



Article scientifique

Article

2006

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Judith Butler, trouble dans le féminisme

Angeloff-Dulgeroff, Tania; Downs, Laura Lee; Gardey, Delphine

How to cite

ANGELOFF-DULGEROFF, Tania, DOWNS, Laura Lee, GARDEY, Delphine. Judith Butler, trouble dans le féminisme. In: Travail, genre et sociétés, 2006, vol. 15, n° 1, p. 5–25. doi: 10.3917/tgs.015.0005

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:177119>

Publication DOI: [10.3917/tgs.015.0005](https://doi.org/10.3917/tgs.015.0005)



La Découverte

Judith Butler, trouble dans le féminisme

Propos recueillis par **Tania Angeloff**, **Laura Lee Downs**, **Delphine Gardey**

DANS **TRAVAIL, GENRE ET SOCIÉTÉS** 2006/1 (N° 15), PAGES 5 À 25

ÉDITIONS **LA DÉCOUVERTE**

ISSN 1294-6303

ISBN 9782200921545

DOI 10.3917/tgs.015.0005

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2006-1-page-5.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

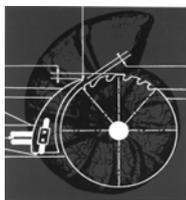
Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



PARCOURS

TROUBLE DANS LE FÉMINISME

PROPOS RECUEILLIS PAR
TANIA ANGELOFF, LAURA LEE DOWNS
ET DELPHINE GARDEY

Intervention, l'œuvre de Judith Butler, a le charme tout particulier de ces écrits qui jettent le trouble dans nos catégories ordinaires de pensée et d'action. Philosophe, théoricienne du genre, mais aussi des mouvements gays et lesbiens, Judith Butler, qui est professeure à l'Université de Berkeley en Californie, est à proprement parler inclassable sur la scène académique française. Hors cadre, et d'évidence – pour certains – dans l'excès, il semble qu'elle puisse enfin entrer en scène. En témoigne cette très officielle « intronisation » au cœur de l'institution et de la discipline philosophique française, avec cette journée consacrée à la présentation de la traduction de son livre *Gender Trouble* à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm. C'est à cette occasion que nous la rencontrons à Paris, au tout début du mois de juin 2005, pour aborder son parcours intellectuel et politique et revenir sur une série de difficultés liées à la réception en France de la théorie critique, de la pensée féministe et de son œuvre. Inadaptable, à proprement parler « intraduisible » pendant des années – comme d'autres figures majeures de la théorie critique et de la pensée féministe américaine que sont Donna Haraway ou Gayatri Chakravorty Spivak – l'œuvre de Judith Butler connaît enfin une actualité française qui dépasse les seuls cercles militants ou activistes grâce à la ténacité de la

philosophe suisse Cynthia Kraus (traductrice de *Gender Trouble*) et à l'initiative d'une très jeune maison d'éditions (les Éditions d'Amsterdam). Le catalogue de cette maison suit d'ailleurs au plus près l'actualité intellectuelle de Judith Butler avec la publication de *Pouvoir des mots. Politique du performatif*, d'un recueil de textes réfléchissant l'après-11 septembre, d'une série d'entretiens et d'autres projets à venir.

Critique de l'hétérosexualité, analyse de la production du sexe et de la façon dont les normes peuvent aussi matérialiser les corps, le travail de Judith Butler fait du sexage des corps une question politique centrale. Sa théorisation du genre comme *performance* rencontre les nouvelles technologies militantes des mouvements gays, lesbiens, *drag* et bientôt *queer* (*coming out* ; représentations subversives des corps – performances *drag* ; *die-in* ; *kiss-ins*) qui – trouvant en son œuvre le reflet théorique de leurs pratiques – font très vite d'elle une nouvelle icône.

L'apparition du mouvement *queer*, le passage de l'insulte au lieu possible d'un nouvel agir est très littéralement adéquat à ce que Judith Butler explore autour de l'inversion du stigmaté, du détournement ou retournement de l'injure. Sa réflexion sur le pouvoir des mots, dans la lignée d'Austin, ouvre l'espace à de nouvelles luttes politiques au-delà de ce qui est enfin nommé : par l'interpellation, l'adresse ou la simple puissance réalisatrice du dire. Le travail de Judith Butler élargit notre vocabulaire, notre intelligence du monde ; il propose une grammaire du contemporain, un langage inédit qui est aussi un ressort de l'agir. L'auteure n'est cependant pas hermétique à la critique, qu'elle sait entendre – comme en témoigne cet entretien – attestant d'une attention réelle aux limites du jeu sur le je et l'identité, et à la coloration parfois (par trop) libérale de la politique des subjectivités.

Tania Angeloff, Laura Lee Downs et Delphine Gardey

ORIGINE SOCIALE ET FORMATION INTELLECTUELLE

Travail, genre et sociétés : Nous souhaiterions commencer par quelques questions sur votre vie, votre trajectoire intellectuelle et politique : d'où venez-vous, votre famille, votre milieu, votre formation, vos premières rencontres avec la politique, notamment avec la politique « gay » et lesbienne, avec le féminisme ?

Judith Butler : [Silence] Ok. Je viens juste de terminer un livre intitulé *Giving an Account of Oneself* [Rendre compte de soi-même], qui porte précisément sur la difficulté de ce moment, donc vous excuserez ce blanc. C'est d'autant plus difficile vu mes problèmes avec l'identité. Je commencerais ainsi : je viens d'une famille qui descend de juifs européens. La famille de ma mère était hongroise, celle de mon père russo-polonaise ; ils ont commencé à émigrer aux États-Unis au début du vingtième siècle. La famille hongroise fut exterminée dans les camps et j'ai grandi dans un foyer où le judaïsme était important, où l'Holocauste était un repère pour comprendre la politique, l'éthique, la communauté, cette histoire. Mes parents étaient sionistes et j'ai été éduquée dans un cadre sioniste. Je m'en suis éloignée vers l'âge de 20 ans et cela provoqua de très nombreuses disputes ; pour moi la question de savoir qui appartient à la communauté, comment les communautés se forment, comment les exclusions se créent, est très complexe. En tant que juive, j'ai été sensibilisée à l'exclusion des juifs et j'ai ensuite vu dans le sionisme une autre forme d'exclusion, pas la même – je ne crois pas que le sionisme soit du nazisme ou autre idée de ce genre – mais une forme différente d'exclusion. J'ai donc abordé ces questions d'identité, de communauté, d'appartenance et d'exclusion d'abord à travers la nature problématique de mon héritage juif. Puis assez rapidement dans le cadre de la vie « gay » et lesbienne aussi. Je suis devenue très méfiante à l'égard des séparatistes. Je pense que mes parents étaient peut-être des séparatistes religieux. Ils vivaient dans une communauté ; ils voulaient que tout le monde soit comme eux ; ils avaient peur de ceux qui n'étaient pas juifs. Cela m'a paru très limité. Mais, de la même façon, lorsque je suis entrée dans le mouvement gay et lesbien, certains avaient tendance à dire : « Je ne veux parler qu'avec ceux qui sont d'accord avec moi », « Je ne veux appartenir qu'à une communauté de gens qui partagent les mêmes idées ». Je n'aimais pas cela, je m'y opposais et je continue de me battre contre cela... J'ai commencé à étudier la philosophie dans le sous-sol de la maison de mes parents parce que je cherchais à m'isoler d'eux et que j'y ai trouvé leurs livres : je me suis donc éloignée d'eux mais j'ai lu les livres que ma mère avait lus à l'université.

TGS : Qualifieriez-vous vos parents d'intellectuels ?

JB : C'est difficile à dire. Ils ne l'étaient pas vraiment. Mon père était dentiste ; ma mère était militante pour les droits civiques. Ils étaient donc cultivés mais n'étaient pas des universitaires. Ma mère avait reçu une très bonne éducation, mon père aussi, d'une autre manière, mais je ne dirais pas qu'ils étaient des intellectuels... En fait, les livres étaient abandonnés au sous-sol ; personne ne les lisait plus. Ils étaient vieux et poussiéreux. Mais je les ai sortis et je me suis donc mise à lire Spinoza, Kierkegaard et les livres qu'ils avaient dû acheter durant leurs études.

TGS : Quel âge aviez-vous alors ?

JB : J'avais quatorze ou quinze ans. Et j'ai su que je voulais devenir philosophe ; j'avais cette idée en tête.

TGS : Comment avez-vous su ?

JB : Parce que je pensais que c'était divin ; je croyais que si on lisait un philosophe, le monde devenait clair, que ça m'apporterait clarté et maîtrise, que toutes mes émotions indisciplinées seraient domptées et que je comprendrais vraiment le monde. J'ai aussi lu des textes féministes dans ma jeunesse. J'ai lu Gloria Steinem. J'ai lu Simone de Beauvoir très tôt, que j'ai beaucoup aimée. L'existentialisme m'intéressait, donc Beauvoir m'intéressait aussi. J'ai aussi lu Eldridge Cleaver et des textes des Black Panthers. J'étais un peu trop jeune pour prendre part à 1968 mais j'ai vécu la version années 1970 de 68 et ça m'a certainement marquée.

LES ANNÉES DÉCISIVES

TGS : C'est une période étrange, les années 1970 ?

JB : Oui, les années 1970 sont très étranges.

TGS : C'est une sorte de transition : on est trop jeune pour avoir fait 68 mais ce n'est pas encore Reagan et les écoles de commerce.

JB : Non, ce n'est pas encore Reagan et les écoles de commerce ! Exactement. On se demande ce qui s'est passé ! C'était vraiment étonnant. L'invasion de la Grenade, c'était aussi très étonnant...

TGS : Pourriez-vous nous en dire davantage sur votre éducation plus formelle, aux États-Unis et en Europe, et sur le rôle éventuel de certains professeurs ?

JB : Je suis finalement allée à Yale après une petite université du Vermont, afin d'étudier la philosophie européenne. Aux États-Unis, il y a souvent des tensions entre une philosophie jugée plus analytique, issue de la tradition britannique et américaine, et une

philosophie plus continentale, où l'on retrouve l'idéalisme allemand, l'école de Francfort, le structuralisme, le post-structuralisme, la phénoménologie, dans ses versions allemande et française, la psychanalyse, et enfin Foucault et diverses formes de féminisme. J'étais très continentale. J'ai étudié en Allemagne. Je suis allée à Heidelberg pour étudier l'idéalisme allemand, je suivais des cours sur Hegel ou Marx, sur la philosophie de Kant à Hegel, je me suis rendue à Francfort pour suivre un peu l'enseignement de Habermas, et c'était intéressant pour moi parce qu'au début c'était difficile : mes parents ne voulaient pas que j'aille en Allemagne.

TGS : C'était la première fois que vous quittiez les États-Unis ?

JB : J'avais déjà voyagé mais je n'avais jamais étudié hors des États-Unis. Ma grand-mère d'origine hongroise pensait que je devais aller en Allemagne parce que, selon elle, les juifs avaient toujours été en Allemagne et c'était important que j'y aille et que je fasse comme avant. Elle trouvait ça parfait ; alors que mes parents, eux, avaient très peur. Mais une fois encore, j'ai dû lutter contre cette étroitesse d'esprit. Ce n'était pas facile pour moi mais j'ai beaucoup appris et étudié, sur la vie allemande contemporaine et sur l'histoire allemande du vingtième siècle, ainsi que sur la philosophie. J'ai aussi beaucoup appris sur la politique d'immigration pendant mon séjour. En partie parce que j'ai fini par vivre avec un certain nombre de Pakistanais en exil, qui avaient appartenu au régime Bhutto et avaient été exilés sous Zia ul-Haq. Je me suis donc engagée simultanément dans des activités liées aux droits de l'homme, ce qui était essentiel pour moi et l'est toujours.

TGS : Y a-t-il un professeur qui vous ait marquée ?

JB : Oui, plusieurs. L'un était un homme nommé Maurice Natanson, un phénoménologue qui travaillait sur Husserl et avait été un étudiant d'Alfred Schutz. C'était un homme généreux. Il n'était pas toujours d'accord avec moi mais il a beaucoup apporté à mon travail. J'ai ainsi écrit une thèse sur la réception de Hegel en France, sur la question du désir et de la reconnaissance ; il n'aimait pas beaucoup Hegel mais il m'a aidée à le comprendre et il était très bon. Je dois ajouter Seyla Benhabib – qui est ma collègue, mon interlocutrice, ma..., nous avons un lien complexe – elle était aussi ma professeure, bien qu'elle n'ait que cinq ans de plus que moi. Elle m'a donné des bases importantes en philosophie sociale et politique. Je dois dire qu'entre ces deux personnes je sentais que j'avais beaucoup de chance.

ÊTRE OU DEVENIR FÉMINISTE ?

TGS : Vous définissiez-vous déjà comme une féministe à l'époque, ou pas du tout ?

JB : Oui, j'ai toujours été féministe. Toujours. Depuis très jeune. Et je pense que je suis toujours féministe. Je sais qu'on dit parfois que je suis une post-féministe mais je rejette cela ; je le rejette vraiment. J'ai toujours été féministe. En fait, quand j'étais à Yale et que j'étudiais la philosophie, je faisais partie du mouvement gay et lesbien de la ville : j'appartenais au *Women's Center*, je militais dans le mouvement gay et lesbien, mais c'était séparé de moi. Et ce n'est que lorsqu'une personne du *Women's Center* m'a suggéré de venir faire un discours et qu'à ma question : « Mais un discours sur quoi ? », elle a répondu : « Allez, amène ta philosophie », que je me suis dit : « OK, je vais faire un discours sur Beauvoir ». J'ai fait un petit discours sur Beauvoir où je l'ai comparée avec Monique Wittig et Michel Foucault. Ça ne faisait que douze pages, c'était très court. Puis je me suis dit : « C'est intéressant, je pourrais faire ça ». Je m'intéressais à ce que signifie cette idée de ne pas « être née femme mais de le devenir » et je voulais savoir si l'on devait prendre au sérieux cette notion, de devenir une femme ; je m'intéressais à ce que Wittig en avait fait – l'idée que tout le monde ne devient pas femme, que les lesbiennes ne sont pas des femmes. Je trouvais cette idée très radicale et il me semblait que Foucault permettait de penser les catégories de sexe en les contextualisant dans certaines organisations sociales de la sexualité. J'ai donc décidé de me déplacer entre ces trois textes et de voir ce que je pouvais en faire. Et je me suis mise à écrire dans le domaine féministe ou gay et lesbien ou *queer*, selon l'appellation qu'on lui donne. Mais c'était par accident, d'une certaine façon. Ma philosophie était dans une partie de ma vie et mon militantisme social et mes communautés politiques dans une autre.

TGS : En même temps il y a des liens.

JB : Oh oui, il y a des liens parce que même chez Hegel, je réfléchissais aux questions de désir et de reconnaissance ; et dans la politique gay, tout est question de désir et de reconnaissance, non ? Mais l'on opère une traduction. J'essayais de mener mes recherches selon les règles en philosophie mais les philosophes me regardaient et se demandaient : « Que cherche-t-elle vraiment ? ». Ils se méfiaient. Et mes amis militants pensaient que j'étais une sorte d'intellectuelle déconnectée. *Gender Trouble* fut ma tentative pour réunir les deux. Mais le livre eut comme conséquence étrange que les philosophes dirent : « Ah, elle fait autre chose maintenant,

ce n'est plus de la philosophie » et que mes amis militants pensèrent : « Oh, c'est une intellectuelle, je ne peux pas comprendre ». Et ça m'a fait très mal ; les deux m'ont fait mal. Mais quand Act Up et Queer Nation ont émergé au début des années 1990, *Gender Trouble* est devenu important justement pour cette raison et le livre a résonné avec une certaine forme d'action politique qui se déroulait dans la rue et qui était en quelque sorte théâtrale et performative. Le livre s'est donc mis à avoir sa propre vie et il a eu beaucoup plus de succès que tout ce que je pouvais imaginer. Je n'ai jamais cru que quiconque lirait ce texte.

TGS : *Donc vous avez cessé d'être marginale et vous êtes devenue centrale.*

JB : C'était étrange et ça l'est toujours pour moi. J'aurais dû l'écrire dans un style meilleur mais je ne pensais pas qu'il allait être lu de toute façon. Si vous ne pensez pas que vous avez un public, vous n'essayez pas de l'atteindre parce qu'il n'existe pas. Je répondais à une certaine politique qui se mettait en place mais je l'affectais aussi. C'était à double sens.

L'ENTRÉE DANS LA CARRIÈRE ACADÉMIQUE

JB : J'étais très isolée. Pendant cinq ans, je n'avais pas de poste fixe. Il fallait sans cesse que je change d'emploi. Il n'y avait aucun poste *tenure-track*, rien de permanent. J'ai enseigné à Wesleyan University, à Washington, D. C., puis Nancy Cott, dont vous connaissez sans doute les travaux (remarquables) sur le féminisme et le mariage – qui me connaissait de Yale – m'a appelée un jour alors que je pensais quitter l'université et rejoindre la National Gay and Lesbian Task Force à Washington, D. C., pour devenir lobbyiste, ou m'engager dans l'activisme politique... Je m'apprêtais à quitter l'université parce que je pensais que ça n'allait pas marcher. Et Nancy m'a dit : « Non, tu devrais aller à l'*Institute for Advanced Studies* à Princeton, où travaille Joan Scott – l'autre historienne féministe – car ils ont un programme d'une année complète consacré à la question du genre ». J'ai dit d'accord et j'ai postulé ; puis j'ai été acceptée, ce qui était incroyable. J'avais trente-trois ans environ, je n'avais pas de poste fixe et je n'en avais même jamais eu. Les personnes que j'ai rencontrées là étaient Donna Haraway, Evelyn Fox Keller, Carol Smith-Rosenberg, Rayna Rapp... Toutes se trouvaient là et c'était un séminaire passionnant. Donna m'a prise par la peau du cou et m'a dit que je devais réfléchir plus attentivement sur la question de l'anthropologie. Je me suis dit « Mon Dieu ! », et je me suis mise à lire dans ce domaine. Rayna Rapp m'a appris à me comporter comme une personne convenable pour que je ne me contente pas de batailler avec les gens mais que

¹ Judith Butler and Joan W. Scott, (ed.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York-London, 1992.

je sache avoir une vraie discussion. Joan a vraiment travaillé avec moi et moi avec elle et ce fut une collaboration extraordinaire qui nous a conduites à écrire *Feminists Theorize the Political*¹. Ça a tout changé : j'avais soudain un auditoire très intensément impliqué dans toutes ces questions. J'ai écrit le livre *Gender Trouble* au cours de cette année à Princeton et il a certainement bénéficié de tous les autres travaux qui étaient menés à l'époque.

TGS : C'était à la fin des années 1980 ?

JB : Oui, en 1988-1989.

TGS : Et, détail important, il s'agissait d'un espace intellectuel pluridisciplinaire. Cette pluridisciplinarité constitue d'ailleurs un des signes distinctifs de la théorie féministe... Comment qualifieriez-vous votre discipline aujourd'hui au croisement de plusieurs disciplines dans votre travail ? C'est sans doute une question très « franco-française »...

JB : C'est une question difficile. Je dirais que j'ai été formée comme philosophe, dans une certaine tradition : je pose donc certaines questions et ma réflexion procède d'une certaine manière, et je pense que cela demeure vrai. J'ai tendance à poser des questions qui ont une dimension philosophique. Mais si vous soulevez des problématiques liées au genre, ou même, je dirais qu'il en va de même concernant la race ou la classe, vous pouvez poser les questions philosophiquement mais vous ne pouvez pas vous contenter d'y répondre dans le cadre de la philosophie. Pour comprendre le genre, il faut comprendre la parenté, la reproduction, le travail, les différences géopolitiques entre les organisations du genre, l'anthropologie, connaître des éléments de psychologie ou de psychanalyse ; même si c'est pour s'y opposer, il faut s'y confronter d'une manière ou d'une autre. Il faut posséder des connaissances en biologie ; cela fut très difficile pour moi, mais j'ai certainement appris de plus en plus avec le temps. Les travaux d'Anne Fausto-Sterling sont devenus très importants pour moi. Il faut apprendre des éléments de linguistique, de grammaire ; les *performance studies* ont aussi joué un rôle très fructueux parce qu'elles réfléchissent sur la performance sociale, pas simplement sur scène ou comme phénomène théâtral, mais comme moyen de créer de l'espace et du temps social. La géographie aussi est intéressante. J'ai l'impression d'être très démunie dans ce domaine, de ne pas penser la question de l'espace aussi bien que je le devrais. Je pense le temps, la fabrication du genre dans le temps, mais la question de l'espace m'est plus difficile et c'est quelque chose que je dois travailler. Mais pour aborder le problème du genre – le comprendre, en rendre compte, comprendre son contexte, ses possibilités –, il est nécessaire de travailler dans un

cadre pluridisciplinaire sans quoi on ne voit les choses que sous un angle alors que le sujet requiert une pluralité de perspectives.

TGS : Diriez-vous que c'est l'une des raisons pour lesquelles la France a été si longue à reconnaître votre travail, parce que vous traversez tellement de disciplines ? Nous avons souri à la lecture de votre commentaire dans la nouvelle introduction à Gender Trouble [de 1999], sur l'impact que le livre aura en France « si cela finit par se faire ». Un délai de quinze ans, c'est pas mal, non ?

JB : C'est la seizième langue !

TGS : À l'université, en France, il est très difficile de faire entrer ce qu'on appelle les studies, c'est-à-dire les études culturelles, les études post-coloniales, les études de genre, etc. Les disciplines sont encore très importantes parce que l'institution est très conservatrice, elle pense toujours en termes de disciplines ; peut-être est-ce un signe du fait que nous avons encore une manière très positiviste de définir les sciences humaines en France...

FÉMINISME, THÉORIE CRITIQUE ET POST-STRUCTURALISME (FRANCE-USA)

JB : Je proposerai plusieurs interprétations. Je pense d'abord que ce qu'on appelle la *French theory* aux États-Unis a été dérangeant pour beaucoup d'intellectuels français. Dans mes livres, par exemple, il m'est possible d'utiliser Wittig, Foucault, de parler de psychanalyse, de Lacan ; je peux recourir à différentes parties de ces théories en fonction de ce que je veux faire. Mais quelqu'un qui travaille strictement dans le cadre de l'université française peut m'objecter : « Non, soit vous êtes foucauldienne et vous travaillez ainsi, soit vous êtes lacanienne et vous faites comme ça, soit vous êtes bourdieusienne ou féministe radicale, et ce sont des positions distinctes ». Très souvent ces auteurs eux-mêmes ne se parlaient pas : ils s'attaquaient ou prétendaient que les autres n'existaient pas. Même chez Bourdieu, lorsqu'on examine sa pratique des citations, on voit qu'il ne parvient pas à citer des chercheurs qui travaillaient exactement sur les mêmes questions que lui. Je sais donc qu'en France les différences entre toutes ces positions sont très grandes et que l'on appartient à l'une ou à l'autre. Mais je n'ai pas, moi, cette fidélité ; pour moi, le paradigme post-structuraliste offre un moyen de critiquer la politique de l'identité aux États-Unis. Mon contexte politique est donc américain. Je me suis trouvée face à un problème : des féministes supposaient que le genre et la sexualité ne pouvaient être compris qu'en termes de matrice hétérosexuelle. Il me fallait critiquer cela. Je voyais des personnes impliquées dans la politique de l'identité qui dévelop-

paient des théories proclamant que seuls ceux qui avaient telle ou telle identité pouvaient parler sur tel ou tel sujet. Je n'aimais pas cela. Je voulais savoir comment se formait la politique de l'identité. Je voulais savoir comment penser l'identité en termes complexes. S'il n'existait pas d'unité, si l'on ne pouvait pas dire que toutes les femmes étaient pareilles, je voulais savoir si l'on pouvait encore avoir des formes de solidarité, d'alliance et d'activisme politique, en l'absence d'une notion unique, ancrée, unifiée de « femme ».

Voilà quels étaient mes problèmes politiques qui doivent être compris comme des problèmes américains au sens strict, mais aussi en relation avec d'autres problèmes traduits culturellement dans un autre contexte que le contexte américain. Je pense donc que de nombreux intellectuels français ont été offensés par cet usage et que le fait que ça ait été compris peu ou prou comme *queer* ou lesbien a créé des difficultés. Je me souviens que très tôt – je ne sais pas si je devrais le dire mais je vais le faire – Roudinesco a dit que j'étais une « féministe idéologique » et que j'étais « identitaire », c'est drôle n'est-ce pas ? Je suis identitaire enfin ! Qui l'eût cru ? Et pourquoi suis-je identitaire ? Parce que je parle de ces sujets lesbiens, gays, féministes. Je ne suis pas identitaire par la structure de ma pensée, « en tant que lesbienne je crois ceci... ». Ce n'est pas ce que je fais. J'essaie d'ouvrir la catégorie, de comprendre de quoi il s'agit, comment c'est compliqué par l'hétérosexualité, etc. Mais je pense qu'il y avait juste une crainte que ce ne soit qu'identitaire, idéologique, une sorte de polémique et non une réflexion rigoureuse qui identifierait un point de vue. Il aurait fallu que je sois foucauldienne et que j'argumente comme une disciple de Foucault. Et tout aurait été plus simple. Je pense aussi qu'une fois que j'ai été attaquée, je suis devenue reconnaissable. Agacinski, dans *Le Monde*, a dit (au moment des débats sur le PACS et la parité) que si l'on adoptait le PACS, les gays et lesbiennes adopteraient des enfants ou en auraient grâce à la reproduction assistée et que cette homoparentalité conduirait à un futur monstrueux, vanté par la féministe américaine Judith Butler, qui pense que le genre est construit, que nous irons simplement fabriquer des bébés ou les reproduire grâce aux technologies, et que ce sera la fin de la différence sexuelle, des fondations de l'être humain, de l'identité française, et tout et tout. Donc finalement, si je suis entrée dans le débat français, c'est vraiment grâce à Sylviane Agacinski !

TGS : *C'est incroyable ! C'est assez ironique.*

JB : Mais je pense que c'est vrai ; et puis, bien sûr, il y a eu les débats avec Didier Eribon, Éric Fassin, Michel Feher et Françoise Gaspard, et ces débats sur le PACS et la parité ont mis la question de l'ordre symbolique au premier plan de la politique culturelle. Michel Feher, philosophe et éditeur, a été l'un des premiers à m'inviter en France ; il m'a beaucoup aidée à comprendre les

débats français qui me donnent d'excellents sujets de réflexion depuis plusieurs années maintenant... La différence des sexes, la question de savoir si l'on a besoin d'une mère et d'un père pour former une famille, pour qu'un enfant grandisse sans psychose. Françoise Héritier aussi était très soucieuse de l'ordre symbolique et ces débats ont mis en lumière les questions sur lesquelles je travaillais. Michel Tort aussi : je crois qu'il a découvert mon travail très tôt. Il a été le premier, il me semble, à m'inviter ici. C'est donc quand ces questions de politique sexuelle sont devenues importantes en France que j'ai été citée et aussi attaquée. Il est alors devenu un petit peu plus nécessaire de savoir qui j'étais. Catherine Malabou, une philosophe, a écrit la préface de *The Psychic Life of Power*, le premier de mes livres à paraître en France, aux Éditions Léo Scheer. Et elle m'a prise au sérieux, en tant que philosophe. De même pour Étienne Balibar. Et ça a pris peu à peu. Éric Fassin et les Éditions Amsterdam ont beaucoup aidé – c'est une petite entreprise formidable, ils essaient de créer de nouvelles connexions et j'ai été heureuse de les aider. Mais ensuite, Fayard a déclaré que *Gender Trouble* était « inassimilable », comme si c'était un écrit dangereux ! Et je pense qu'il y a de cela, la peur que l'identité française soit contaminée par l'extérieur. Je comprends évidemment que certains intellectuels français s'inquiètent d'une américanisation de la vie française et ce n'est pas ce que je défends. Je ne veux pas être un équivalent universitaire de McDonald, ce serait terrible pour moi – une idée vraiment horrible !... D'un autre côté, préserver les frontières françaises de tout corps étranger, un mot qui revient souvent : la *queer theory*, un corps étranger, oui et alors ? Que veut-on faire de l'étranger ? S'informer à son sujet où le maintenir à l'écart ?

UNIVERSALISME, COMMUNAUTARISME ET IDENTITÉ : LE VOILE ET SES MALENTENDUS

TGS : Pourriez-vous revenir brièvement sur la question de la politique identitaire ? En France, ce qui est généralement invoqué c'est l'inquiétude envers le « communautarisme ». La structure politique de la République est fondée sur l'idée que, d'une certaine façon, il existe une connexion directe entre l'État et chaque individu. Cela vise à éliminer certains corps intermédiaires. Le débat sur le voile en France s'inscrit sans doute dans ce contexte. On a vu dans le voile un signe communautaire et religieux et l'État a adopté une loi interdisant le port de signes religieux ostensibles à l'école. Beaucoup de féministes françaises adhèrent à ce républicanisme et se sont prononcées en faveur de cette loi. Comment dénouer les malentendus à propos de la politique de l'identité et de cette identification des États-Unis à l'identitarisme ?

JB : Vous soulevez tant de questions à la fois ! Laissez-moi commencer autrement. L'une des choses qui me frappent à propos du républicanisme français, c'est que les notions d'universalité qu'il incarne sont spécifiquement françaises, c'est donc la culture française qui devient synonyme d'universalité. Cela pose bien sûr problème. C'est une chose de dire que la culture française repose sur des principes universels et que les Français ont une position privilégiée pour énoncer ces principes ; c'en est une autre de comprendre que cette version de l'universalité est culturellement circonscrite, qu'elle est provisoire, qu'elle appartient à une culture nationale particulière et qu'il existe des notions concurrentes de l'universalité qui ne correspondent pas à la version française. Si l'on accepte l'idée qu'il existe des notions concurrentes de l'universalité, alors il me semble qu'il faut développer des modes de traduction culturelle entre ces types d'universalités ; et si l'on veut parvenir à une sorte de concept universel, par exemple les droits de l'homme, on ne peut se contenter de les formuler dans une partie du monde occidental dominant et de les exporter. Il faut réussir à comprendre, à travers des actes d'échange culturel très complexes, de traduction, de contact, ce qui marche universellement ou ce que pourrait être une universalité qui ne serait pas impérialiste, qui ne serait pas imposée par la coercition. Si l'on accepte l'idée que l'universalisme français est culturellement spécifique, alors le fait qu'il existe des formes culturellement spécifiques de communautés en France signifie simplement que c'est un pays hétérogène. Ça ne signifie rien de plus et la question n'est pas que l'universalité serait représentée par l'État français et les spécificités culturelles par ces diverses communautés. L'universalité représentée par l'État français est elle-même culturellement spécifique. À partir de là, il me semble que le cadre de la réflexion doit changer, de sorte que lorsque l'on s'interroge sur qui nous sommes en tant que Français, ou qui sont les Français, qui sont les Européens, on doit se demander comment penser la différenciation interne, comment réfléchir à qui est exclu et qui est inclus, quels sont les principes d'exclusion, quels sont les principes d'inclusion et à quoi pourrait ressembler une universalité qui tiendrait véritablement compte des populations existantes en France. Cela veut aussi dire que toute formulation de l'universalité sera ancrée dans des communautés et des pratiques culturellement spécifiques.

Je crois donc que, pour moi, l'affirmation orgueilleuse que le républicanisme est une forme d'universalisme pur, ou que la relation entre l'État et l'individu n'est pas médiatisée par l'identité culturelle, doit être critiquée. Je ne dis pas cela pour liquider l'universalité. Je pense aussi que l'universalité est une notion terriblement importante, mais je ne pense pas qu'une universalité qui serait indifférente ou même hostile à la culture soit véritable. Je

pense que l'universalité est toujours culturellement spécifique ; je pense que son hostilité ou son indifférence est toujours un projet culturellement très spécifique. Je serais donc en désaccord sur ce point. Partant de là, à l'intérieur du féminisme, par exemple, il me semble qu'il est important de parler de la catégorie des femmes. Nous avons besoin de connaître les femmes ; nous avons besoin de comprendre qui appartient à la catégorie des femmes et qui n'y appartient pas ; comment la catégorie est formée ; ce qui se passe quand quelqu'un entre dans la catégorie ou en sort ; pourquoi elle est utilisée pour décrire certains types de formations culturelles et pas d'autres. La question du genre devient ainsi un thème, une problématique, une catégorie, une institution, quelque chose qui est socialement situé, et pas nécessairement un simple attribut de mon identité. Et l'on peut d'ailleurs se poser la question suivante – une question très intéressante : historiquement, comment en est-on arrivé à penser le genre comme un attribut de l'identité (c'est très curieux) ? Mais on se pose une question historique sur la manière dont a émergé cette configuration politique particulière, qui fait que je pense que j'ai un genre, que je parle d'un point de vue genré. On doit alors se poser certaines questions pertinentes, et ce sont des questions féministes. Comment le genre est-il devenu une identité ? Comment a-t-il été identifié à un point de vue ? Comment en est-il venu à être compris comme un fondement de la politique ? Ce sont des questions que je pose ; ce sont des questions critiques touchant à la politique de l'identité. On peut voir que la formation de la politique de l'identité est intéressante mais elle est conditionnée historiquement ; c'est très curieux ; elle n'a pas de nécessité universelle ; elle apparaît dans certaines conditions ; et je pense même qu'elle est apparue dans un contexte post-marxiste, lorsque de nombreuses féministes désespéraient de pouvoir rendre compte plus systématiquement de la place du genre dans les systèmes... dans le marché du travail, la division sexuelle du travail, à travers les idées de parenté et autres. Je pense que l'on peut écrire l'histoire du féminisme marxiste et la manière dont il s'est désagrégé, notamment à la lumière de la fin du mouvement des droits civiques aux États-Unis, puis de l'émergence de la politique de l'identité dans le sillage de ces entreprises plus radicales. Je ne pense donc pas être identitaire parce que je m'intéresse à l'émergence de tout cela ou à la logique de ces problématiques. Je pense justement ne pas être identitaire. Je crois que je suis critique.

DROITS, LIBERTARISME, LIBÉRALISME ?

TGS : Pouvons-nous évoquer les difficultés que pose la multiplication des revendications liées à la multiplication des sujets collectifs (revendiquant au nom de leur subjectivité) ? Avec la politique de l'identité comme politique des subjectivités, il est souvent question d'obtenir des droits et on peut se trouver dans des situations de conflictualité de droits ou de fragmentation des droits. Les propositions de Marcela Iacub sont de ce point de vue éclairantes : certains diraient qu'elle promeut une société libertaire ; d'autres pourraient dire qu'il s'agit d'une apologie du libéralisme le plus dur. Elle opère également une réduction du social au droit où le juriste devient un démiurge : en créant le droit, il croit créer le social ; il peut par ailleurs faire de l'ingénierie sociale en faisant du droit ; finalement, on nous propose une société où la régulation politique doit être le fait du juriste, est-ce une dérive qui vous angoisse ?

JB : C'est une angoisse que je partage. Vous avez une thèse très intéressante, qui est que, pour Marcela Iacub, la loi devient la seule sphère de normativité et que cet effort pour garantir des droits ne s'occupe pas du conflit entre ces droits et restreint aussi notre pensée de la normativité et du pouvoir. J'ai donné un entretien à *Vacarme* il y a déjà quelque temps où j'essayais d'expliquer ma différence. Il me semble, c'est ainsi que je comprends Marcela Iacub – je l'ai vue à la télévision l'autre soir, c'était intéressant –, qu'elle travaille dans un cadre libéral : la liberté de passer un contrat. Elle part donc du principe que la personne, le sujet, est par définition libre d'entrer dans un contrat et que l'État n'a pas à nous empêcher de passer ces contrats parce que nous sommes des créatures du marché. Nous sommes faits pour échanger et pour troquer ; faire des contrats est notre droit ontologique mais aussi notre disposition ontologique. Elle ne le dit pas comme cela mais je le comprends très clairement comme une ontologie libérale de l'individualisme, un individualisme libre, un individualisme possessif. Le problème qu'elle me pose est qu'elle pense le désir comme la simple expression de cette liberté, ce qui est une merveilleuse plaisanterie. Le monde serait très simple et merveilleux si c'était vrai. Mais beaucoup, beaucoup de mes amis français pensent aussi que le désir est une sorte d'expression particulièrement importante du choix et de la liberté. Et très souvent les débats sur la prostitution dans ce pays, à ce qu'il me semble, notamment chez les féministes, tournent autour de cette question, de savoir si la sexualité devrait être un objet de troc et d'échange parce que, en tout cas pour certaines féministes, la sexualité est l'expression d'une forme de liberté qui ne devrait pas être assimilée au marché. Dans ce cas, il y a un clivage entre la liberté et les relations de marché et ces féministes sont en désaccord, par exemple, avec Marcela, parce que sa position revient à produire une notion de

liberté qui est la liberté d'échanger son corps selon le modèle du contrat. Mais les deux positions présupposent que d'une manière ou d'une autre, notre désir exprime notre liberté. Pouah !

Maintenant, si l'on fait intervenir les normes : selon moi, la sexualité est formée de manière très complexe, il existe bien sûr des histoires individuelles que je prends très au sérieux ; je pense qu'elles structurent la sexualité ; elles ne la déterminent pas nécessairement mais elles la structurent selon certains schémas. Il faut comprendre ces histoires individuelles comme des lieux où les normes sociales et culturelles entrent dans la formation du sujet. Selon moi, la question de la relation à l'homosexualité, à l'hétérosexualité, peut être abordée à un très jeune âge, elle n'en est pas moins abordée à travers des normes culturelles qui ont une histoire et qui ont un effet sur nous au niveau de la formation du sujet. Nous ne nous contentons pas de les contempler, de considérer la bisexualité, l'homosexualité, l'hétérosexualité, nous ne regardons pas la monogamie, la non monogamie, comme des choix du marché – lequel serai-je, lequel vais-je essayer. Le désir est formé, à ce qu'il me semble, en amont du choix et il se forme par l'impact des normes culturelles et sociales et de nos propres négociations psychiques avec ces normes culturelles et sociales que nous n'avons jamais choisies. Je pense que chacun doit choisir comment il/elle veut vivre sa sexualité, bien ; nous faisons tous/toutes des choix sur l'organisation de nos vies sexuelles. Mais je ne pense pas que cela veuille dire que nous choisissons notre désir ni que notre désir soit l'emblème particulier de notre choix.

Le problème avec le modèle libertarial – il y en a plusieurs et vous en avez cité quelques-uns – est qu'il échoue à théoriser la formation du désir et même la formation du choix au sein d'un monde culturel et social constitué de normes préexistantes. Il fait comme si nous venions tout juste de naître au monde et comme si nous entrions dans la société par le contrat. C'est comme le *Second Traité* de John Locke : « Je suis autosuffisant jusqu'à ce que je décide d'entrer en relation sociale avec vous ». Eh bien, cela n'est pas vrai ; aucun de nous n'est autosuffisant. Nous sommes nés dans un monde social sans lequel nous mourons ; nous avons besoin d'attention ; nous sommes nés dans des structures sociales que nous ne choisissons jamais mais qui deviennent essentielles à notre formation et nous prenons des décisions complexes en fonction de cela. Voilà donc une série de problèmes que me pose ce modèle. Je comprends pourquoi Iacub veut s'opposer à Catharine McKinnon et aux lois sur le harcèlement sexuel qui sont extrêmement rigides mais il me semble que, sans penser le pouvoir, elle ne peut pas comprendre comment la relation de pouvoir entre un employeur et un employé, un-e professeur-e et un-e étudiant-e produit une situation asymétrique si bien que nous ne pouvons pas nous

contenter d'utiliser le modèle du marché et du contrat lorsque nous nous trouvons dans une hiérarchie de pouvoir asymétrique. Je pense que McKinnon va trop loin ; je pense qu'elle est trop rigide. Elle affirme que la hiérarchie préempte la possibilité de tout choix. Je pense que c'est exagéré ; je pense que nous faisons des choix difficiles au sein de hiérarchies de pouvoir. Pour moi, la structure hiérarchique n'est pas absolument déterminante comme elle l'est pour McKinnon. Elle dira que toute relation entre professeur-e et étudiant-e est une exploitation ; je ne pense pas que cela soit vrai. Existe-t-il plus de risques d'exploitation dans les relations entre professeur-e-s et étudiant-e-s ? Oui. Cette exploitation accrue est-elle le produit de la hiérarchie ? Oui. Cela rend-il toute relation impossible ? Non. Cela veut juste dire que c'est difficile là. Voilà ma position. Mais Marcela Iacub, elle, semble rejeter entièrement la question de la hiérarchie. Cela n'a pas de sens.

TGS : Comme si nous étions coincées entre des définitions anthropologiques ou psychanalytiques très rigides et des propositions n'envisageant le social et le politique que du point de vue du contrat ou de la liberté. C'est comme si on se trouvait incapables d'élaborer des espaces qui pourraient être définis comme des espaces de bien commun, des biens communs révisables, fragiles, appuyés non sur des absolus mais sur des valeurs qui seraient définies localement et seraient renégociables...

JB : C'est très intéressant. Parce que si on prend la notion de procréation assistée, on s'aperçoit clairement que la vision psychanalytique, anthropologique rigide et la peur du modèle du libre marché travaillent ensemble. Ainsi, Agacinski s'est opposée à l'homoparentalité et elle ne pouvait l'imaginer que comme une procréation assistée, d'une part, et d'autre part, elle la concevait comme l'achat de biens ou la fabrication d'une nouvelle marchandise. Et son inquiétude que la reproduction devienne un pur phénomène de marché était renforcée par son adhésion à l'ordre symbolique, nécessaire pour garantir la notion de l'humain et la parentalité hétérosexuelle. Elle joue donc sur ces deux arguments de manière très intéressante. Quant à l'idée du bien commun, j'aime votre manière de la formuler. En règle générale, je pense que les gens croient au bien commun, sont favorables au commun plutôt qu'aux marges. Et cela m'inquiète. Mais dans votre formulation, il est révisable et fragile et je pense qu'il doit y avoir des discussions sur les normes et les valeurs qui permettraient peut-être de mieux comprendre ce qui est en jeu. Pour ce qui est de la procréation assistée, par exemple, il est important de comprendre que cela existe depuis déjà longtemps pour les hétérosexuels. Les couples hétérosexuels, qui sont mariés, y ont recours constamment parce qu'ils veulent un enfant. Bien sûr, on a ces exemples angoissants où les parents essaient de déterminer la sorte d'enfant qu'ils

veulent et où l'on a l'impression qu'il s'agit d'une forme d'ingénierie génétique et c'est très perturbant. Mais la plupart du temps, c'est une simple question d'assistance. C'est un outil qui aidera deux personnes ou une famille à réaliser leur vœu. La pornographie peut avoir ce rôle pour un couple hétérosexuel qui n'arrive pas à avoir de relations sexuelles sans cela : c'est une forme d'assistance. Penser à une troisième personne quand on fait l'amour pour que ça marche : c'est de l'assistance. La copulation est très fragile. La copulation hétérosexuelle n'a jamais été particulièrement autosuffisante ; elle a toujours besoin d'un peu d'assistance, vous savez, des jouets sexuels, de la lingerie, qui sait. L'idée qu'il puisse y avoir, comme c'est le cas, des adjuvants à la reproduction n'est pas une raison de crier au fascisme ou d'annoncer un nouveau fascisme ou le règne de la terreur technologique. Je ne le pense pas. Et même la procréation assistée – des hommes qui ont une concentration de sperme trop faible, ou deux femmes lesbiennes ; l'homme se masturbe dans une petite fiole, puis on prend la seringue et on l'introduit dans la femme – n'est rien de très fabuleux en règle générale, il n'y a là aucune avancée technologique effrayante. Ce sont deux petits objets en plastique ; il y a de la semence qui passe de l'un à l'autre et finit là au lieu d'y entrer directement. Je veux dire, enfin, est-ce la mort ? Doit-on en déduire que c'est la loi du marché ?

TGS : Ne retrouvons-nous pas là cette vieille tradition qui exclut la famille des valeurs du marché ? On le voit bien dans l'analyse de la classe ouvrière de Manchester chez Engels, où il parle des femmes qui sont dans les filatures, des hommes qui gardent les enfants et du marché qui a envahi la famille ; les capitalistes achètent les femmes pour qu'elles travaillent dans les filatures et la famille a été envahie par le règne de l'argent. N'avons-nous donc pas affaire à la version de la même peur au XX^e siècle ? Nous aimons le capitalisme mais il ne doit pas toucher la famille, la famille doit demeurer un rempart contre lui.

JB : Il existe des moyens de régulation de la procréation assistée : aux Pays-Bas, par exemple, personne ne peut en tirer profit. Et c'est le genre de raisonnement qui pourrait être discuté dans le cadre de la notion de bien commun. Dit autrement, c'est peut-être justement là que la politique doit intervenir ; pour séparer plus rigoureusement une certaine forme d'assistance qui est compréhensible d'un profit marchand qui n'est pas acceptable.

UN FRENCH FEMINISM SANS MATÉRIALISTES ?

TGS : Pourrions-nous revenir à la question de la réception – passée, présente et future – de votre travail en France ? À l'évidence, de nombreuses raisons expliquent cette non-réception. Il y a des raisons

politiques, l'universalisme républicain et la méfiance à l'égard de la politique de l'identité; des raisons universitaires, l'importance des divisions entre les disciplines, le refus des cultural studies, du post-structuralisme, etc. Mais il y a aussi la réponse ambivalente des féministes françaises qui, comme vous l'avez fait remarquer, se reconnaissent à peine dans ce que les États-Unis appellent French feminism. Les féministes françaises insistent sur les aspects matériels de la domination masculine et certaines, notamment Christine Delphy, disent que c'est justement ce qui manque dans votre travail. Comment répondriez-vous à cette critique? Comment expliqueriez-vous votre travail à cette créature idéale que serait une féministe française ouverte mais ignorante?

² Elaine Marks and Isabelle de Courtivron (ed.), *New French Feminisms: An Anthology*, Schocken Books, University of Massachusetts 1981.

JB: Bien. Je dirai deux ou trois choses sur ce point et peut-être pourrez-vous aussi m'aider à comprendre quelque chose. Vous savez qu'un ouvrage en anglais intitulé *New French Feminisms*² a eu beaucoup d'influence dans les années 1980. Il était dirigé par Elaine Marks: à cette époque elle était en relation avec *Questions féministes*, pour tenter de les inclure dans *New French Feminisms*, mais elle s'est disputée avec Monique Wittig et Wittig a dit: « Non, je ne figurerai pas dans un volume contenant les personnes suivantes ». Elaine Marks a donc dû décider qui elle inclurait dans les *French feminisms* et qui elle n'inclurait pas et elle a essayé d'inclure les matérialistes mais elle ne l'a pas fait. Ce qui s'est donc passé, c'est qu'en fin de compte, le *French feminism* est devenu Cixous, Irigaray – mais pas Wittig dans ce volume. Wittig, en fait, avait des difficultés à se faire publier aux États-Unis. J'ai dû véritablement me battre pour l'aider à se faire publier aux États-Unis, de nombreuses années après. On pouvait tout juste dénicher une copie de *Questions féministes* en anglais et la photocopier frénétiquement; pendant très longtemps, elle n'a existé qu'ainsi. Colette Guillaumin n'avait pas été incluse, Christine Delphy, Monique Plaza, toutes celles qui avaient fait partie de *Questions féministes* au début, étaient introuvables.

Mais je dois dire que je me suis toujours identifiée beaucoup plus fortement au groupe de *Questions féministes*, je veux dire vraiment plus, et j'aimais beaucoup ce qu'elles faisaient de la catégorie des femmes. Je les trouvais plus précises socialement. Tous les développements sur l'écriture féminine me paraissaient essentialistes et faux, purement modernistes et pas situés socialement. Ces conceptions ne savaient pas aborder les questions sociales et politiques. Peut-être que *Gender Trouble* n'a pas l'air de prendre ça en compte mais Wittig m'a énormément influencée, même si elle avait des désaccords avec moi, dont elle m'a fait part. Et j'ai enseigné Christine Delphy pendant des années: elle figurait toujours dans mes cours sur le féminisme. J'ai donc toujours eu beaucoup plus de liens avec le groupe des féministes matérialistes. *Gender Trouble* est un livre étrange car il a un côté littéraire – il parle du langage, du

discours

– mais il a aussi à voir avec les sciences sociales. Il parle beaucoup d’anthropologie, de construction sociale ; il travaille principalement avec l’anthropologie américaine ; ce que j’essayais de faire, c’était de faire porter des arguments post-structuralistes, qui étaient plutôt formels et littéraires, sur de la théorie sociale. Voilà donc le contexte dans lequel je travaillais. Je comprends que lorsque quelqu’un comme Delphy me lit maintenant je n’apparaîsse pas assez concrète socialement ou pas assez matérialiste – et c’est sans doute vrai. J’essayais de transposer cette forme de théorie dans un contexte social, de manière beaucoup plus marquée que d’autres féministes américaines qui étaient purement littéraires, ou purement derridéennes ou purement lacaniennes, et qui faisaient, par exemple, leur lecture de Baudelaire informée par la *différence sexuelle*. Je n’ai jamais fait cela, pour ma part ; je n’ai jamais été une chercheuse purement moderniste. J’ai toujours essayé de transposer ce type de pensée dans d’autres modes. J’accepte volontiers la critique que je pourrais être davantage matérialiste. Je vis avec une marxiste et elle se moque toujours de moi sur ce point et c’est présent. Mais, vous savez, je suis très déçue qu’il y ait ce malentendu parce que je pense avoir été très profondément marquée par Wittig, Delphy et Guillaumin.

APRÈS LE 11 SEPTEMBRE

TGS : Pour finir, nous souhaiterions évoquer le travail que vous avez mené depuis le 11 septembre. Pourriez-vous nous en parler un peu – des passerelles et des ruptures, de l’avant et de l’après-11 septembre ?

JB : D’accord. Il y a deux choses. D’une part, après le 11 septembre, j’ai été très frappée de voir à quel point il était devenu impossible d’exprimer certaines critiques et j’ai été très inquiète de la censure implicite dans la presse et même au sein de la gauche. Nous ne pouvions plus remettre en question l’action de Bush ; nous ne pouvions plus remettre en question sa guerre en Afghanistan, ses discours, son racisme, sa suspension des droits constitutionnels, l’emprisonnement d’Arabes sans chef d’accusation, sans qu’ils aient accès à un avocat ; et puis il est apparu que ces soi-disant Arabes qu’il avait fait jeter en prison étaient pour certains des Sikhs, des juifs séfarades, ou n’importe qui ; des Hindous ; toute personne qui passait pour arabe aux yeux de la police ; c’était effarant. Je me suis donc inquiétée de cette fermeture, qui faisait qu’on ne pouvait plus penser ni poser de questions. Le premier de ces textes, sur l’explication et la justification, cherchait simplement à dire qu’on peut se demander pourquoi l’attentat contre les tours du World Trade Center et le Pentagone a eu lieu. Il est possible de

chercher à comprendre sans nécessairement justifier, sans dire que ces raisons sont raisonnables. Mais le besoin de diaboliser ces événements et de les voir comme quelque chose de radicalement incompréhensible a été très vite adopté, même par des gens de gauche, et vaut toujours dans une certaine mesure. « Oh, le fondamentalisme... », disent-ils, comme si c'était une réponse plutôt que le début d'une question. Je me suis donc aussitôt inquiétée du niveau de censure, qui semblait s'inscrire dans le prolongement d'une certaine forme d'anti-intellectualisme qui avait déjà cours dans la culture américaine.

Dans le second chapitre, cependant, j'aborde – je ne sais jamais comment il faut prononcer cela – le *deuil politique*, c'est là peut-être qu'est le lien entre le travail gay et lesbien que j'ai mené et la guerre, la mort, la souffrance. Il me semblait que l'impossibilité de critiquer la guerre ou de poser certaines questions n'était qu'un aspect du problème. L'autre question était : qui pouvions-nous pleurer et quelles morts seraient représentées dans les médias ? Même les images de soldats américains morts, nous n'avions pas le droit de les voir. Nous avions le sentiment que les États-Unis et la Grande-Bretagne avaient tué de nombreuses personnes mais que nous ne savions rien de ces gens. Cela a produit une sorte de zone distincte où les actes historiques et politiques étaient radicalement irréprésentables et a créé une sphère publique où l'on ne pouvait pas poser certaines questions, pleurer certaines morts, critiquer certaines politiques de l'État et cela m'a paru très répressif. Je n'avais pas d'autre choix que d'écrire ce livre. Je ne pouvais rien écrire d'autre pendant que je l'écrivais. Et plus j'en ai appris sur Guantanamo, plus j'ai été effarée par la double suspension des droits constitutionnels américains et du cadre international des droits de l'homme à laquelle nous avons à nouveau assisté à cette occasion, et bien sûr à Abou Ghraïb ; j'ai écrit quelque chose d'autre à ce sujet, qui existe sous la forme d'un entretien dans *Humain, inhumain*³.

Et l'autre problème, selon moi, c'est la censure : en fait le livre tout entier s'élève contre la censure. Au moment où des personnalités comme le président de Harvard et d'autres affirmaient que ce n'était pas le moment de critiquer Israël, que critiquer Israël c'était *ipso facto* être antisémite, je me suis dit : « Ah ! voilà un beau moment de politique de l'identité ! ». En tant que juive, j'ai appris qu'on ne doit pas rester silencieux face à l'oppression d'une minorité. Et je pensais que c'est ce que nous avons appris ; je croyais que c'est ce qui était ressorti de l'Holocauste. Donc pour moi, le cadre moral de mon propre judaïsme impliquait la critique d'Israël. Je n'étais pas une juive qui se hait elle-même parce que je critiquais Israël. Je veux quelque chose de meilleur pour le judaïsme ; je veux de meilleures valeurs juives. Je parle même, en

³ Judith Butler, *Humain, inhumain, Le travail critique des normes, Entretiens*, Éd. Amsterdam, Paris, 2005.

partie, depuis un cadre moral juif. De nombreux juifs progressistes aux États-Unis m'ont félicitée et d'autres personnes ont écrit des textes allant dans le même sens : Tony Judt, c'était très important, et en Israël Baruch Kimmerling et Eve Gordon. Il existe donc des juifs progressistes qui estiment que c'est un impératif moral de critiquer Israël et notamment la brutalité de l'occupation. Et je ne pense pas être guettée par l'antisémitisme ! En fait, une partie de mon travail de recherche en ce moment consiste à revenir en arrière et à regarder les écrits juifs du début du XX^e siècle qui s'opposent à la violence de l'État et à réfléchir au cadre de pensée juif dans les années 1910 et 1920, notamment aux textes contre la violence étatique et parfois contre le sionisme aussi. Je pense qu'il est très important que nous comprenions que le judaïsme a une histoire et une complexité qui ne sont pas les mêmes que celles de l'État d'Israël et que la distinction est importante aussi pour toute possibilité de critique ouverte.

TGS : C'est donc le même combat, mais dans un champ différent.

JB : Oui, mais en même temps, évidemment, cela me ramène au tout premier combat dont je vous ai parlé, à savoir mes parents, leur judaïsme et leur toute petite communauté.

TGS : Et la peur des autres qui maintenant a gagné une partie des États-Unis.

JB : Oui, la peur des autres.

TGS : Je voudrais vous poser une autre question quelque peu naïve. Comment vous sentez-vous en tant qu'icône ? Vous déconstruisez les catégories mais lorsqu'une personne est une icône ça la place d'emblée dans une catégorie différente.

JB : Cela veut simplement dire que je dois être vigilante parce que lorsqu'on fait de moi une icône, je ne peux pas le contrôler, n'est-ce pas, je ne peux pas le contrôler. Si je suis une icône, ça arrive, c'est tout – mais je peux continuer à dérouter et à déranger mes fans, vous voyez, de sorte qu'il est plus difficile pour eux de me fixer. Quelqu'un m'a demandé l'autre jour si je pensais que mon travail connaissait un succès en France, si le succès de mon travail me rendait heureuse. J'ai répondu que je ne savais pas si c'était une réussite, peut-être, peut-être pas. Je n'en suis pas particulièrement heureuse mais j'aime saisir l'occasion d'être un dérangement permanent, une perturbation. C'est l'occasion d'être un dérangement à nouveau.