de l'inaction. Elle désigne un combat social et politique ou, plus exactement, un *certain type de combat* : celui qui entend résister à la violence sous toutes ses formes, en consentant à la vulnérabilité de l'être-au-monde. Son travail met donc au défi la vulnérabilité de son lecteur face à la séduction de la belle âme, laquelle est inadéquatement traduite par Heidegger comme une destinée romantique visant « l'être pour la mort », alors qu'elle est déconstruite par la notion de non-violence chez Levinas. Celui-ci est en effet conscient du fait que la dénonciation de la violence risque elle-même de se retourner en violence et en arrogance : à ses yeux, la guerre contre la guerre perpétue la guerre en se libérant de toute mauvaise conscience...

Pour Butler, la notion de violence nécessite d'être entièrement repensée, à travers une réflexion sur la « passivité », ou sur ce que Walter Benjamin appellerait l'« interruption ». Sans cette réflexion dit Levinas, la résistance non violente est en danger de devenir un amoralisme qui superficiellement nie les symptômes de la violence. « L'état de guerre suspend la morale », écrit-il encore à l'entrée de *Totalité et infini*⁸ : la valeur de la non-violence doit être prouvée contre l'exigence de la guerre qui nous trompe sur la moralité. A partir de telles références, Butler retourne la destinée de « être pour la mort » en viabilité, en capacité à s'arracher de l'ancrage dans l'ontologie universelle de la raison à partir des ressources que sont le féminisme, le post-structuralisme, du marxisme, etc. Toutes ces étiquettes confortables sont néanmoins dissoutes à travers une stratégie de resignification des limites de la violence, tout autant que des limites de la non-violence.

Cette herméneutique est extrêmement puissante, séduisante pour certains mais très intrusive pour ceux qui restent attachés à des constructions narratives rigides. La résistance à la violence est donc un thème central de l'œuvre de Judith Butler – depuis la politique normative du genre qui inclut la violence des rôles sociaux à une époque où les subjectivités étaient politisées, jusqu'à la

⁸ Levinas, Emmanuel. 1990. *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Hague/Paris, Nijhoff/Livre de Poche, p. 24 [1961].

critique de « l'état de guerre » qui, aujourd'hui, s'immisce dans le quotidien des sociétés occidentales. Des sociétés marquées par la défiance à l'égard de « l'autre », le renforcement des inégalités ou des discriminations, mais aussi l'expulsion hors du champ de la conscience critique du problème de la légitimité d'interventions militaires sur des théâtres d'opérations « extérieurs ». Cette extériorité géographique cache un refoulé psychique : comme le montre très bien Butler dans *Ce qui fait une vie*⁹, l'époque contemporaine ne parvient plus à problématiser ces opérations qui semblent aller de soi. Elle semble ne plus avoir les ressources nécessaires pour critiquer l'existence de frontières arbitraires à l'expression du chagrin.

Mais la non-violence – et Butler insiste beaucoup là-dessus – ne se réduit pas à un pur acte de pensée. Elle est avant tout une pratique corporéisée, une mise en jeu de la corporéité du sujet face à la désincarnation des pouvoirs. Le projet philosophique qui la porte n'a de sens qu'en raison de cette spécificité pratique. Or celle-ci questionne directement la « passivité » associée généralement à la non-violence décrite en termes légaux. En réponse au pouvoir souverain de la loi qui vise à justifier la violence policière ou la violence d'Etat, la non-violence resigne la problématique de l'agir commun, en le situant dans un face-à-face corporel avec les puissances qui oppriment. En adoptant la manière dont Gandhi propose une alternative à la gouvernance violente, à travers les termes d'une « inaction concertée » qui « expose un soi incarné » capable avec les autres de solidarité dans la défiance, la philosophe américaine inscrit la non-violence dans l'histoire longue des mouvements de défense des droits civiques, tout en étant attentive à formes corporelles qu'elle parvient à prendre dans le temps présent.

Cette approche lui permet de relier Arendt et Benjamin, pour questionner l'inéluctabilité de la violence monopolisée et légitimée de l'Etat, qui entend faire de la violence un destin. Dans ce dispositif, toute critique de la violence est interprétée comme... violence. Comment l'expliquer ? Pour elle, ce détournement renvoie au fait que la non-violence interrompt la validité du contrat social de l'échange de la liberté contre la sécurité, qui se confond avec la violence légitime en place. La violence épistémique se prolonge alors par des exclusions pratiques, qui intensifient le cycle initial. « Défaire » suppose de s'attaquer à l'ensemble de ce processus. En raison même de l'originalité de la non-violence – projet éthique, opérateur critique et pratique corporelle –, une approche interdisciplinaire de ces questions est nécessaire. C'est le sens de ce livre.

⁹ Butler, Judith. 2010. *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre, le deuil*, Paris, Amsterdam. Titre anglais : *Frames of War. When Is Life Grievable?* [2009].

Principale initiatrice de cette rencontre avec Judith Butler, la philosophe Mylène Botbol-Baum propose, dans un premier texte, d'interroger l'œuvre de la philosophe américaine à partir de la question de « l'ek-stase », d'un sujet « hors de soi ».

Reliant les réflexions butlériennes à de nombreuses sources philosophiques – Lévinas, mais aussi Benjamin, Arendt et Foucault –, elle montre comment la question de la violence et de la non-violence appelle une nouvelle formation de la subjectivité, à partir d'une vulnérabilité assumée et « capacitante ». La discussion aborde la question des tensions de l'ontologie : « Il existe une tension fondamentale dans son travail entre des ontologies à déconstruire, et ses propres présuppositions ontologiques sur la question de *l'ek-stasis* du sujet, face aux normes qui rétrécissent le champ de la démocratie radicale à laquelle elle prétend, présupposant une ontologie de la non-violence qui partirait de l'affection d'appel que suscite la diversité des expériences de la violence. [...] C'est une évasion possible d'une ontologie pétrifiée vers une ontologie de la relationalité qui reste à définir. La tension survient de ce que Butler pose ce geste comme une impossibilité qu'il est de notre devoir de penser : "Chaque livre commence par la considération de sa propre impossibilité", nous dit-elle dans l'introduction de *Vers la cohabitation*¹⁰ ».

Prolongeant les réflexions de Butler émises dans la *Vie psychique du pouvoir*¹¹, Botbol-Baum insiste sur le fait que le sujet, loin d'une autonomie idéalisée, se construit dans la dépendance à autrui et au monde. Elle ajoute : « Le sujet se formerait donc paradoxalement à travers un acte de violence, qui met pourtant le sujet en situation de nécessité de trouver des voies pour renoncer à sa propre violence, afin de pouvoir ex-ister comme sujet. [...] "Car la lutte contre la violence accepte que la violence soit notre propre possibilité", insiste encore Butler ». Dans cette perspective, « la lutte contre la violence serait intrinsèque à la subjectivité humaine. Il en découle que la non-violence ne peut que devenir une possibilité éthique ». Analyser les conditions conceptuelles et pratiques d'une telle possibilité, tel est l'enjeu des contributions qui suivent.

Au plan conceptuel, Jose Errazuriz engage une discussion serrée à propos du périmètre dans lequel il importe de situer la violence. L'argument est ainsi formulé : « Nous pensons ici [...] à ce que certains discours désignent par des expressions comme violence symbolique, violences

¹⁰ Butler, Judith. 2013. *Vers la cohabitation*, op. cit.

¹¹ Butler, Judith. 2002. *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théorie*, Paris, Leo Scheer. Titre anglais : *The Psychic Life of Power*, [1997].

douces, violence émotionnelle, violence spirituelle, violence économique, etc. Nous ne voulons pas insinuer que les phénomènes dénoncés par le biais de ces pratiques discursives ne méritent pas une approche critique ni qu'ils ne constituent pas des formes d'abus ou d'injustice. Notre argument est plutôt le suivant : le choix systématique du terme violence pour décrire des formes subtiles d'abus produit une fluidification progressive de ce concept. Cette fluidification [...] risque cependant d'affecter la stabilité des conventions de l'action non violente, et d'affecter *a fortiori* la légitimité des mesures de résistance au pouvoir hégémonique. Car la fluidification du concept de violence permet à l'autorité d'avoir recours aux mêmes pratiques discursives décrites pour affirmer que l'apparente modération des actions de désobéissance dissimulent une grave violence, exigeant urgemment l'usage de la force répressive. Ainsi, un recours critique indiscriminé de la notion de violence porte atteinte à une *interprétation stabilisée de la notion de non-violence* ».

En d'autres termes, plus le périmètre de la violence est large, « fluide », plus le socle sur lequel la non-violence pourrait organiser la résistance s'amenuise. A trop mélanger ce qui relève d'une expression ouvertement violente – comme le meurtre, le viol et la torture – et ce qui n'en relève pas directement, on prend le risque de légitimer la façon dont les pouvoirs défont les normes de la non-violence au nom de la supposée violence qu'elles cachent – ou pourraient cacher. La question est essentielle car elle pose, à nouveau, la question épistémique du statut des catégories utilisées pour s'opposer pratiquement à la reproduction de la violence, dans sa globalité et sa diversité. Même si les contributions qui suivent ne partagent pas nécessairement ce périmètre, elles soulignent à leur tour l'importance d'un tel questionnement.

Au plan pratique, Anna Safuta et Ghaliya Djelloul proposent de mettre la réflexion de Judith Butler sur la violence et la non-violence à l'épreuve de la pratique. S'appuyant chacune sur des enquêtes sociologiques très fouillées, de surcroît sur des terrains peu connus du grand public – l'expérience des travailleuses domestiques migrantes en Belgique et en Pologne pour l'une, l'expérience de la condition féminine dans les espaces urbains, extra-domestiques, en Algérie pour l'autre –, elles donnent à la pensée butlérienne l'occasion de se comprendre à travers des situations, des expériences et des rapports sociaux.

Ana Safuta décrit ainsi l'objectif de son enquête : « À partir de témoignages de travailleuses domestiques migrantes et des personnes qui les emploient de manière formelle ou informelle, [...] nous interrogeons ce que signifient pour ces premières des relations de travail non violentes. [...] Le but de la contribution est de donner une dimension empirique à l'éthique de non-violence que Judith Butler appelle de ses vœux ». Elle s'attache ainsi à montrer comment les questions de

violence et de non-violence concernent non seulement l'espace public – ce à quoi l'on se réfère généralement pour aborder ces questions, Butler tout particulièrement – mais aussi l'espace privé. Un espace doublement « privé » dans ce cas : non seulement parce qu'il concerne la sphère « économique » – du grec *oiko-nomos*, la « loi de la maison » – mais aussi parce qu'il concerne l'espace domestique, la « maison » au sens strict – plus précisément encore, le « travail domestique », notion que Safuta reprend à la tradition féministe matérialiste. Qu'y voit-elle ?

Que la question du rapport entre violence et non-violence se décline au quotidien, mais pas nécessairement sous la forme « objective » que Errazuriz désignait plus haut comme une condition conceptuelle pour stabiliser les conventions de la non-violence. Ce rapport se met en scène dans l'espace d'une ambiguïté constitutive des relations d'emploi à domicile, à travers le terme de « personnalisation » : « Le dénominateur commun de toutes ces incarnations de la personnalisation est le refus de l'interchangeabilité des acteurs qui caractérise habituellement les échanges marchands (dans lesquels compte surtout ce qui est échangé, et non qui échange, comment et pourquoi), ainsi que le brouillage systématique de la distinction entre investissement affectif privé [...] et travail émotionnel rémunéré qui fait partie des exigences professionnelles [...] ». Elle ajoute : « Cependant, la personnalisation peut aussi devenir une manière de rendre l'exploitation invisible, en faisant appel au registre de la sollicitude et de l'obligation morale entre proches, sur le modèle du dévouement demandé socialement des femmes ».

Soulignant la façon dont les travailleurs éprouvent et résistent à « la violence des échanges en milieu tempéré » – pour reprendre le beau titre du film de Lucas Delvaux, dont le titre de cette communication s'inspire –, elle met en avant le potentiel critique d'une réflexion sur la non-violence à l'échelle du travail domestique : « La tendance des employeuses et travailleuses à percevoir le caractère personnalisé (ou non) de la relation de travail comme dépendant uniquement de la bonne volonté de la partie adverse, effaçant le travail émotionnel que représente une telle personnalisation, s'inscrit parfaitement dans la rhétorique néolibérale actuelle, [...] qui tend à attribuer aux seuls individus la responsabilité des conséquences et tensions nées d'inégalités sociales structurelles ».

De son côté, Ghalya Djelloul propose une réflexion sur les rapports entre violence et non-violence dans les espaces extra-domestiques algériens. « Qu'est-ce qu'une vie jugée digne d'être vécue et une mort digne d'être pleurée ? » C'est par cette interrogation, directement empruntée à Judith Butler, qu'elle démarre sa réflexion. A ses yeux en effet, « le thème de la violence est situé au cœur de la reproduction du régime patriarcal en Algérie, où l'enjeu politique du deuil se rapporte à [...] la question des normes sociales ». Mais à la manière d'Ana Safuta, qui pensait le

rapport entre violence et non-violence dans le quotidien des relations sociales, elle propose de s'intéresser « aux pratiques corporelles spécifiques d'auto-défense face à la violence rencontrée dans les espaces extra-domestiques. À travers ces exemples, elle montre comment, tout en développant des pratiques et des conventions de non-violence, des actrices sociales se constituent comme sujets [dans le champ de] la violence patriarcale ». A nouveau, c'est toute la réflexion butlerienne sur le corps, le sujet et les normes qui est convoquée ici. Comme le soulignait Mylène Botbol-Baum un peu plus haut, la question n'est pas de penser la non-violence comme une pratique figée, encore moins d'ontologiser la non-violence, mais d'en saisir les potentialités dans le retournement des normes de la violence. En d'autres termes, il ne s'agit pas de faire l'économie de la vulnérabilité – comment les femmes algériennes pourraient-elles même l'imaginer, elles qui sont littéralement insérées, physiquement et symboliquement, dans l'espace de la violence patriarcale ? Il s'agit de passer d'une vulnérabilité assujettissante à ce que Botbol-Baum nomme une « vulnérabilité capacitante », comme condition d'une éthique de la non-violence.

Or, poursuit Djelloul, il faut prendre la mesure des transformations en cours sur le terrain D'un côté, la violence contre les femmes se poursuit de façon structurelle. Elle a atteint « un degré paroxystique lors du “lynchage” de femmes qui a eu lieu dans la ville de Hassi Massoud en 2001 ». Les raisons d'une telle situation sont nombreuses, qui puisent autant dans les schémas d'organisation familiale, les systèmes symboliques et la prégnance des conventions religieuses. Mais les résistances des femmes dans l'espace extra-domestique se poursuivent, dans un contexte où « l'islamisation de l'espace public a, paradoxalement aussi, constitué une brèche dans laquelle les femmes issues de divers milieux se sont engouffrées car le port du voile leur a permis une plus grande participation sociale. Ainsi, tout en respectant le code culturel-religieux du patriarcat, elles ont ébranlé les rapports de genre en fréquentant de plus en plus les espaces publics urbains, pour gagner et affirmer leur autonomie “par rapport aux hommes de leur famille et de leur entourage et (...) contester leur pouvoir” ».

Djelloul met alors en évidence les spécificités de cette résistance au quotidien. Pratique profondément corporéisée, qui entend résister à la sexualisation permanente du corps féminin en habitant autrement les espaces extra-domestiques, cette résistance passe par la constitution de collectifs de femmes, où la violence est à la fois mise en mots et délégitimée, condition à l'émergence d'un sujet éthique et politique. Dans des termes très proches de ceux de Butler, elle écrit : « Les femmes de “Sawt Nssâ” ne cherchent pas à établir des conventions alternatives de “féminité” non violente, mais à déssexualiser leur corps en se représentant par des récits alternatifs qui humanisent leurs vécus corporels dans le cadre de leurs interactions avec des hommes en

dehors de la sphère domestique. Il me semble que cette différence revêt une grande importance pour comprendre la portée des pratiques de non-violence. Si incorporer une violence est un processus subjectif d'intériorisation [et de] légitimation et de sa propre culpabilité, rejeter cette dernière permet de se défaire en tant que sujet des normes qu'elle impose. La matrice émotionnelle de la honte se transforme en révolte. [...] Il me semble que lorsque les sujets se constituent dans cette culpabilité, les pratiques d'auto-défense développées ne défont pas les liens du patriarcat, tandis que lorsqu'ils la refusent, ils produisent de nouvelles significations de leurs vécus corporels et se constituent, en tant que sujets, en dehors du champ de la violence patriarcale ». Comme les contributeurs précédents, Djelloul s'appuie pour l'œuvre butlérienne pour repérer des pratiques critiques : la non-violence n'est pas une nouvelle ontologie, mais un ensemble de pratiques qui cherchent à retourner les normes, à défaire le cadre de la violence en inscrivant de nouvelles significations dans le tissu social.

C'est précisément à partir de cette question de la différenciation des pratiques que Butler interroge, plus largement, le cadre des relations politiques internationales. Comment se fait-il que nous soyons sensibles au chagrin des uns et insensibles aux chagrin des autres ? Se pourrait-il que la guerre soit la matérialisation de cette différence ou, plus encore, l'instrument de cette différenciation ? Se pourrait-il qu'il n'existe pas de définition universelle de « l'homme » capable de résister à la façon dont les pouvoirs cadrent sans cesse « l'humain », le « sous-humain » et « l'inhumain » ? Se pourrait-il plus largement que la violence soit le prolongement de cette division arbitraire des affects, relayée par un puissant travail de cadrage à l'heure de la communication médiatique généralisée ?

C'est à ces questions qu'est dédiée la réflexion conclusive de Matthieu de Nanteuil, qui propose de resituer « Interpreting Non-Violence » dans une généalogie de l'œuvre de la philosophe américaine, en interrogeant en particulier sa théorie de la démocratie. Dans la mesure même où l'idéal démocratique repose sur la souveraineté de la loi et la confiance faite aux institutions, les propositions de Judith Butler sur la non-violence – laquelle révèle toujours la violence de la loi et des institutions – apparaissent comme un redoutable défi. Plutôt que le dénier, ne faudrait-il pas chercher à l'éprouver, à l'habiter ? Ne serait-ce pas cela aussi la « démocratie radicale » que Butler appelle de ces vœux : la possibilité de vivre les contradictions de l'idéal démocratique jusqu'au bout ?

On découvre alors l'importance de ne pas limiter les réflexions sur la démocratie aux seuls régimes démocratiques, encore moins aux seuls démocraties libérales. Avec la non-violence, la politique est affaire d'éthique et de corporéité. Elle se joue sur les scènes les plus diverses, y

compris au sein de ces pays soumis à des régimes brutaux, où des hommes et des femmes déjouent au quotidien les normes de la violence. Comment pourrait-on en ignorer le potentiel heuristique ? Plus largement, comment faire face à cette partition de « l'humain », sinon en essayant de défaire les cadres de pouvoir qui la rendent possible ?

Le contexte : une Europe en proie à la violence... et à l'état d'urgence

Judith Butler était à Paris, lors des attentats du 13 novembre 2015. Elle a réagi dans une tribune intitulée « La liberté attaquée par l'ennemi et restreinte par l'Etat », qui est en phase avec le reste de ses travaux¹². Rappelons-nous : la philosophe s'oppose de longue date à l'enfermement culturel qui consisterait à faire le tri dans les malheurs du monde, à pleurer nos morts en déniait aux autres un droit équivalent. Si elle se dit profondément affectée par l'événement, elle n'en tire pas moins une réflexion sur la nécessité de résister à la violence sous toutes ses formes. Elle nous invite alors à repenser l'événement de la violence comme une idée culturellement corporalisée, c'est-à-dire qui imprime sa marque sur nos corps et façonne nos manières d'être *affectés*.

Dans ses différents travaux, elle rappelle également que *l'assemblée des corps* menace toujours la souveraineté du politique parce qu'elle nous rend conscients des enjeux de notre présence physique au sein de l'espace public, champ qui nous place toujours « au bord de la violence ». Elle nous oblige ainsi à ne pas poser la question de la légitimité de la violence en partant de – et en nous soumettant à – sa factualité. Avec Benjamin, elle nous invite à en repenser les cadres antagonistes, en cherchant à déjouer la réinterprétation de la non-violence en simple « violence illégitime » qu'il serait possible de réprimer. Il s'agit donc de ne pas faire dépendre la non-violence « de ceux qui usent de la violence », ceux qui nous condamnent chacun à la logique de guerre – laquelle différencie les vies défendables et celles qu'il serait légitime d'éliminer.

Pour Butler, le dilemme principal tient au fait que cette résistance exige essentiellement de refuser, non seulement l'état d'urgence, mais *l'état d'exception* qui en est l'arrière-plan philosophique. Cet état qui finira par positionner chacun comme ami ou ennemi de l'Etat, à la façon dont Hobbes avait défini l'Etat comme l'instance irréfutable du « bien » en situation de guerre généralisée, mais aussi comme l'instance de structuration et de légitimation de « l'état de guerre ». Dans ce contexte, « la critique de la guerre est interprétée comme un cri de bataille », pour avoir voulu « élargir au-delà des frontières nationales la sphère d'appartenance ». Au contraire, cette pratique d'élargissement défait la logique de guerre et, par ce biais, la légitimité de

¹² Publiée dans *Liberation* du 20 novembre 2015 : <http://www.liberation.fr/auteur/10972-judith-butler>.

la souveraineté de l'Etat. Elle est au cœur de la non-violence... mais apparaît comme insupportable au pouvoir d'Etat, qui finit par la réprimer. Il faut donc modifier le plan d'ensemble de la réflexion.

Ces considérations nous ramènent à nouveau à l'ontologie, au trouble que la non-violence instille dans nos conceptions de l'être. En mettant à nu le fait que la préservation de soi – « auto-défense » – est aussi à l'origine de la violence car elle interrompt toute possibilité d'une éthique de la relationalité, Butler ouvre à la dimension utopique de « l'autrement qu'être » – expression qu'elle reprend à Emmanuel Lévinas. Dimension qui s'inscrit dans l'articulation du passé et du futur, et permet de ne pas faire de la non-violence une cité-refuge.

Apparue dans *Vies précaires*, ce tournant de sa pensée l'éloigne des libéraux de gauche qui suspendent la critique de la violence au nom de « justes guerres » et qui, ce faisant, ne parviennent plus à problématiser l'extension continue de l'état d'exception. Ce faisant, elle nous invite à repenser les conditions d'une éthique cosmopolitique qui associe Levinas et Foucault dans le désir de maintenir la tension entre vérité et liberté. Si l'organisation de la résistance non-violente a été l'une des inventions civiques majeures du XX^e siècle, Butler – contrairement à Arendt – refuse de faire de la violence « l'autre » absolu du pouvoir, et ce faisant, de considérer que la non-violence se tiendrait à l'extérieur du pouvoir. Elle préfère fonder son approche de la non-violence sur la *coopération solidaire*, laquelle lui semble plus à même de prendre la mesure de la dimension structurelle de la violence, mais aussi de lui faire face sans céder à son emprise culturelle.

Pour Arendt en effet, seul le pouvoir peut arrêter le pouvoir. « The only way to fight a dragon is to become a dragon oneself, and doubted whether the price was worth paying »¹³. C'est précisément ce à quoi Judith Butler ne consent pas, en mettant en scène les deux fonctions du pouvoir : une fonction de prohibition qui subordonne l'individu par la loi ; une fonction de production qui forme l'individu en tant que sujet, lui donne une lisibilité sociale et conditionne « son pouvoir de résistance » aux normes illégitimes. Par-là, il s'agit de faire d'une position individuelle une position politique. La non-violence apparaît alors, avant tout, comme le refus de *consentir* à la norme de la violence afin de laisser ouverte la *possibilité* de la non-violence. Transcender la violence : cette démarche s'accompagne toujours de l'angoisse de la voir se retourner contre soi. Pour être opérante, elle suppose donc de se souvenir de la vulnérabilité de l'ensemble de ceux qui y sont soumis, afin de faire de la violence un combat social et politique destiné à retourner la rage en acte pour la paix.

¹³ Cité par Margaret Canovan, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, New York, 1992, p.167.

Mylène Botbol-Baum et Matthieu de Nanteuil

Bruxelles, novembre 2015