

Matière libre
Entretien avec Elizabeth Povinelli

Kim Turcot DiFruscia

Volume 36, numéro 3, 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1014174ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1014174ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

DiFruscia, K. T. (2012). Matière libre : entretien avec Elizabeth Povinelli. *Anthropologie et Sociétés*, 36(3), 223–238. <https://doi.org/10.7202/1014174ar>

MATIÈRE LIBRE

Entretien avec Elizabeth Povinelli

Kim Turcot DiFruscia



À travers son œuvre, Elizabeth Povinelli propose une anthropologie de l'altérité fondée sur la critique du libéralisme et des formations de pouvoir qui gouvernent l'expérience de la différence, de l'identité et de l'intimité. Dans une critique enracinée du multiculturalisme et des transformations néolibérales, elle montre comment, et avec quels effets dans des vies éclatées, apparaît, se déploie et opère la division entre sujet autologique et société généalogique.

KIM TURCOT DIFRUSCIA¹ – Dans vos deux derniers ouvrages, *Economies of Abandonment: Social Belonging in Late Liberalism*² et *The Empire of Love*³, vous vous intéressez aux formations de pouvoir relevant de ce que vous nommez le « libéralisme tardant » (*late liberalism*)⁴. Comment cette notion de libéralisme tardant se situe-t-elle par rapport aux modes de la gouvernance néolibérale ?

ELIZABETH POVINELLI – J'ai oscillé entre deux usages de « libéralisme tardant ». D'une part, j'ai pensé réserver l'expression « libéralisme tardant » à la gouvernance libérale de la différence telle qu'elle a commencé à émerger à la fin des années soixante, début des années soixante-dix alors que les gouvernements libéraux ont dû répondre à une série de crises de légitimité engendrées par les nouveaux mouvements sociaux, anticoloniaux et anti-impérialistes. D'autre part, plus près de ce que l'on nomme usuellement « libéralisme tardif », j'ai utilisé le même « libéralisme tardant », en référence à une phase spécifique du libéralisme, pour nommer les conditions et dynamiques internes et externes de la gouvernance contemporaine européenne et anglo-américaine depuis l'émergence de deux de ses piliers

1. Entretien réalisé en anglais et traduit par Kim Turcot DiFruscia à l'Université Columbia, New York, en décembre 2010, puis par correspondance entre novembre 2011 et février 2012. Elizabeth Povinelli est professeure d'anthropologie et d'études sur le genre à l'Université Columbia, New York (États-Unis).
2. Povinelli (2011).
3. Povinelli (2006a).
4. Selon la définition qu'en donne Elizabeth Povinelli, il apparaît approprié de traduire sa notion de *late liberalism* par « libéralisme tardant » plutôt que par le plus usuel « libéralisme tardif », ce dernier syntagme renvoyant trop exclusivement à la temporalité du néolibéralisme dans sa rupture ou son éloignement d'avec le libéralisme classique.

centraux – le néolibéralisme et le multiculturalisme – jusqu’aux pressions significatives que ces fondements subissent aujourd’hui. Je pense, j’espère, que mon oscillation dans l’usage de la notion est symptomatique de la nécessité qui m’apparaît impérieuse de distinguer ces deux modes de gouvernance, sans jamais laisser l’un hors de la vue de l’autre.

K. T. D. – En quoi la distinction est-elle utile politiquement ?

E. P. – D’un point de vue politique – du point de vue de l’action collective et légitime –, la gouvernance néolibérale des économies et la gouvernance multiculturaliste de la différence ont toujours soutenu la conservation d’une forme spécifique d’organisation sociale et donc la pérennité d’une distribution spécifique de vie et de biens. Mais comment pouvons-nous comprendre ce conservatisme alors que le néolibéralisme et le multiculturalisme étaient des nouveaux développements du capitalisme libéral ? Comment de nouvelles formes d’organisation sociale peuvent-elles préserver des formes anciennes d’organisation sociale ? Voilà ce qui m’intéresse : la pérennité d’un différentiel de pouvoirs alors même que le capitalisme devenait « libération » du marché et que les valeurs libérales étaient « libérées », évacuées, du libéralisme ! Comment ces transformations ont-elles été façonnées par des événements à l’intérieur et à l’extérieur de l’Europe et de la région anglo-américaine, et quels ont été les effets de ces changements sur les formes et aussi sur les affects de la gouvernance libérale ? Je me demande quelles formes prend aujourd’hui la gouvernance libérale alors que le centre mondial de la vitalité économique transhume des États-Unis et de l’Europe à l’Asie ou à l’Amérique du Sud. Qu’advient-il du libéralisme lorsque des configurations non-démocratiques du capitalisme deviennent les moteurs de l’économie mondiale ? Que des gouvernements technocratiques non élus prolifèrent en Europe ? Que la protestation sociale gronde et que le chômage des jeunes atteint des sommets ? Que les imaginaires séculiers et religieux se font compétition dans la rue ? Que le bidonville devient l’habitation de la majorité au Sud pendant que les banlieues se transforment en ghettos au Nord ?

K. T. D. – Le travail du libéralisme sur le corps au cours de ces transformations est au cœur de votre œuvre. Dans votre livre précédent, *The Empire of Love*⁵, vous établissiez une distinction conceptuelle entre « carnalité » et « corporalité ». Comment pensez-vous la gouvernance libérale et ses transformations à travers le corps ?

E. P. – Dans *The Empire of Love*, je distingue les notions de « carnalité » et de « corporalité » pour un ensemble de raisons analytiques : pour tenter de concevoir la matérialité dans les formes de pouvoir du libéralisme tardant ainsi que pour donner une importance au corps dans la pensée post-essentialiste. Si nous pensons avec Foucault⁶, nous comprenons que les

5. Pavinelli (2006a).

6. Voir Foucault (1975 : 357).

objets sont des effets-objets, que les auteurs sont des effets-auteurs, que les sujets sont des effets-sujets, que les États sont des effets-États. Et si nous pensons après la critique de la métaphysique substantialiste, disons avec Judith Butler, nous savons que la quête ne consiste plus à découvrir les substances ou les essences des choses dans leur authenticité prédiscursive. Plutôt, il s'agit de réfléchir la production des substances. Je crois que nous avons maintenant l'habitude de penser de cette façon. Toutefois, quelque chose de paradoxal est survenu pendant que nous apprenions à penser en termes d'effets-objets et à critiquer la métaphysique substantialiste : le monde est devenu plutôt plastique et les différentes, disons, « modalités de la matérialité » ont été évacuées de nos analyses. Certains ont alors posé des questions : comment pouvons-nous saisir la qualité d'un objet matériel qui n'en reste pas moins un objet discursif ? Comment pouvons-nous parler d'effets-objets et d'effets-sujets sans pour autant faire disparaître la matérialité, ni exclure ses manifestations différenciées d'un propos sur l'organisation inégalitaire de la vie sociale ? Comment pouvons-nous simultanément reconnaître que le discours, sous différentes modalités matérielles, fait « apparaître » les choses, et que les choses qui prennent forme dans le discours ne sont pas identiques au discours ? Bien sûr, il s'agit là d'un terrain glissant, le péril étant de retomber dans la métaphysique substantialiste.

Voilà donc le cheminement intellectuel qui préside à la distinction entre « carnalité » et « corporalité » dans *The Empire of Love*. Je définis la « corporalité » comme la manière dont les formes dominantes du pouvoir façonnent et modèlent la matérialité, la façon dont les discours produisent des catégories et des divisions entre catégories – humain, non-humain, personne, non-personne, corps, sexes, etc. La « carnalité » nomme plutôt les manifestations matérielles de ces discours, manifestations qui ne sont ni discursives ni prédiscursives. Je pense que, lorsque nous parlons de sexe, d'ethnicité et du corps, cette distinction analytique peut être importante. J'essaie de montrer que la distinction est importante ; j'essaie aussi de montrer combien il est difficile de traiter de matérialité sans retomber dans une métaphysique substantialiste. Par exemple, dans le premier chapitre de *The Empire of Love* intitulé « Rotten Worlds », j'observe comment une plaie sur mon corps est produite discursivement, mais de façon différente selon l'endroit où je me trouve dans le monde, selon la personne à laquelle je m'adresse, la forme sociale à laquelle j'adhère et/ou suis identifiée. Il m'intéresse de voir que les productions discursives multiples autour de cette plaie sont aussi des productions de socialités et d'obligations sociales. Je m'explique : les plaies sont endémiques dans les communautés autochtones du Nord de l'Australie dans lesquelles je vis et travaille depuis une vingtaine d'années. Si je place ma confiance dans les personnes que j'ai pratiquement le mieux connues dans ma vie, je dirais que ma plaie origine d'un contact avec un *Dreaming* particulier, d'un site ancestral (qui n'est en fait pas ancestral parce qu'il est vivant). Toutefois, cette croyance – ou

plutôt, devrais-je dire, le fait d'affirmer la vérité de cette croyance – n'est pas soutenue par le monde tel qu'il est actuellement organisé ; ou alors, on tolère que je dise de ma plaie qu'elle provient d'un *Dreaming* à condition que je concède qu'il s'agit là « seulement » d'une croyance culturelle. Or, si cette plaie est pensée comme staphylocoque, comme anthrax ou comme conséquence de la malpropreté des communautés aborigènes – comme cela a été le cas lorsque j'ai été examinée par des médecins à Montréal, à Chicago et à Darwin –, alors ces idées rencontrent un monde qui les traite comme vraies, comme faits. Ces manières d'examiner la plaie correspondent au concept de corporalité : elles montrent comment le corps et ses maladies sont façonnés par des discours multiples, souvent sans commune mesure les uns avec les autres ; comment ces discours d'inclusion et d'exclusion sont toujours déjà à l'œuvre pour modeler et différencier les corps, les socialités et les obligations sociales, les miennes tout comme celles de mes collègues aborigènes.

Pourtant, le concept de corporalité n'est pas suffisant. Que la plaie soit l'éruption d'un *Dreaming* ou l'effet de soins de santé et de conditions de logement médiocres, de structures de racisme, il n'en demeure pas moins que le corps en est rendu malade. Et selon les soins qu'un corps reçoit, selon les manières dont on s'en occupe, une plaie rendra un corps malade de différentes façons et à divers degrés. Au fil du temps, les plaies telles que celle dont j'ai été affligée peuvent mener, chez mes amis aborigènes, à des problèmes cardiaques, respiratoires, etc. En d'autres mots, peu importe la nature de la plaie depuis une perspective discursive, peu importe ce qui l'amène à apparaître comme « chose », la plaie rend aussi le corps malade, sa matérialité corrode une forme de vie. Des personnes bien réelles endurent ces plaies. Et cette lente corrosion de la vie est en partie la raison pour laquelle, si tu es Aborigène en Australie, ta vie trouvera sa fin bien plus rapidement que pour un Australien non autochtone. Et si l'État t'accorde des droits sur la base de la longévité – pensons ici au stéréotype du vieil aîné traditionnel –, mais que tu meurs dix ou vingt ans plus tôt qu'un non-Aborigène, alors la condition charnelle de ton corps est en dyssynchronie avec le dispositif de reconnaissance culturelle. Mais ce corps dyssynchrone est une matière plus complexe que le seul discours qui l'a produit. La carnalité devient alors vitale pour comprendre les dynamiques de pouvoir.

Je dirais que Brian Massumi⁷ et Rosi Braidotti⁸ sont engagés dans des projets similaires. En fait, mes interlocuteurs théoriques, conceptuels forment une bande hétéroclite : le pragmatisme américain, la métapragmatique de Chicago, Foucault, Deleuze, le Wittgenstein tardif, Heidegger et son concept d'interprétation précognitive, ce que Bourdieu a emprunté et transformé en *doxa*. Tout ce beau monde est en conversation de deux façons importantes : d'abord, tous assument la nature immanente de la vie

7. Voir Massumi (2002).

8. Voir Braidotti (2002).

sociale et, ensuite, ils s'intéressent à l'organisation et à la désorganisation, à l'orientation et au blocage de la vie sociale immanente. Je prends pour acquis que l'altérité existe partout dans le monde; la question pour moi est: quelles sont les institutions qui rendent certaines formes d'altérité invisibles et impraticables? Une réponse m'emmène vers la corporalité, une autre réponse vers la carnalité.

Quand je pense la sexualité, l'ethnicité, je le fais à travers cette double matérialité; je pense la sexualité et l'ethnicité en premier lieu comme des régimes de la corporalité. Je me demande quels sont les discours qui façonnent et modèlent la chair et ses affects. C'est ici que la division civilisationnelle entre sujet autologique et sujet généalogique entre en jeu. Ton corps et le mien sont des corps femelles, mais ce pli discursif est appréhendé différemment de chez mes amies en Australie parce qu'existe en permanence à travers les stries de la différence de genre, de sexualité, d'ethnicité, une autre division discursive du libéralisme tardant: la division entre sujet autologique et sujet généalogique.

- K. T. D.** – Affirmer que la division sujet autologique/sujet généalogique est la configuration de pouvoir qui précède la division sexuelle ne vous éloigne-t-il pas du féminisme?
- E. P.** – Chose certaine, dans mes écrits, j'ai obstinément refusé d'expliquer en quoi mon travail relevait du féminisme. En fait, *The Empire of Love* cherche une certaine confrontation non pas tant avec le féminisme, mais avec la sexualité, les théories sexuelle et *queer*. Je ne suis pas intéressée par la question du sexe, par la question féminine ou par la question ethnique en tant qu'abstractions, je suis intéressée par ces questions dans la mesure où ce sont elles qui organisent, désorganisent et distribuent le pouvoir et la différence. Bien sûr, je pense que cela fait de moi une féministe – et certainement une *queer*! Or, quand je pense à ce qui organise, désorganise et distribue le pouvoir et la différence, je suis entraînée vers des enjeux plus insaisissables, en deçà du champ de visibilité délimité par les catégories identitaires. Ces enjeux plus profonds traversent les formes libérales de l'intimité, du marché et de la politique. Ces configurations très concrètes du pouvoir libéral m'ont amenée à la division entre sujet autologique et société généalogique.
- K. T. D.** – La question identitaire vous apparaît donc comme une préoccupation libérale?
- E. P.** – Ce qui est libéral, c'est l'organisation de l'identité (sexe, sexualité, genre, ethnicité) sur la base d'un fantasme de la liberté conçue comme «choix choisi s'autorisant à plus de choix». Dans cette conception de la liberté, le «je» de l'énonciation et le «je» énonçant sont ensemble dans un engrenage hermétique – je suis ce que *je* pense, ce que *je* désire, je suis ce que *je* suis, je suis ce que *je* veux, etc. Le problème avec ce type de performativité du «je» que j'appelle «autologique», ce n'est pas simplement qu'il s'agisse d'une figure fantasmagorique du libéralisme, mais que cette figure projette

en permanence son contraire dans les mondes des autres. Est projetée la figure tout aussi fantasmagorique de la « société généalogique » dans laquelle « la société », « la culture » ou « la tradition » sont conçues comme une menace de contrôle et de détermination de ma relation à moi-même. Ainsi « la liberté » et « la menace à la liberté » sont-elles constituées simultanément. La liberté du sujet autologique (dans laquelle s'enracinent par exemple les revendications pour le mariage entre conjoints de même sexe ou les auto-élaborations identitaires de genres) est toujours adossée au fantasme de communautés dans lesquelles cette forme performative de liberté serait déficitaire. Je précise bien : je ne pense pas que les sujets autologiques et les sociétés généalogiques existent « en réalité ». Plutôt, je constate qu'il existe une exigence à l'effet que les personnes rendent compte d'elles-mêmes dans les termes de cette division discursive. En d'autres mots, la division sujet autologique/société généalogique ne concerne pas des différences dont on pourrait prétendre qu'elles « existent réellement » dans le monde ; il s'agit plutôt de nommer différentes « prises de distance » d'avec le monde. Les questions de sexe/genre, de sexualité, d'ethnicité et d'autres formes de différences ne sont pas libérales en elles-mêmes ; elles deviennent libérales lorsqu'elles s'organisent à travers cette division du libéralisme tardant et acquièrent une légitimité par leur intégration à cette division.

K. T. D. – Pourquoi avez-vous choisi d'observer ces processus libéraux de légitimation à partir des thèmes de l'amour et de l'intimité ?

E. P. – Je te réponds en faisant un petit détour par mon deuxième livre, *The Cunning of Recognition*⁹, que je considère comme un prélude à *The Empire of Love*. La première étape pour comprendre la relation entre l'amour, l'intimité et la légitimation libérale, consiste à comprendre ce qui est légitimé. Je suggère dans *The Cunning of Recognition* que c'est l'exceptionnalisme libéral qui est légitimé. Les libéraux prétendent que les formes libérales de pouvoir sont mondialement historiques en ce qu'elles statuent sur les enjeux de différence par la raison publique et la délibération. Or, dans les instances statutaires réelles, le gouvernement libéral de la différence procède bien autrement qu'au rythme de la raison publique et de la rationalité délibérative. Lorsqu'un libéral fait l'expérience de lui-même face à une forme de vie qu'il conçoit comme moralement répugnante, il insiste pour interdire l'existence de cette forme de vie, tout en requérant pour lui-même la dignité de la raison publique. Trop de différences, et la différence morale radicale demeure d'emblée à l'extérieur du « désaccord raisonnable » de la logique délibérative¹⁰. C'est là une limite insoluble interne au compte rendu que le libéralisme donne de lui-

9. Povinelli (2002a).

10. Voir Walzer (2004).

même; exclure ce qui *ne peut pas* être inclus, faire des *exceptions*. Dans *The Cunning of Recognition*, il m'intéressait de comprendre comment la reconnaissance (de «droits» autochtones ou d'une «culture» aborigène, par exemple) projette sur le sujet de la reconnaissance cette tension interne du libéralisme entre raison publique et sens moral en disant au sujet en quête de reconnaissance: «débrouille-toi pour être suffisamment différent pour que nous sentions que tu n'es pas nous, mais pas différent au point que nous soyons forcés de t'annihiler et, par-là, de fracturer la fondation de notre exceptionnalisme libéral».

En poursuivant mon travail, je suis devenue attentive au contenu discursif de la gouvernance de la différence plutôt qu'aux simples dynamiques d'interaction dans les sites dispersés de la gouvernance libérale. Et c'est pourquoi j'ai posé la question, dans *The Empire of Love*: comment, dans la pratique dense et profonde de notre vie quotidienne, perpétuons-nous cette gouvernance libérale de la différence quand nous ne faisons apparemment rien de plus qu'embrasser notre amoureux avant de partir le matin? Les petites routines de l'intimité sont pour moi un point d'ancrage pour penser le libéralisme tardant parce que chaque fois que nous embrassons notre amoureux à l'intérieur de mondes libéraux, nous projetons dans le monde la différence entre le sujet autologique – l'idéologie réursive du sujet de la liberté, du sujet qui choisit sa vie – et la société généalogique – l'agencéité supra-individuelle menaçant de déterminer nos choix. L'événement intime est un point d'ancrage parce qu'il m'apparaît comme le nœud le plus petit et le plus dense où s'exprime l'unité irrévocable de la division autologie/généalogie. Pourquoi unité irrévocable? Dans l'événement intime, le sujet dit deux choses simultanément. D'une part, le sujet dit: «ceci est *mon* amour, personne ne peut le choisir pour moi, je suis l'auteur de mon intimité». L'amour est ainsi sans équivoque uniquement autologique. Oublie Marx, la seule chose qui nous appartienne vraiment est notre amour! D'autre part, simultanément, le sujet pense, éprouve, évalue l'amour dans les termes de sa qualité de n'être radicalement pas choisi, en tant que non-choix: «l'amour *arrive*, je *tombe* en amour, j'espère que l'amour *viendra*». Comme si on parlait d'être frappé par la foudre! Et ce qui fait de l'événement intime un point d'ancrage inévitable, c'est que même les personnes qui affirment qu'elles refusent d'aimer, qu'elles détestent l'amour, qu'elles n'aimeront jamais, doivent entretenir une certaine relation avec l'amour.

- K. T. D.** – Le libéralisme veut que l'idée d'amour soit projetée dans des formes de contraintes sociales comme le mariage. Mais pourquoi cette idéologie particulière de l'amour métaphysique, presque magique est-elle nécessaire?
- E. P.** – La question: «qu'est-ce qui rend "l'amour" ou "l'intimité" si importants pour la gouvernance libérale?» a suscité la publication de nombreuses pages. Je suis du côté de ceux qui répondent: rien! Rien de l'amour ou de l'intimité en soi n'est essentiel à la gouvernance libérale. Plutôt,

« amour » et « intimité » sont les mots par lesquels est nommée l'expérience de dissociation entre liberté autologique et contrainte généalogique, expérience de constitution du sujet libéral qui organise aussi la distribution de vie et de biens.

Dans le fait amoureux, le sujet constate paradoxalement qu'il n'est jamais seulement autologique ; que *quelque chose* comme un événement hors de son contrôle doit lui arriver pour qu'il s'expérimente comme « en amour » ; que cet événement provienne du monde extérieur ou du monde intérieur si profond qu'il en semble extérieur. C'est dans l'amour que le sujet autologique s'exprime le plus profondément et que la contrainte généalogique apparaît le plus clairement. Et voilà que la division qui organise la vie sociale s'effondre sur elle-même et éclate. Paradoxalement, c'est au moment où la division fondamentale s'effondre dans l'événement intime que les différences entre les ordres civilisationnels apparaissent le plus clairement au sujet libéral. C'est au moment où le sujet libéral de l'amour, amoureux, fait l'expérience de son incapacité à créer par lui-même l'événement de l'amour, qu'il insiste sur l'existence d'une différence incommensurable entre les sociétés de la liberté et les sociétés de la contrainte, que cette différence lui « apparaît » le plus. On aurait envie de devenir psychanalyste pour pouvoir expliquer le phénomène ! Et il n'est pas surprenant que cela semble métaphysique : il s'agit du processus d'installation d'un ordre social spécifique.

K. T. D. – Un ordre social tel que celui qu'organisent les politiques de l'identité (*identity politics*) ?

E. P. – Oui. En fait, une des raisons pour lesquelles je voulais écrire *The Cunning of Recognition* était pour repousser les séduisantes propositions de l'identité. Je te raconte. Je suis entrée aux études supérieures dans les années quatre-vingt avec un bagage de philosophie. J'ai obtenu mon majeur du Great Books Program¹¹ du St John's College de Santa Fe. J'ai ensuite reçu une bourse qui m'a permis d'aller en Australie. À l'époque, je ne savais pas vraiment en quoi consistait le travail d'un anthropologue. Mais les Aborigènes avec qui j'avais noué des liens d'amitié avaient besoin d'un anthropologue parce que, sous le *Land Rights Act* australien – une loi adoptée en 1976 permettant aux Aborigènes australiens d'entreprendre des démarches juridiques pour la restitution de leurs terres –, les groupes autochtones devaient être représentés par un avocat et par un anthropologue... Et puisque je n'avais aucunement l'intention de devenir avocate ! J'ai donc mis mes « grands livres » de côté et je suis entrée aux

11. Les Great Books Programs sont des curriculums spécifiques offerts par certains collèges états-uniens dans la tradition des arts libéraux et des humanités. Le programme repose sur l'étude directe des grands textes de la pensée occidentale.

études supérieures à Yale en anthropologie. C'était en 1986, exactement au moment où l'anthropologie, comme plusieurs autres disciplines, réfléchissait intensément à son implication dans des univers de pouvoir, incluant le colonialisme et l'impérialisme. Puis, *Writing Culture*¹² parut, et d'immenses batailles se mirent à éclater, certains anthropologues portant envers d'autres des accusations de racisme, d'homophobie, d'objectivisme, de scientisme. Une des réponses à ces inculpations fut la dissolution de l'objet d'étude de l'anthropologie dans l'identité de l'anthropologue. Plusieurs travaux magnifiques sont nés de cette manœuvre, mais on semblait avoir oublié que la critique du pouvoir pouvait avoir un réel effet plus profond, plus riche, sur les formes immanentes d'obligations sociales au-delà des diverses articulations identitaires. Le danger était – et est encore d'ailleurs – que nous nous résumions aux formes d'identités existantes, de manière tout à fait déracinée. Personne n'est jamais seulement une forme donnée de l'identité. Chaque forme identitaire est traversée d'innombrables réseaux de profondes, diffuses, ineffables, indicibles obligations. Et, au moment de l'ouragan identitaire dans les disciplines, ces formes non référentielles d'obligations furent abandonnées. Il ne s'agit pas de dire que l'obligation est dépourvue de, et imperméable aux formations de pouvoir : le pouvoir organise nos obligations même les plus véritables, peu importe nos bonnes intentions, peu importe notre désir. Mais pourquoi ne pas penser cette relation entre obligation et pouvoir plutôt que de se retirer dans son identité ? Pourquoi ne pas investir ces mondes inconfortables de l'obligation et analyser les différentiels de pouvoir qui les traversent ? Le geste réflexif semble radicalement insuffisant à la conduite de cette analyse ; il ne s'agit pas de penser à soi, ni de comprendre son histoire personnelle. Il s'agit de penser comment demeurer à l'intérieur des obligations envers lesquelles nous éprouvons un appel, tout en comprenant les arts gouvernementaux qui perturbent, contiennent, redirigent ces modes immanents d'obligation.

- K. T. D.** – Pouvez-vous discuter davantage ces « modes d'obligation » ? Je comprends qu'il s'agit de nommer les structures qui rendent possibles ou impossibles les choix, l'espace entre ceux qui « ont des choix » et ceux qui n'en ont pas ?
- E. P.** – Ce qui est intéressant de l'obligation et ce pour quoi il me semble important de penser avec elle, c'est que l'obligation constitue le *no man's land* entre choix et détermination. L'obligation n'est pas la détermination. Être obligé, éprouver une obligation envers quelqu'un ou quelque chose ne signifie pas que l'on soit déterminé par cette personne ou cette chose. L'obligation est une forme de relation beaucoup plus riche, une relation de soin continu, de présence permanente, d'attention aux liens qui apparaissent

12. Clifford et Marcus (1986).

souvent initialement comme des sites très délicats de connectivité. Je pense que si nous sommes ouverts au monde – et par là je veux simplement dire être vivant et posséder une capacité sensorielle ! –, nous nous trouvons toujours « tirés », « aspirés » vers quelque chose, vers quelque part ; vers des espaces auxquels nous nous retrouvons liés sans presque nous en rendre compte. L'obligation est là, lorsque nous répondons à cet espace, cette personne, cette chose qui nous appelle et avec laquelle nous intensifions le lien. Être « tiré vers » quelque chose ou quelque part débute souvent par une connexion très fragile, une sensation de connectivité immanente. Nous pouvons ensuite faire divers choix – peut-être en fait rétrospectivement conçus comme choix – afin d'enrichir et d'intensifier ces connexions tout en étant transformés par nos attachements, à mesure que nous nous lions au monde. C'est ce que j'ai en tête lorsque je parle d'obligation. Je parviens peut-être à expliquer pourquoi je suis « tirée vers » un espace particulier du monde et pourquoi j'essaie de prendre soin de cette obligation ou, au contraire, de m'en défaire, mais rien de cela ne relève du « choix » compris dans son acception usuelle. Ni choix ni détermination ne sont des synonymes adéquats de l'expérience d'obligation.

K. T. D. – Vous avez écrit sur *Querelle de Brest* de Jean Genet¹³ dans votre essai *Notes on Gridlock: Genealogy, Intimacy, Sexuality*¹⁴. Si nous rompons avec les politiques de l'identité, de la reconnaissance ou de la démocratie délibérative, comment pouvons-nous faire l'expérience d'une éthique de la solitude radicale similaire à celle de *Querelle*, tout en demeurant enracinés dans ces obligations dont vous parlez ?

E. P. – Voilà une question qui a ré-émergé récemment lors d'une conférence de théorie *queer* où Lee Edelman et moi donnions des communications en séance plénière. Lee Edelman¹⁵ ainsi que Leo Bersani¹⁶, qui a écrit de manière si provocante sur Genet, pensent le *queer* « contre » le commun, le communautaire. Le *queer* réfère pour eux aux pratiques ou aux événements de rupture, de perturbation radicale du social, du psychique, de l'épistémologique. Ils pensent le *queer* dans (ou comme) les interstices ouverts dans le discours, la psyché et l'épistémologie entre, disons, la grammaire et la rhétorique. Dans ces espaces interstitiels, l'idée même de normalité vole en éclats et aucune nouvelle forme hégémonique de normalité n'émerge encore. Donc, rendre *queer* consisterait à faire éclater une certaine socialité, identité ou communauté sans éprouver le désir ni faire la promesse d'une nouvelle socialité, identité ou communauté. Dans la conception de Bersani, le *queer* survient dans des moments de liquéfaction du *soi*.

13. Genet (1947).

14. Povinelli (2002b).

15. Voir Edelman (1994).

16. Voir Bersani (1996).

Honnêtement, de tels moments sont exaltants, mais je pense qu'une valorisation théorique trop générique de ces moments de liquéfaction, d'éclatement et de dissolution risque de devenir aveugle à l'unité de ces phénomènes d'éclatement. Quelles sont les conséquences de cette liquéfaction du soi, de ce vol en éclat de la normalité lorsque tu es aborigène en Australie, que ta vie vole déjà en éclats, qu'elle vole toujours en éclats ? Et non pas parce que tu es Querelle sillonnant les quais, mais parce que les structures libérales sensées reconnaître ta valeur font en fait constamment éclater ta vie et ton monde ? Ainsi, je pense que la théorie *queer* doit se donner deux objets. D'abord, en effet, définir le *queer* comme éclatement de subjectivités et rupture de normativités, mais aussi démontrer comment cet éclatement n'est pas, lui non plus, un phénomène unifié. Certains de mes amis aborigènes vivent certainement dans des zones de liquéfaction, mais leur expérience du *queer* est bien différente de la mienne. Mes liquéfactions et mes éclatements peuvent enrichir ma vie, alors que les leurs détruisent leur vie.

K. T. D. – Vous souhaitez donc montrer l'ampleur de l'incommunicable ? Ajouter un peu d'incommunicabilité ?

E. P. – On ajoute un peu d'incommunicabilité et on brasse ? ! Disons que je souhaite comprendre la distribution sociale de l'intelligibilité et de l'inintelligibilité, du communicable et de l'incommunicable. Certains groupes cherchent à être incommunicables, inintelligibles, incommensurables, alors que d'autres groupes sont structurellement assignés à des espaces d'inintelligibilité et de différence radicale dans le libéralisme tardant. Leur *logos* est toujours appréhendé d'avance comme un bruit, incommunicable, même lorsqu'ils souhaitent la communication et la commensurabilité. Tu vois combien nous sommes loin de Querelle et de l'entretien *queer* d'un soi incommunicable. Si la théorie *queer* ne prend pas acte de cette différence, alors le champ social est aplati. J'aime Genet et j'aime Querelle, mais il faut comprendre que les bénéfices et les dommages qui résultent du fait de vivre une vie éclatée sont aussi socialement distribués. Voilà pourquoi je m'intéresse autant à la carnalité qu'à la corporéité. On peut bien célébrer Querelle sur les quais ; on peut bien célébrer les quais de New York des années soixante-dix ; on peut célébrer la pléthore d'altérités qui émergent dans les communautés autochtones d'Australie, mais qu'est-ce vraiment, d'un point de vue charnel, que de vivre ces différentes formes de vie ? Quelles sont les conséquences pour les corps, les agencements de corps ?

K. T. D. – À travers votre œuvre et clairement dans *Economies of Abandonment*, vous proposez une conception de l'altérité qui diffère de l'idée – chère à plusieurs anthropologues – d'altérité, d'incommensurabilité comme extériorité magnétique, comme « hors du monde ». Vous préférez une conception de l'altérité comme espace de potentialité indéterminée existant au sein du monde vécu. Quel sens a l'altérité dans l'élaboration d'une éthique et d'une théorie critique post-métaphysiques ?

E. P. – Nous, en tant qu’anthropologues mais aussi en tant que théoriciens critiques, devons d’abord distinguer l’autre de l’altérité. L’autre est présumé déjà existant, d’emblée, comme « quelque chose » que l’on peut intelligiblement aborder nonobstant le degré plus ou moins absolu de sa différence. Cet autre est l’objet de la politique libérale multiculturaliste de la reconnaissance. L’altérité, en revanche, est « l’autrement » du monde tel que cet autrement est déjà contenu, présent dans le monde ; ce que Deleuze nomme la potentialité¹⁷. Si je tiens un verre dans ma main, le fait même de tenir le verre signifie la potentialité de sa chute, ou, si je suis sensible à la pensée du Wittgenstein tardif, le verre peut s’envoler, flotter latéralement ou simplement disparaître. De même avec n’importe quel monde construit ; parce qu’il s’agit d’une construction, il existe des espaces de disponibilité pour les déconstructions et reconstructions à l’intérieur du monde. J’aime dire que les potentialités indéterminées « nidifient » dans le monde, un terme qui renvoie à la fois à l’habitation, à la construction et à la hiérarchie. La raison pour laquelle les penseurs critiques réfléchissent tant aux espaces d’indétermination, c’est que la pression de « construire autrement » les mondes s’est intensifiée. Il n’est pas impossible de « faire son nid » dans ces espaces indéterminés ; les « vieux nids » – les hiérarchies qui les composent – doivent donc être abandonnés au profit de nouveaux espaces de nidification. La théorie critique s’est jusqu’ici surtout intéressée à la question normative¹⁸ ; je préfère aujourd’hui mettre l’accent sur le problème de l’endurance et de l’épuisement des formes de vie. C’est ce sur quoi je travaille maintenant.

K. T. D. – Dans *What’s Love Got to Do with It* ?¹⁹, vous montrez comment, dans le contexte australien, la violence faite aux femmes est utilisée comme prétexte pour renvoyer les communautés aborigènes à la généalogie. La même stratégie de représentation a été mise en œuvre pour justifier la guerre en Afghanistan. Comment comprenez-vous ce recours à la violence, à la violence sexuée, dans les argumentaires libéraux ?

E. P. – Permetts-moi de répondre en relatant d’abord une certaine histoire intellectuelle de ma conception de la violence. À l’Université de Chicago, à la fin des années quatre-vingt-dix, début deux mille, nous avons formé un groupe appelé le Late Liberalism Project avec Michael Warner, Saba Mahmood, Lauren Berlant, Candace Vogler, Elaine Hadley, Rolph Trouillot, Patchen Markell et moi-même. Entre autres, nous nous demandions comment penser la violence au travers et au-delà des récits libéraux sur la violence ; comment refuser la manière dont le libéralisme

17. Voir Deleuze (1968).

18. Voir Dreyfus (1996) pour une recension de ce problème pour la pensée post-métaphysique, dans une série d’essais comparant Heidegger et Foucault.

19. Povinelli (2006b).

divise violence et non-violence ; comment pénétrer la violence et la reconnaître hors des définitions générées par la gouvernance libérale. C'est dans ce cadre que j'ai commencé à penser la violence, qui est d'emblée un enjeu délicat. La violence n'est pas – pas plus que le *queer* – une catégorie ontologique que nous pouvons définir puis appliquer à des objets du monde en fonction de leur correspondance à la définition. La violence est, elle aussi, organisée par les discours du libéralisme tardant comme la division sujet autologique/société généalogique. Une des stratégies que j'ai empruntées pour penser la violence a été de m'en éloigner pour penser plutôt le « prendre soin » (*care*), pour observer comment la signification de « prendre soin » s'est transformée dans le mouvement du libéralisme au néolibéralisme. D'emblée, ce que « prendre soin » veut dire change dans le passage d'un état keynésien qui procurait un niveau minimal de vitalité aux plus nécessiteux à l'état néolibéral actuel qui révoque ce seuil minimal en octroyant la responsabilité jadis étatique du « prendre soin » à l'individu. Foucault a commencé à apercevoir ce changement dans *Naissance de la biopolitique*²⁰. Il y affirme que le néolibéralisme *n'est pas* le laisser-faire ; il ne s'agit pas dans le néolibéralisme de laisser le marché tranquille. Il s'agit d'étendre la logique du marché à tous les aspects de la vie, de sorte que les principes de marché deviennent principes d'humanité et organisateurs de vie, de gouvernement, d'intimité, etc. Ainsi, dans le néolibéralisme, « prendre soin » des personnes en vient à vouloir dire : retirer les ressources sociales de soin et les remplacer par des valeurs de marché. Les arts du gouvernement utilisent toujours la même expression, « prendre soin », mais l'organisation sociale de ce soin est radicalement transformée.

À travers cette transformation, certaines critiques perdent leur prise pratique dans le monde. Par exemple, pourquoi ne concevons-nous pas la suppression de l'aide sociale comme une forme de meurtre étatisé ? D'autant plus que l'état néolibéral reconnaît que cette manière de « prendre soin » rendra plusieurs vies invivables. On nous dit : « la vie est et deviendra encore bien plus difficile, mais patientez et espérez ». Quelles institutions discursives transforment ainsi des moments de mort en moments de rédemption ? Comment les mesures néolibérales de destruction du filet social sont-elles arrivées à se rendre intelligibles comme des mesures de soin et non comme l'abus étatisé qu'elles sont en réalité ? Combien de temps accepterons-nous l'affaiblissement déguisé en soin néolibéral avant de le nommer : tuerie ? De toute façon, même si nous reconnaissons la nature abusive, violente et meurtrière de ces nouvelles formes de soin social, notre affirmation critique ne peut parvenir à aucune prise concrète dans le monde si tous les champs sociaux – intimité, marché, éducation des enfants, etc. – sont organisés par le même modèle néolibéral du « prendre soin ».

20. Voir Foucault (2004 [1979]).

Lorsque, de surcroît, il s'agit de penser la différence entre, disons, des féministes qui s'opposent à la violence faite aux femmes et Querelle, qui recherche la violence comme un moyen de désobjectivation, nous devons redoubler de prudence afin de bien différencier les terrains sociaux de ces désirs. Prenons par exemple la manière dont la violence contre les femmes a été utilisée comme justification pour attaquer l'Afghanistan. Il a été difficile de mobiliser un contre-discours face à cet événement parce que l'opposition à la volonté du gouvernement de «protéger» les femmes afghanes était perçue comme une approbation de la violence faite aux femmes en Afghanistan. Comme s'il s'agissait des deux côtés de la même médaille. Il va de soi que la violence envers les femmes est inacceptable ! Mais si nous nous détournons du problème de la violence et que nous considérons plus largement le champ social dans lequel est générée cette violence, nous parvenons à une compréhension moins simpliste. Prenons un autre exemple. Nous sommes en ce moment en Australie dans la suite de la Northern Territory National Emergency Response, une intervention fédérale radicale en matière de gouvernance aborigène. Au milieu des années 2000, un rapport d'enquête gouvernemental avait fait état des conditions de vie horripilantes dans lesquelles vivent les communautés aborigènes du Territoire du Nord. Le rapport affirmait que *dans certains cas extrêmes*, ces milieux de vie abominables avaient entraîné l'abus sexuel d'enfants. Le rapport ne prenait pas la peine de quantifier ces prétendus abus ni de préciser s'ils étaient plus fréquents que dans n'importe quel autre milieu. Néanmoins, le gouvernement fédéral conservateur de l'époque s'est mis à alimenter une véritable panique sexuelle autour de ces prétendus abus afin de légitimer la réorganisation néolibérale de l'aide sociale, la saisie de territoires aborigènes, la mise sous tutelle des communautés et l'envoi de militaires armés pour prendre le contrôle des communautés. Il est difficile d'expliquer comment en quelques mots, mais le gouvernement fédéral et ses alliés ont réussi à convaincre le public de l'association entre abus sexuel et aborigénité, à faire comprendre aux Australiens que la *cause* des abus sexuels était la culture traditionnelle aborigène. En conséquence, le gouvernement a réussi à perturber certaines alliances hégémoniques à l'intérieur de la gauche, parce que la seule question qu'il devenait possible de poser était : «pour ou contre l'abus sexuel des enfants aborigènes ?» ! Bien sûr, comme pour les femmes afghanes, les vrais enjeux ne sont pas là, mais il n'y a pas d'échappatoire ! Peu importe les propos tenus, ils seront lus en relation à la panique sexuelle ou à la violence contre les femmes. Si on affirme que les abus sexuels ont surtout été utilisés comme prétexte pour justifier une intervention gouvernementale néolibérale, on se voit répondre : «c'est donc que tu es en faveur des abus sexuels d'enfants» ! Exactement comme la violence contre les femmes et l'invasion de l'Afghanistan.

Dans cet exemple de l'intervention gouvernementale en Australie, nous voyons clairement comment se transforment les définitions sur la base de la division sujet autologique/société généalogique. La reconnaissance libérale a commencé par affirmer qu'elle prenait soin des populations aborigènes en les emmurant dans la culture et la tradition. Mais la forme de la «culture» reconnue par le libéralisme était généalogique. La culture était conçue comme protectrice, bénéfique, pour les membres des communautés aborigènes, mais on disait simultanément de cette culture bénéfique qu'elle était détermination, qu'elle permettait de différencier les aborigènes des sujets libres, non «accrochés» à la détermination culturelle. L'intervention récente a conservé cette division, elle a continué à renvoyer l'aborigénéité à la tradition et à la culture, mais elle a inversé la valeur de la généalogie. Certaines populations sont toujours conçues comme libres alors que d'autres sont pensées comme déterminées par la culture, mais en plus, aujourd'hui, la culture est perçue comme la cause de la pathologie autochtone plutôt que comme son remède.

Ils sont précisément là, les imaginaires de la violence et du «prendre soin» contre lesquels nous devons penser. Comment aborder la problématique de la violence sans adopter d'emblée les termes par lesquels le libéralisme départage la violence de la non-violence? Et ce, tout en considérant les changements dans les formes de la violence libérale même?

- K. T. D.** – Finalement, «individu ou société?»; «contrainte ou agencéité?»; «choix ou détermination?» apparaissent comme des questions stériles. Quelle question une anthropologie pertinente doit-elle se poser selon vous?
- E. P.** – Les bonnes questions ouvriront de nouvelles voies pour repenser les espaces d'altérité par les obligations et le «prendre soin», tout en maintenant une attention et une présence aux enjeux d'endurance, d'épuisement et de persistance des formes de vie.

Références

- BERSANI L., 1996, *Homos*. Cambridge, Harvard University Press.
- BRAIDOTTI R., 2002, *Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge, Polity Press.
- CLIFFORD J. et G.E. MARCUS, 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- DELEUZE G., 1968, *Différence et répétition*. Paris, Presses universitaires de France.
- DREYFUS H., 1996, «Being and Power: Heidegger and Foucault», *International Journal of Philosophical Studies*, 4, 1: 1-16.
- EDELMAN L., 1994, *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*. New York, Routledge.

- FOUCAULT M., 1975, *Surveiller et punir*. Paris, Éditions Gallimard.
- , 2004, *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris, Éditions du Seuil.
- GENET J., 1947, *Querelle de Brest*. Paris, Éditions Gallimard.
- MASSUMI B., 2002, *Concrete is as Concrete Doesn't. Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, Duke University Press.
- POVINELLI E.A., 2002a, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham, Duke University Press.
- , 2002b, «Notes on Gridlock: Genealogy, Intimacy, Sexuality», *Public Culture*, 14, 1: 215-238.
- , 2006a, *The Empire of Love: Toward a Theory of Intimacy, Genealogy and Carnality*. Durham, Duke University Press.
- , 2006b, «What's Love Got to do With It? The Race of Freedom and the Drag of Descent»: 43-56, in G. Baca (dir.), *Nationalism's Bloody Terrain: Racism, Class Inequality, and the Politics of Recognition*. New York, Oxford, Berghan Books.
- , 2011, *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham, Duke University Press.
- WALZER M., 2004, *Politics and Passion: Toward A More Egalitarian Liberalism*. Newhaven, Yale University Press.

Kim Turcot DiFruscia
Département d'anthropologie
Université de Montréal
C.P. 6128, succursale centre-ville
Montréal (Québec) H3C 3J7
Canada
kim.turcot-di.fruscia@umontreal.ca