



HAL
open science

Économies affectives

Lucie Dalibert

► **To cite this version:**

| Lucie Dalibert. Économies affectives. 2023. hal-04588705

HAL Id: hal-04588705

<https://hal.science/hal-04588705v1>

Submitted on 27 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Économies affectives

Affective Economies

Sara Ahmed

Chercheuse indépendante, anciennement professeure en études sur la race et en *cultural studies*
au Goldsmiths College de l'Université de Londres



Résumé :

« Dans de telles économies affectives, les émotions *font des choses*, et elles alignent les individus sur les communautés – ou l'espace corporel sur l'espace social – par l'intensité même de leurs attachements. Plutôt que de considérer les émotions comme des dispositions psychologiques, nous devons examiner comment elles fonctionnent, de manière concrète et particulière, pour médiatiser la relation entre le psychique et le social et entre l'individuel et le collectif. Je vais en particulier montrer comment les émotions fonctionnent en collant ensemble des figures (adhérence), un collage qui crée l'effet même d'un collectif (cohérence), et ce en me référant aux figures du demandeur d'asile et du terroriste international. Mon modèle économique des émotions suggère que si les émotions ne résident pas positivement dans un sujet ou une figure, elles n'en travaillent pas moins à lier les sujets entre eux. En effet, pour le dire plus fortement, la non-résidence des émotions est ce qui réalise leur "lien" ».

Mots-clés : affect ; émotion ; économie affective ; rapports sociaux ; racisme.

Summary:

« In such affective economies, emotions *do things*, and they align individuals with communities – or bodily space with social space – through the very intensity of their attachments. Rather than seeing emotions as psychological dispositions, we need to consider how they work, in concrete and particular ways, to mediate the relationship between the psychic and the social, and between the individual and the collective. In particular, I will show how emotions work by sticking figures together (adherence), a sticking that creates the very effect of a collective (coherence), with reference to the figures of the asylum seeker and the international terrorist. My economic model of emotions suggests that while emotions do not positively reside in a subject or figure, they still work to bind subjects together. Indeed, to put it more strongly, the nonresidence of emotions is what makes them "binding" ».

Keywords: affect ; emotion ; affective economy ; social relations of power ; racism.



L'intensité de l'Amour est enracinée et si profonde dans l'âme et l'esprit d'un vrai nationaliste blanc¹ qu'aucune forme de « haine » ne saurait rivaliser. Du moins pas une haine qui serait motivée par un raisonnement sans fondement. Ce n'est pas la haine qui fait que l'homme moyen blanc regarde un couple mixte avec un air courroucé et de la répugnance dans son cœur. Ce n'est pas la haine qui pousse la femme au foyer blanche à jeter la presse quotidienne enjuivée² [*jewspaper*] avec dégoût et colère après qu'elle a lu qu'un nouveau pédophile ou qu'un nouveau violeur a été condamné à quelques courtes années de prison ou de liberté conditionnelle par des tribunaux corrompus. Ce n'est pas la haine qui pousse le travailleur blanc à maudire la dernière cargaison d'étrangers déversés sur nos rivages qui bénéficient d'une préférence en matière d'emploi par rapport au citoyen blanc qui a construit ce pays. Ce n'est pas la haine qui fait monter la rage dans le cœur d'un fermier chrétien blanc lorsqu'il lit que des milliards ont été prêtés ou donnés comme « aide » à des étrangers alors qu'il ne peut pas obtenir le moindre répit d'un gouvernement impitoyable pour sauver sa ferme en faillite. Non, ce n'est pas la haine. C'est l'amour³.

— Site web des Nations aryennes

Comment les émotions fonctionnent-elles pour aligner certains sujets avec certains autres et contre d'autres autres [*other others*]⁴ ? Comment les émotions circulent-elles entre les corps ? Dans cet essai, je défends la thèse que les émotions jouent un rôle crucial dans le « faire surface » [*surfacing*] des corps individuels et collectifs, via la façon dont les émotions circulent entre les corps et les signes. Un tel argument remet clairement en question toute hypothèse selon laquelle les émotions seraient une affaire privée, appartiendraient

1 [NdT] L'écriture inclusive est systématiquement appliquée dans la traduction de l'article, sauf quand le genre est clairement marqué dans le texte original. Toutefois, nous faisons une exception ici dans la mesure où une telle écriture n'est pas utilisée dans les textes suprémacistes blancs. Idem pour les citations tirées de discours d'hommes politiques conservateurs, nationalistes et/ou d'extrême-droite.

2 [NdT] *Jewspaper* est un jeu de mots qui, dans la langue anglaise, repose sur l'homophonie *newspaper/jewspaper*. Au vu de l'origine du texte, nous avons fait le choix de reprendre la terminologie antisémite pour la traduction, donc de traduire *jewspaper* par presse quotidienne enjuivée plutôt que juive.

3 Nations aryennes, www.uiowa.edu/~policult/politick/smithson/an.htm (page consultée le 4 janvier 2001).

4 Ce texte a été préalablement publié en 2004 dans la revue *Social Text* : Ahmed Sara (2004), « Affective Economies », *Social Text*, vol. 22, n° 2 (79), p. 117-139. Il a été traduit et reproduit ici grâce à l'accord de l'éditeur, Duke University Press, que nous remercions.



simplement aux individus, ou même qu'elles viendraient d'abord de l'intérieur et se déplaceraient *ensuite* vers l'extérieur en direction d'autrui. Il suggère donc que les émotions ne sont pas simplement « dedans » ou « dehors », mais qu'elles créent l'effet même des surfaces ou des limites des corps et des mondes.

Par exemple, dans le récit ci-dessus du site web des « Nations aryennes », les émotions, en particulier la haine et l'amour, jouent un rôle crucial dans la délimitation des corps des sujets individuels et du corps de la nation. Ici, un sujet (le nationaliste blanc, l'homme moyen blanc, la femme au foyer blanche, le travailleur blanc, le citoyen blanc et le fermier chrétien blanc) est présenté comme étant menacé par d'autres imaginé-es [*imagined others*], dont la proximité menace non seulement d'enlever quelque chose (emplois, sécurité, richesse) à ce sujet, mais aussi de lui prendre sa place de sujet. En d'autres termes, la présence de ces autres est imaginée comme une menace envers l'objet de l'amour. Le récit implique une réécriture de l'histoire, où le travail des autres (migrant·es, esclaves) est dissimulé derrière un fantasme selon lequel c'est le sujet blanc qui a « construit ce pays »⁵. Les sujets blancs revendiquent la place d'hôtes (« nos rivages ») en même temps qu'ils revendiquent la position de victimes, celle de ceux·celles qui sont lésé·es par un « gouvernement impitoyable ». Le récit suggère donc que c'est l'amour de la nation qui pousse les Aryen·nes blanc·hes à haïr ceux·celles qu'ils·elles reconnaissent comme des étranger·ères, parce qu'ils·elles confisquent la nation et le rôle des Aryen·nes dans l'histoire de celle-ci, ainsi que leur avenir.

Nous pouvons également noter que le fait que les autres soient lu·es comme détestables aligne le sujet imaginé sur des droits et la nation imaginée sur la terre [*ground*]. Cet alignement est affecté par la représentation à la fois des droits du sujet et des fondements de la nation comme toujours déjà menacés. *C'est la lecture émotionnelle de la haine qui permet de lier ensemble le sujet blanc et la nation imaginés*. L'homme moyen blanc ressent de « la peur et de la répugnance » ; la femme au foyer blanche, « de la répulsion et de la colère » ; l'ouvrier blanc « maudit » ; le fermier chrétien blanc éprouve de la « rage ».

5 Merci à David Eng pour ce point.



La passion de ces attachements négatifs aux autres est simultanément redéfinie comme un attachement positif aux sujets imaginés, lesquels sont rassemblés par la répétition du signifiant « blanc ». C'est donc l'amour du blanc, ou de ceux-celles qui sont reconnaissables comme blanc·hes, qui est censé expliquer cette réponse viscérale partagée et « collective » de haine. *Ensemble, nous haïssons, et c'est cette haine qui nous construit ensemble [makes us together]*.

Ce récit est loin d'être extraordinaire. En effet, ce qu'il nous montre, c'est la production de l'ordinaire. L'ordinaire est ici fantastique. Le sujet blanc ordinaire est un fantasme qui naît de la mobilisation de la haine, en tant qu'attachement passionnel étroitement lié à l'amour. L'émotion de la haine travaille à animer le sujet ordinaire, à donner vie à ce fantasme, et ce en constituant précisément l'ordinaire comme étant en crise et la personne ordinaire comme étant la vraie victime. L'ordinaire devient ce qui est déjà menacé par des autres imaginé·es dont la proximité devient un crime contre les personnes et les lieux. Le sujet ordinaire ou normatif est reproduit comme étant la partie lésée : il est celui qui est « blessé » ou même abîmé par « l'invasion » des autres. À travers un discours de la douleur, les corps des autres sont ainsi transformés en « ceux-celles qui sont haï·es ». Ils-elles sont supposé·es « causer » des blessures au sujet blanc ordinaire, de sorte que leur proximité est interprétée comme étant à l'origine des mauvais sentiments : en effet, l'implication ici est que les bons sentiments du sujet blanc (amour, attention, loyauté) sont « confisqués » par l'abus de ces sentiments par les autres.

Qui est donc haï·e dans un tel récit de la blessure ? De toute évidence, la haine est répartie entre plusieurs figures (en l'occurrence, le couple mixte, le pédophile, le violeur, les étranger·ères⁶). Ces figures viennent incarner la menace de la perte : emplois perdus, argent perdu, terre perdue. Elles signifient le danger de l'impureté, ou du mélange ou de la prise de sang. Elles menacent de violer les corps purs ; ces corps ne peuvent être imaginés

6 [NdT] Sara Ahmed mentionne *aliens* et *foreigners* : tous deux renvoient, en français, aux étranger·ères. Ni *foreigner* ni *alien* ne renvoyant directement aux sans-papiers ou aux demandeur·euses d'asile, il a été choisi de ne conserver que le terme « étranger·ères ».



comme purs que par la mise en scène perpétuelle de ce fantasme de violation. Remarquez le travail qui est fait à travers ce glissement métonymique : les couples mixtes et l'immigration deviennent concevables comme (pareils à) des formes de viol ou d'agression : une invasion du corps de la nation, qui est représenté ici par les corps vulnérables et abîmés de la femme et de l'enfant blanc-hes. Le glissement entre les figures construit une relation de ressemblance entre ces figures : ce qui les rend semblables peut être leur « dissemblance » avec « nous ». Dans ce récit, la haine ne se trouve pas dans une seule figure, mais fonctionne plutôt pour créer le contour même des différentes figures ou objets de haine, une création qui, de façon cruciale, aligne ensemble ces figures et les constitue comme une menace « commune ». Il est donc important de noter que la haine ne réside pas dans un sujet ou un objet donné. La haine est économique ; elle circule entre les signifiants dans des relations de différence et de déplacement.

Dans de telles économies affectives, les émotions *font des choses*, et elles alignent les individus sur les communautés – ou l'espace corporel sur l'espace social – par l'intensité même de leurs attachements. Plutôt que de considérer les émotions comme des dispositions psychologiques, nous devons examiner comment elles fonctionnent, de manière concrète et particulière, pour médiatiser la relation entre le psychique et le social et entre l'individuel et le collectif. Je vais en particulier montrer comment les émotions fonctionnent en collant ensemble des figures (adhérence), un collage qui crée l'effet même d'un collectif (cohérence), et ce en me référant aux figures du demandeur d'asile et du terroriste international. Mon modèle économique des émotions suggère que si les émotions ne résident pas positivement dans un sujet ou une figure, elles n'en travaillent pas moins à lier les sujets entre eux. En effet, pour le dire plus fortement, la non-résidence des émotions est ce qui réalise leur « lien ».

L'économie de la haine

Assurément, le langage quotidien construit les émotions comme une forme de résidence positive. Ainsi, je peux dire que j'« ai un sentiment ». Ou je peux décrire un film comme « étant triste ». Dans ces façons de parler, les émotions deviennent une propriété,



quelque chose qui appartient à un sujet ou à un objet, quelque chose qui peut prendre la forme d'une caractéristique ou d'une qualité. Je veux remettre en question l'idée selon laquelle j'ai une émotion ou que quelque chose ou quelqu'un me fait ressentir telle ou telle émotion. Je m'intéresse à la façon dont les émotions *impliquent* des sujets et des objets, mais sans résider positivement en eux. En effet, les émotions ne peuvent apparaître comme une forme de résidence qu'en tant qu'elles sont l'effet d'une certaine histoire, une histoire qui est opératoire en dissimulant ses propres traces. Il est clair qu'une telle approche emprunte à la psychanalyse, laquelle est aussi une théorie d'un sujet dépourvu de résidence positive, un manque d'être qui est le plus souvent formulé comme étant « l'inconscient ». Dans son essai sur l'inconscient, Freud introduit la notion de sentiments inconscients, où une impulsion affective est perçue mais mésinterprétée, et par conséquent rattachée à une autre représentation⁷. Ce qui est refoulé de la conscience n'est pas le sentiment en tant que tel, mais la représentation à laquelle le sentiment a pu d'abord (mais de manière provisoire) être lié. La psychanalyse nous permet de voir que l'émotivité implique des mouvements ou des associations par lesquels les « sentiments » nous font traverser différents niveaux de signification, ces derniers ne pouvant pas tous être admis dans le présent. C'est ce que j'appellerais l'effet propagatoire [*rippling effect*] des émotions ; elles se déplacent aussi bien latéralement (à travers des associations « collantes » entre signes, figures et objets) qu'en arrière (le refoulement laisse toujours sa trace dans le présent – c'est pourquoi « ce qui colle » est aussi lié à la « présence absente » de l'historicité). Dans la citation de départ, nous pouvons voir précisément comment la haine « glisse » latéralement, ainsi qu'en arrière, entre les figures, et ce en rouvrant des associations passées qui permettent à certains corps d'être interprétés comme étant la cause de « notre haine » ou comme « étant » haïssables.

7 Freud Sigmund (1994), « L'inconscient », in *Œuvres complètes : Psychanalyse. Volume XIII. 1914-1915*, trad. de l'allemand par Janine Altounian, Anne Balseinte, André Bourguignon, Alice Cherki, Pierre Cotet, Jean-Gabriel Delarbre, Daniel Hartmann, Jean-René Ladmiral, Jean Laplanche, Jean-Luc Martin, Alain Rauzy et Philippe Soulez, Paris, Presses universitaires de France, p. 219.



En effet, dans la mesure où la psychanalyse est une théorie du sujet en tant que manque dans le présent, alors elle offre une théorie de l'émotion comme économie, *impliquant des relations de différence et de déplacement sans valeur positive*. En d'autres termes, les émotions fonctionnent comme une forme de capital : l'affect ne réside pas de façon positive dans le signe ou la marchandise, il n'est produit que comme un effet de sa circulation. J'utilise « l'économique » pour suggérer que les émotions circulent et sont distribuées dans un champ social et psychique. J'emprunte à la critique marxienne de la logique du capital. Dans *Le Capital*, Marx explique comment le mouvement des marchandises et de l'argent, selon la formule A-M-A (Argent-Marchandise-Argent), crée une survalueur [*surplus value*]⁸. C'est-à-dire qu'à travers la circulation et l'échange, A acquiert plus de valeur. Ou comme le dit Marx, « Par conséquent, non seulement la valeur avancée primitivement se conserve dans la circulation, mais elle y change la grandeur de sa valeur, elle s'ajoute une survalueur, ou encore elle se valorise. *Et c'est ce mouvement qui la transforme en capital*⁹ ». J'identifie une logique similaire : le mouvement entre les signes se convertit en affect. Marx relie la valeur à l'affect à travers les figures du capitaliste et du thésauriseur : « Cette pulsion absolue d'enrichissement, cette chasse passionnée à la valeur, le capitaliste la partage avec le thésauriseur¹⁰. » La passion est le moteur de l'accumulation du capital : le capitaliste ne s'intéresse pas à la valeur d'usage des marchandises, mais à « l'appropriation croissante de la richesse¹¹ ». Ce que je propose, c'est une théorie de la passion non pas comme la pulsion d'accumuler (qu'il s'agisse de valeur, de pouvoir ou de signification), mais comme ce qui s'accumule au fil du temps. L'affect ne réside pas dans un objet ou dans un signe, plutôt il est un affect de la circulation entre objets et signes (= l'accumulation de la valeur affective dans le temps). C'est-à-dire que certains signes augmentent leur valeur affective sous l'effet du mouvement entre les signes : plus ils

8 Marx Karl (1993), *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre Premier : Le Procès de production du capital*, trad. de l'allemand par Joseph Roy, Paris, Presses universitaires de France, p. 166.

9 *Ibid.*, p.170. C'est moi qui souligne.

10 *Ibid.*, p.173.

11 *Ibid.*, p.172.



circulent, plus ils deviennent affectifs et plus ils semblent « contenir » de l'affect. Une autre façon de théoriser ce processus serait de décrire les « sentiments » par une analogie avec le « fétichisme de la marchandise » : les sentiments n'apparaissent dans les objets ou, en fait, *comme* des objets ayant une vie propre, que par la dissimulation de la façon dont ils sont façonnés par des histoires, y compris les histoires de production (le travail et le temps de travail), ainsi que par la circulation ou l'échange.

Bien sûr, un tel argument sur l'affect en tant qu'économie ne respecte pas l'importante distinction marxienne entre valeur d'usage et valeur d'échange et repose donc sur une analogie limitée. À certains égards, mon approche aurait plus en commun avec l'emphase psychanalytique sur la différence et le déplacement en tant que forme ou langage de l'inconscient, tel que décrit ci-dessus. Là où mon approche s'écarte de la psychanalyse, c'est précisément dans mon refus d'identifier cette économie comme une économie psychique (bien qu'elle ne soit pas non plus *pas* psychique), c'est-à-dire de renvoyer ces relations de différence et de déplacement au signifiant qu'est « le sujet ». Ce « renvoi » est non seulement clair dans le travail de Freud, mais aussi dans le postulat chez Lacan du « sujet » comme étant le lieu même de l'absence et de la perte¹². Comme le soutiennent Lacoue-Labarthe et Nancy¹³, si Lacan définit « le sujet » comme « le lieu du signifiant », alors c'est dans « une théorie du sujet que se dépose ici la logique du signifiant »¹⁴. Cette constitution du sujet comme « lieu de dépôt », même si ce qui se dépose manque de présence, signifie que les contextes suspendus du signifiant sont délimités par les contours du sujet. En revanche, ma

12 Pour une exploration de cet argument, voir Ahmed Sara (1998), *Differences That Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 97-98.

13 [NdT] Sara Ahmed fait ici référence à Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis (1992), *The Language of Psychoanalysis*, trad. du français par Donald Nicholson-Smith, Londres, Karnac, p. 65. Or Laplanche et Pontalis n'abordent pas cette dimension dans leur ouvrage. En revanche, on retrouve la même référence dans le livre de Sara Ahmed (1998), *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 98, où elle est, cette fois, correctement attribuée à Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (1992), *On the Title of the Letter: A Reading of Lacan*, trad. du français par François Raffoul et David Pettigrew, New York, University of New York Press, p. 65.

14 Lacoue-Labarthe Philippe et Nancy Jean-Luc (1973), *Le titre de la lettre: une lecture de Lacan* Paris, Galilée, p.88.



description de la haine en tant qu'économie affective montre que les émotions n'habitent pas positivement n'importe quel corps ni n'importe quoi, ce qui signifie que « le sujet » n'est qu'un point nodal de l'économie, plutôt que son origine et sa destination. Cela est extrêmement important : cela suggère que le mouvement latéral et en arrière des émotions telles que la haine n'est pas confiné dans les contours d'un sujet. L'inconscient n'est donc pas l'inconscient d'un sujet, mais l'échec de la présence – ou l'échec d'être présent – qui constitue la relationnalité des sujets et des objets (une relationnalité qui fonctionne à travers la circulation des signes). Compte tenu de cela, les économies affectives doivent être considérées comme étant sociales et matérielles, ainsi que psychiques. En effet, si le mouvement de l'affect est crucial pour la construction même d'une différence entre « ici » et « là-bas », alors le psychique et le social ne peuvent pas être posés comme des objets véritables. Plutôt, la matérialisation, que Judith Butler décrit comme « l'effet de frontière, de fixité et de surface¹⁵ », implique un processus d'intensification. En d'autres termes, l'accumulation de la valeur affective façonne les surfaces des corps et des mondes.

Nous pourrions par conséquent nous demander comment la circulation des signes d'affect façonne la matérialisation des corps collectifs, par exemple le « corps de la nation ». Nous avons déjà vu comment la haine glisse sur différentes figures et les constitue comme une « menace commune » dans ce que nous pouvons appeler le « discours de haine ». Mais le travail glissant de l'émotion ne peut pas nous permettre de présumer d'une quelconque opposition entre les discours extrémistes et le travail « ordinaire » de reproduction de la nation. Nous pouvons prendre comme exemple les discours de l'ancien chef du Parti conservateur britannique, William Hague, sur les demandeur·euses d'asile. Entre avril et juin 2000, d'autres discours ont circulé qui se sont « collés » au discours sur les demandeur·euses d'asile par leur proximité temporelle mais aussi par la répétition, avec une différence, de certains *mots* et d'un langage *collants*. Dans le cas des discours sur l'asile, le récit de Hague est quelque peu prévisible. Des mots comme *inondation* [*flood*] et

15 Butler Judith (2018), *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du sexe*, trad. de l'anglais par Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam, p. 23.



submergé [*swamped*] sont utilisés, lesquels créent des associations entre l'asile et la perte de contrôle, ainsi que la *saleté* et les *eaux usées*, et, partant, fonctionnent en mobilisant la peur ou l'angoisse d'être « débordé » [*overwhelmed*] par la proximité réelle ou potentielle des autres. Ces mots ont récemment été repris par l'actuel ministre de l'Intérieur britannique, David Blunkett, qui a utilisé le mot *submergé* [*swamped*] pour décrire l'effet qu'auraient les enfants des demandeur·euses d'asile s'ils·elles étaient scolarisé·es dans les écoles locales. Lorsqu'il a essuyé des critiques, il a remplacé le mot *submergé* par *débordé* [*overwhelmed*]. L'hypothèse ici est que le mot *débordé* résout l'implication de *submergé*, mais comme nous pouvons le voir, il évoque toujours la sensation d'être dépassé ou renversé par les autres. Il construit la nation comme s'il s'agissait d'un sujet, un sujet qui « ne pourrait pas faire face [*cope*] » à la présence des autres. Ici, les mots produisent des effets : ils créent l'impression des autres comme ceux·celles qui ont envahi l'espace de la nation, menaçant son existence.

Typiquement, dans ses discours précédents, Hague distingue les autres qui sont les bienvenu·es de ceux·celles qui ne le sont pas, en faisant la différence entre les vrai·es et les faux·ses [*bogus*] demandeur·euses d'asile. Cela permet en partie au sujet national d'imaginer sa propre générosité dans l'accueil de certain·es autres. La nation est hospitalière, car elle permet aux véritables demandeur·euses d'asile de rester. Et pourtant, en même temps, elle construit certain·es autres comme étant déjà détestables (comme des faux·ses) afin de définir les limites ou les conditions de cette hospitalité. La construction du·de la faux·sse demandeur·euse d'asile en tant que figure détestable [*hateful figure*] implique également un récit d'incertitude et de crise, mais une incertitude et une crise qui *font que cette figure effectue un travail supplémentaire*. Comment faire la différence entre un·e faux·sse et un·e vrai·e demandeur·euse d'asile ? Selon la logique de ce discours, il est toujours possible que nous ne soyons pas capables de les différencier, et qu'ils·elles puissent s'immiscer dans [*pass into*] notre communauté. Le *passing* fonctionne ici comme une technologie, laquelle relie le mouvement physique à la formation de l'identité : passer à travers un espace exige de passer pour un type particulier de sujet, un sujet dont la



différence est non marquée et non remarquable¹⁶. La double possibilité de passer [*passing*] gouverne le Droit et la volonté de la nation de continuer à chercher des signes de différence et justifie des formes violentes d'intrusion dans le corps des autres.

En effet, la possibilité que nous ne soyons pas capables de faire la différence se transforme rapidement en la possibilité que n'importe lequel de ces corps qui entrent soit faux. Avant même leur arrivée, ils sont donc lus comme la cause d'une blessure au corps national. Dès lors, comment la présentation de l'asile en tant que blessure fonctionne-t-elle à travers la proximité entre les figures de haine ? La figure du faux demandeur d'asile peut évoquer la figure du « croque-mitaine », une figure qui traque [*stalks*] la nation et hante sa capacité à sécuriser ses frontières. Le croque-mitaine pourrait être n'importe où et n'importe qui, telle une figure fantomatique dans le présent, qui nous donne des cauchemars sur l'avenir, un avenir que l'on anticipe comme étant fait de blessures. Nous « le » voyons encore et encore. Ces figures de haine circulent et accumulent en effet une valeur affective, précisément parce qu'elles n'ont pas de référent fixe. Ainsi, la figure du faux demandeur d'asile est-elle détachée de corps particuliers : tous les corps qui arrivent peuvent être des faux, de sorte que leur arrivée « sans fin » est anticipée comme l'endroit de « notre blessure »¹⁷. *L'impossibilité de réduire la haine à un corps particulier permet à la haine de circuler, et ce dans un sens économique, en travaillant à différencier certains autres d'autres autres, une différenciation qui n'est jamais « terminée », dans la mesure où elle attend des autres qui ne sont pas encore arrivés.* Un tel discours d'« attente du faux » [*waiting for the bogus*] justifie la répétition de la violence à l'encontre du corps des autres.

16 Il existe une longue tradition de travaux sur le *passing* racial que je ne peux pas aborder ici. Pour un résumé, voir Ahmed Sara (1999), « Passing through Hybridity », *Theory, Culture & Society*, vol. 16, n° 2, p. 87-106.

17 Pour le Parti national britannique (*British National Party*), ce modèle de « n'importe quel corps peut être un faux » se traduit par « tous » sont, ou « tous » pourraient aussi bien être des faux : « Nous abolirons les programmes de discrimination positive qui ont fait des Britanniques blancs des citoyens de seconde zone. Nous mettrons également un frein à l'afflux de demandeurs d'asile, qui sont tous soit des faux, soit capables de trouver refuge beaucoup plus près de leur pays d'origine ». Voir le site web du Parti national britannique, www.bnp.org.uk/policies.html#immigration (page consultée le 30 juillet 2003).

Les discours de Hague ont également produit certains effets par la proximité temporelle avec un autre discours sur Tony Martin, un homme condamné à la réclusion à perpétuité pour avoir assassiné un garçon de seize ans qui avait tenté de cambrioler sa maison dans une région rurale d'Angleterre. Une phrase de Hague circule avec force. Hague a soutenu (sans faire référence à Martin ou aux demandeur·euses d'asile) que la loi est « plus intéressée par les droits des criminels que par les droits des personnes qui sont cambriolées ». Une telle phrase évoque une histoire qui n'est pas affirmée (ici, « ce qui colle » peut aussi être ce qui résiste à la littéralisation), et, ce faisant, elle positionne Martin comme la victime et non comme un criminel. La victime du meurtre est maintenant le criminel : le crime qui n'a pas eu lieu à cause du meurtre (le cambriolage) prend la place du meurtre en tant que véritable crime, et en tant que véritable injustice. Cette inversion de la relation victime-criminel devient une défense implicite du droit de tuer ceux·celles qui pénètrent illégalement dans sa propriété.

Ce détachement de la condamnation permet de coller ensemble deux cas : le cambriolage et l'asile, qui maintenant relèvent tous deux du droit de se défendre. La figure du demandeur d'asile s'aligne ainsi sur celle du cambrioleur. L'alignement opère un travail important : il suggère que le·la demandeur·euse d'asile « vole » quelque chose à la nation. Les « caractéristiques » d'une figure sont déplacées ou transférées sur l'autre. Ou nous pourrions aussi dire que c'est par leur association que ces figures acquièrent leur « vie propre », comme si elles contenaient une qualité affective. Le cambrioleur devient un étranger et le·la demandeur·euse d'asile devient un·e criminel·le. Dans le même temps, le corps du meurtrier (qui est renommé en tant que victime)¹⁸ devient le corps de la nation,

18 McGurran Aidan et Johnston Jenny (9 août 2003), « The Homecoming: It's Too Painful: Martin's Sad Return to Farm », *Daily Mirror*, p.4-5. Tony Martin a été libéré de prison en août 2003 et « son histoire » a été très médiatisée par la presse populaire du Royaume-Uni. Les tabloïds se sont beaucoup focalisés sur Martin en tant que « fermier ordinaire » dont le foyer [*home*] a été détruit. Le titre en première page du *Mirror* résume bien la situation : « Il a tué pour protéger sa maison [*house*]... mais maintenant les souvenirs sont trop difficiles. » La tragédie de l'histoire n'est pas la mort d'un « cambrioleur adolescent », mais la perte du foyer [*home*] de Martin : « Ce n'est plus une maison [*home*]. C'est une coquille vide. » Compte tenu de l'attachement collant entre « cambrioleur » et « faux demandeur d'asile » et entre « foyer » et « patrie », la tragédie de l'histoire devient liée à la tragédie que les demandeur·euses d'asile représentent, par leur



celui dont les biens et le bien-être sont menacés par la proximité forcée de l'autre. De ce fait, l'alignement des figures fonctionne comme un récit de défense : la nation/le sujet national doit se défendre contre « l'invasion » des autres. Un tel récit défensif n'est pas exprimé explicitement, mais fonctionne plutôt au travers de la « circulation » entre les figures. La circulation fait son travail : elle produit une différenciation entre « nous » et « eux·elles », par laquelle « ils·elles » sont constitué·es comme la cause ou la justification de « notre » sentiment de haine. En effet, nous pouvons voir comment le rattachement implique un glissement entre la douleur et la haine : il y a une blessure perçue dans laquelle la proximité de l'autre (le cambrioleur/le faux) est ressentie comme la violence de la négation à l'encontre à la fois du corps de l'individu (ici, le fermier) et du corps de la nation.

Nous pouvons voir que l'affectivité de la haine est ce qui la rend difficile à cerner, à localiser dans un corps, un objet ou une figure. Cette difficulté est ce qui fait que des émotions telles que la haine fonctionnent comme elles le font ; *ce n'est pas l'impossibilité de la haine en tant que telle, mais son mode de fonctionnement, par lequel elle fait surface dans le monde constitué d'autres corps*. En d'autres termes, c'est l'incapacité des émotions à être localisées dans un corps, un objet ou des figures qui permet aux émotions de (re)produire ou de générer les effets qu'elles produisent.

La peur, les corps et les objets

Je souhaite maintenant relier mon modèle de l'émotion en tant qu'économie affective à la peur et à la matérialisation des corps spécifiquement. De manière significative, la peur est une émotion qui est souvent caractérisée comme étant liée à son objet et qui ne semble donc pas fonctionner dans le sens économique que j'ai défini ci-dessus. En effet, la peur a souvent été opposée à l'angoisse dans la mesure où la peur *a* un objet. Stanley Rachman par

présence même au Royaume-Uni, pour les « sujets ordinaires », tels que les « fermiers ». Autrement dit, la morale de l'histoire devient : si nous les laissons entrer, ils·elles transformeront la nation en coquille vide et prendront la terre sur laquelle « nous avons travaillé ».



exemple soutient que l'angoisse peut être décrite comme « l'anticipation crispée d'un événement menaçant mais vague » ou un sentiment de « suspense désagréable », tandis que la peur est décrite comme une réaction émotionnelle « à une menace qui est identifiable »¹⁹.

Je veux remettre en question ce modèle en suggérant que la peur est liée au « passage » [*passing by*] de l'objet. Nous pouvons considérer, par exemple, que le récit des demandeur·euses d'asile qui « submergent » la nation fonctionne comme un récit de la peur. La peur contribue à créer le sentiment d'être submergé : au lieu d'être confinée [*contained*] dans un objet, la peur est intensifiée par l'impossibilité du confinement. Si les autres qui sont craint·es « passent » [*pass by*], alors les autres pourraient se frayer un chemin dans la communauté, et ils·elles pourraient être n'importe où et partout. Heidegger suggère également que la peur s'intensifie lorsqu'elle cesse d'être contenue par un objet qui s'approche. Il écrit :

Le nocif qui exerce sa menace n'est pas encore en tant que tel à une proximité contrôlable, mais il avance. ... Au fur et à mesure qu'il avance, ce « il peut et pourtant ne le fait toujours pas » va croissant. Ça fait peur, disons-nous. Il s'ensuit que, tout en venant de plus en plus près, le nocif comporte la claire possibilité d'être évité, ne serait-ce que de justesse, ce qui, loin de diminuer et de supprimer l'avoir-peur lui donne plutôt toute sa dimension²⁰.

De manière cruciale, Heidegger relie la peur à ce qui n'est pas encore dans le présent, que ce soit au sens spatial ou temporel de l'ici et du maintenant. La peur répond à ce qui s'approche plutôt qu'à ce qui est déjà là. C'est le futur de la peur qui rend possible le fait que l'objet de la peur, au lieu d'arriver, puisse passer à côté de nous [*pass us by*]. Mais le passage de l'objet de la peur ne signifie pas le dépassement de la peur : plutôt, c'est la possibilité de la perte de l'objet qui s'approche qui rend ce qui est effrayant d'autant plus effrayant. Lorsque la peur a un objet, alors elle peut être contenue par cet objet. Mais lorsque l'objet de la peur menace de passer, alors la peur ne peut plus être contenue par un objet. La peur,

19 Rachman Stanley (1998), *Anxiety*, Hove, Psychology Press, p. 2-3. Voir également Fischer William F. (1970), *Theories of Anxiety*, New York, Harper et Row.

20 Heidegger Martin (1986), *Être et temps*, trad. de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, p. 185.



dans sa relation même avec un objet, dans l'intensité même de son orientation vers cet objet, est intensifiée par la perte de son objet. Nous pourrions caractériser cette absence comme le fait de ne pas être tout à fait présent plutôt que, comme dans le cas de l'angoisse, de n'être absolument nulle part. Ou bien l'angoisse s'attache à des objets particuliers, qui prennent vie non pas en tant que cause de l'angoisse mais en tant qu'effet de ses déplacements. Dans l'angoisse, les pensées passent souvent rapidement d'un objet à un autre, un mouvement qui contribue à intensifier le sentiment d'angoisse. On pense à de plus en plus de « choses » à propos desquelles on est angoissé-e ; le détachement vis-à-vis d'un objet donné permet à l'angoisse de s'accumuler. En d'autres termes, l'angoisse tend à coller aux objets. L'angoisse est dès lors comprise comme une approche envers des objets, plutôt que d'être, comme la peur, produite par l'approche d'un objet. Le glissement entre la peur et l'angoisse est affecté précisément par le « passage » [*passing by*] de l'objet.

En outre, la relation de la peur avec la possible disparition d'un objet est plus profonde qu'une simple relation avec l'objet de la peur. En d'autres termes, ce n'est pas seulement la peur qui est en jeu dans la peur. Pour Freud, les peurs elles-mêmes peuvent fonctionner comme des symptômes, comme des mécanismes de défense de l'ego contre le danger. Dans son essai *Inhibition, symptôme et angoisse*, Freud revient sur le cas du petit Hans. Hans avait une relation phobique avec les chevaux. Freud soutient que cette peur est elle-même un symptôme qui a été « mis à la place » d'une autre peur, une peur qui menace beaucoup plus profondément le moi : la peur de la castration²¹. Hans peut « gérer » sa peur des chevaux par l'évitement, d'une manière telle qu'il ne pouvait pas gérer sa peur du père. Nous pouvons nous rappeler que dans le modèle des sentiments inconscients de Freud, l'affect lui-même n'est pas refoulé : ce qui est refoulé, c'est la représentation à laquelle l'affect est attaché. Ainsi, l'affect de peur est-il entretenu par le déplacement entre des objets.

21 Voir Freud Sigmund (2014), *Inhibition, symptôme et angoisse*, trad. de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Payot & Rivages.



Le déplacement entre des objets permet également de les relier entre eux. Ces liens ne sont pas créés par la peur, mais peuvent déjà être en place dans l’imaginaire social. Dans le modèle freudien, le mouvement entre les objets est intrapsychique, et revient en arrière ; il renvoie à la peur primaire de la castration. Ou, pour être plus précise, le mouvement latéral entre des objets (dans ce cas, le cheval et le père) s’explique lui-même comme étant déterminé par un refoulement de la représentation à laquelle l’affect était originellement attaché (la menace de castration)²². Je voudrais suggérer que le mouvement latéral entre des objets, qui fonctionne pour coller des objets ensemble comme des signes de menace, est façonné par de multiples histoires. Le mouvement entre les signes n’a pas son origine dans la psyché, mais est une trace de la façon dont les histoires restent vivantes dans le présent.

Nous pouvons considérer, par exemple, comment le langage du racisme entretient la peur via le déplacement, et comment cela fait surface à travers les corps. Prenez la citation suivante, tirée de *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon :

Mon corps me revenait étalé, disjoint, rétamé, tout endeuillé dans ce jour blanc d’hiver. Le nègre est une bête, le nègre est mauvais, le nègre est méchant, le nègre est laid ; tiens, un nègre, il fait froid, le nègre tremble, le nègre tremble parce qu’il a froid, le petit garçon tremble parce qu’il a peur du nègre, le nègre tremble de froid, ce froid qui vous tord les os, le beau petit garçon tremble parce qu’il croit que le nègre tremble de rage, le petit garçon blanc se jette dans les bras de sa mère : maman, le nègre va me manger²³.

Ici, la peur est ressentie comme froideur ; elle fait trembler les corps d’un froid qui se déplace de la surface vers les profondeurs du corps, comme un froid « qui vous tord les os ». La peur à la fois enveloppe les corps qui la ressentent et construit ces corps comme enveloppés, comme contenus par elle, comme si elle venait de l’extérieur et se déplaçait

22 Il est certain que l’argument de Freud concernant les « sentiments inconscients » repose sur un modèle des origines, c’est-à-dire d’une « véritable connexion » entre une représentation et un sentiment ; voir Freud Sigmund (1994), « L’inconscient », in *Œuvres complètes : Psychanalyse. Volume XIII. 1914-1915*, trad. de l’allemand par Janine Altounian, Anne Balseinte, André Bourguignon, Alice Cherki, Pierre Cotet, Jean-Gabriel Delarbre, Daniel Hartmann, Jean-René Ladmiral, Jean Laplanche, Jean-Luc Martin, Alain Rauzy et Philippe Soulez, Paris, Presses universitaires de France, p. 219.

23 Fanon Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, p. 91-92.



vers l'intérieur. Dans la rencontre, la peur ne rapproche pas les corps : elle n'est pas un sentiment partagé, mais elle s'emploie à différencier les corps blancs et les corps noirs. L'enfant blanc méconnaît le tremblement du corps noir comme de la rage, et donc comme « la raison » de sa peur. En d'autres termes, l'autre n'est lu comme effrayant qu'à travers une méconnaissance [*misrecognition*], une lecture qui est renvoyée par l'autre noir à travers sa réponse de peur, comme une peur de la peur du sujet blanc. Cela ne veut pas dire que la peur vient du corps blanc, comme s'il était l'origine de cette peur (et son auteur). Plutôt, la peur rouvre des histoires passées qui collent au présent (dans la répétition même des fantasmes enfantins sur le fait d'« être mangé », lesquels « prennent » la valeur de normes sociales en tant que « vérités » sur l'autre) et permettent au corps blanc d'être construit comme distinct du corps noir.

Nous pourrions noter ici que la peur *fait quelque chose* ; elle rétablit de la distance entre des corps dont la différence se lit sur la surface, comme une lecture qui produit la surface (le tremblement, la recoloration). Mais ce qui est très clair ici, c'est que l'objet de la peur reste l'homme noir, qui en vient à ressentir la peur comme sienne, comme menaçant son existence. La peur ne vient pas de l'intérieur du sujet, ni ne réside dans son objet : nous n'avons pas peur des autres parce qu'ils-elles sont effrayant·es. C'est par la circulation des signes de la peur que l'autre noir [*the black other*] « devient » effrayant. Mais cet exemple ne nous montre-t-il pas que la peur est contenue par un objet, en l'occurrence l'homme noir ? Dans une certaine mesure, c'est exact : la circulation des signes de la peur conduit au confinement [*containment*] pour certain·es et au mouvement pour d'autres. Ici, la peur est contenue [*contained*] dans un corps, qui devient dès lors un objet de peur. En effet, la peur apparente de l'enfant blanc ne conduit pas à un confinement mais à une expansion ; son étreinte du monde est suggérée par la manière dont il se rétablit comme étant-chez-lui [*being-at-home*] (l'étreinte de la mère comme un « retour chez soi »). C'est le sujet noir, celui qui craint l'« impact » de la peur de l'enfant blanc, qui est écrasé par cette peur, en étant enfermé dans un corps qui prend moins de place. En d'autres termes, la peur travaille à restreindre certains corps par le mouvement ou l'expansion d'autres corps.



Mais ce confinement est l'effet d'un mouvement entre les signes ainsi qu'entre les corps. Ce mouvement dépend d'histoires d'association passées : nègre, bête, mauvais, méchant, laid. En d'autres termes, c'est le mouvement de la peur entre les signes qui permet à l'objet de la peur d'être généré dans le présent (le nègre est : une bête, mauvais, méchant, laid). Le mouvement entre les signes est ce qui permet d'attribuer aux autres une valeur émotionnelle, en l'occurrence celle d'être effrayant, une attribution qui dépend d'une histoire qui « colle » et qui n'a pas besoin d'être exprimée. Le confinement est provisoire : dans la mesure où l'homme noir est l'objet de la peur, il peut passer à côté [*pass by*]. En effet, la corporéité de son « passage » [*passing by*] peut être associée au passage de la peur entre les signes : c'est le mouvement qui intensifie l'affect. L'homme noir devient encore plus menaçant s'il passe à côté : sa proximité est alors imaginée comme la possibilité d'une blessure à venir. Ainsi, l'économie de la peur travaille-t-elle à contenir [*contain*] le corps des autres, un confinement [*containment*] dont le « succès » repose sur son échec puisqu'il doit maintenir ouvert le terrain même de la peur. En ce sens, la peur fonctionne comme une économie affective, même si elle semble dirigée vers un objet. La peur ne réside pas dans un objet ou un signe particulier, et c'est cette absence de résidence qui lui permet de glisser entre les signes et entre les corps. Ce glissement ne se bloque que temporairement, dans l'attachement même d'un signe à un corps, par lequel un signe se colle à un corps en le constituant comme objet de la peur, une constitution assumée par le corps, l'encerclant d'une peur qui devient la sienne.

Le mouvement latéral de la peur (dans lequel on a une relation métonymique et collante entre les signes) est aussi un mouvement en arrière : les objets de la peur se substituent les uns aux autres au fil du temps. Cette substitution implique le passage [*passing by*] des objets que le sujet semble fuir. La peur et l'angoisse créent l'effet même de « ce que je ne suis pas », par l'affect même de se détourner d'un objet, lequel pourtant menace lorsqu'il passe à côté ou est déplacé. Dans cette mesure, la peur n'implique pas la défense de frontières qui existent déjà ; au contraire, la peur crée ces frontières en établissant des objets dont le sujet, en ayant peur, peut se démarquer, des objets qui deviennent « le pas » [*the not*] que le sujet semble fuir. Par la peur, non seulement la



frontière même entre soi et l'autre est affectée, mais la relation entre les objets craints (plutôt que simplement la relation entre le sujet et ses objets) est aussi façonnée par des histoires qui « collent », en rendant certains objets plus effrayants que d'autres.

Les économies mondiales de la peur

Nous pouvons réfléchir plus précisément aux processus par lesquels la peur contribue à protéger des formes de collectif. Mon argument n'est pas qu'il existe une économie psychique de la peur qui deviendrait ensuite sociale et collective, mais plutôt que c'est le sujet individuel qui naît de son alignement même avec le collectif. *C'est l'échec même de l'affect à se situer dans un sujet ou un objet qui lui permet de générer les surfaces des corps collectifs.* La complexité de la politique spatiale et corporelle de la peur n'a peut-être jamais été aussi évidente dans les économies mondiales de la peur que depuis le 11 septembre [2001 – NdT]. La peur est, bien sûr, nommée dans la dénomination même du terrorisme : les terroristes sont immédiatement identifiés comme des agents de la peur extrême, c'est-à-dire ceux-celles qui cherchent à faire peur aux autres (moins mobiles ou moins libres de se déplacer) ainsi que ceux-celles qui cherchent à causer la mort et la destruction. Comme l'a affirmé le Premier ministre australien, John Howard, la « haine » de Ben Laden pour les États-Unis et pour « un système mondial fondé sur la liberté individuelle, la tolérance religieuse, la démocratie et la libre circulation internationale du commerce » signifie qu'« il veut répandre la peur, créer l'incertitude et promouvoir l'instabilité, en espérant que cela amènera les communautés et les pays à se retourner les uns contre les autres »²⁴. Howard lit donc les actes de terreur comme des attaques non seulement contre la mobilité du capital international, mais aussi contre la mobilité corporelle des Australien·nes, contre leur droit « de se déplacer dans le monde avec aisance et liberté et sans peur ». Je voudrais proposer une lecture alternative de ce qui se meut et de ce qui reste collé [*sticks*] dans les économies de la peur, une lecture qui fait la différence entre les formes de mobilité ainsi

24 Howard John (25 octobre 2001), *Discours devant l'Association australienne de défense* [En ligne]. Ministère australien des Affaires étrangères. www.dfat.gov.au/icat/pm_251001_speech.html (page consultée le 23 juillet 2002).



qu'entre les différents types d'enfermement [*enclosure*], de confinement [*containment*] ou de détention [*detainment*] corporels.

En premier lieu, nous pouvons examiner comment la mobilité des corps des sujets en Occident, bien qu'elle soit présentée comme menacée, est également défendue, en même temps qu'est implicitement défendue la mobilité du capital dans l'économie mondiale (où le capital est construit comme de l'« argent propre » et est défini en opposition avec « l'argent sale » du terrorisme, qui doit être gelé ou bloqué). La consigne la plus immédiate qui a été donnée aux sujets et aux citoyen·nes d'Amérique, d'Australie et de Grande-Bretagne était de « vaquer à leurs occupations quotidiennes », de « voyager », de « dépenser ou consommer » et ainsi de suite, pour refuser d'être victimes de la terreur. En effet, aux États-Unis, il a été demandé aux citoyen·nes de ne pas avoir peur et la nation a été représentée comme n'ayant pas peur, afin de montrer que les attaques terroristes avaient échoué à la détruire. Comme l'a énoncé George W. Bush, « Il est naturel de se demander si l'avenir de l'Amérique n'est pas placé sous le signe de la peur. Certains annoncent une ère de terreur. Je sais que des luttes nous attendent et que des dangers nous menacent. Mais c'est ce pays qui définira notre temps, et pas le contraire. Tant que les États-Unis d'Amérique seront résolus et fermes, il n'y aura pas d'ère de la terreur²⁵ ». La nation est construite comme ayant prévalu en refusant de transformer sa vulnérabilité et ses blessures en peur, une telle réponse pouvant être lue, dans les termes de ce récit, comme une « détermination par la terreur » plutôt que comme une autodétermination. Dès lors, Bush, dans un acte d'autodétermination, transforme l'acte de terreur en un acte de guerre, lequel chercherait à éliminer la source de la peur et à transformer le monde en un lieu où la mobilité de certains capitaux et de certains corps devient le signe de la liberté et de la civilisation. Cela suggère

25 George W. Bush, discours lors d'une séance plénière du Congrès : www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html (page consultée le 20 septembre 2001) [N.d.T : Traduction de Bill Thayer, interprète américain : https://penelope.uchicago.edu/Thayer/F/Gazetteer/Topics/history/American_and_Military/September_11_War/documents/presidential_speeches/20Sep01*.html, page consultée le 1^{er} août 2022].



que l'affect de la terreur n'est pas le confinement [*containment*], mais qu'il fournit les bases mêmes de la remobilisation.

Mais cela ne veut pas dire que les individus et les groupes n'ont pas ressenti de peur en réaction aux événements ; les affects de la peur sont clairs, par exemple, dans l'énorme réduction des voyages en avion. Toutefois, nous devons réfléchir soigneusement à ce confinement sans supposer que la peur ne fait que rassembler les gens ou que le confinement est le seul effet d'une telle peur. Comme je l'ai déjà noté, à la suite de Heidegger, l'objet de la peur peut passer [*pass by*], et cette possibilité structurelle fait partie de l'expérience vécue de la peur. Si les événements se sont effectivement produits et ont constitué un objet (peu importe à quel point il est passé, ce passage [*a passing by*] était déjà en jeu dans le vécu du présent étant donné la médiatisation de l'événement *comme événement*), cette peur s'est rapidement muée en angoisse, dans laquelle ce qui était en jeu n'était pas l'approche d'un objet mais une approche envers un objet. L'approche envers l'événement – dans lequel celui-ci est répété et transformé en objet fétiche – implique des formes d'alignement, par lesquelles les individus s'alignent sur la nation attaquée. Cela, bien sûr, répète le processus d'alignement par lequel la nation s'est alignée sur les individus comme ayant été ou étant attaqués.

Ce qui est crucial ici, ce n'est pas seulement que cet alignement puisse restreindre la mobilité des individus qui se sentent désormais être, d'une manière qui leur est personnelle, des cibles terroristes. Plutôt, étant donné le travail de médiation de cet alignement, les expériences de peur en sont venues à être vécues comme des déclarations patriotiques d'amour, permettant au foyer [*home*] lui-même d'être mobilisé comme une défense contre la terreur. Si les sujets restaient chez eux, alors les foyers se transformaient en espace symbolique de la nation grâce à l'utilisation généralisée des drapeaux américains. Cela ne veut pas dire que le sens des drapeaux soit nécessaire à leur circulation – comme si ces drapeaux ne pouvaient signifier que l'amour national. Plutôt, nous pouvons considérer la manière dont le drapeau est un signe collant, son caractère collant lui permettant de se coller à d'autres « signes du drapeau », conférant ainsi une impression de cohérence (la nation comme « faisant corps » [*sticking together*]). Le drapeau,



en tant que signe qui a historiquement signifié la conquête territoriale ainsi que l'amour de la nation (le patriotisme), a des effets en termes d'affichage de « l'être-avec » [*witNESS*] (par lequel on est « avec d'autres » et « contre d'autres autres »). George Packer, dans un article du *New York Times Magazine*, l'a bien exprimé :

Alors que les drapeaux s'ouvraient comme des fleurs, j'ai découvert qu'ils captaient l'émotion aussi rapidement que les photos des personnes disparues. Pour moi, ces drapeaux ne représentaient pas une complaisance molle, mais la vigilance, le chagrin, la détermination, voire l'amour. Ils évoquaient un sentiment de solidarité [*fellow feeling*] avec les Américain·es, car nous avons été attaqué·es ensemble²⁶.

Se détourner de l'objet de la peur peut ainsi impliquer de se tourner vers le foyer en tant que « sentiment de solidarité ». Ce « tournant vers » implique la répétition ou la réitération de signes de « fraternité » [*fellowship*]. Ce tournant pourrait même être compris comme étant obligatoire : ne pas exhiber le drapeau pourrait être vu comme le signe d'un manque de fraternité, voire comme l'origine de la terreur (pour paraphraser George W. Bush : si vous ne montrez pas que vous êtes « avec nous », vous serez considéré·es comme étant « contre nous »²⁷).

26 Voir Packer George (30 septembre 2001), « Recapturing the Flag », *New York Times Magazine*, p.15-16. La relation entre le deuil [*grief*] et l'amour est cruciale dans ce récit : la communauté est rassemblée par la manière dont elle intègre les morts. Judith Butler a suggéré que les réponses publiques aux morts du 11 septembre contribuent à créer une distinction entre les vies qui peuvent être pleurées et celles qui ne peuvent pas l'être [*grievable and ungrievable lives*] (Butler Judith [2005 [2002]], « Violence, deuil, politique », in *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, trad. de l'anglais par Jérôme Rosanvallon et Jérôme Vidal, Paris, Amsterdam, p. 45-78). Les mort·es peuvent être pleuré·es publiquement si la vie perdue peut être reconnue comme « semblable à moi », la ressemblance étant déterminée par la proximité aux normes sociales. David Eng examine également l'effacement des morts non normatives dans les discours publics sur le deuil : « La rhétorique de la perte des “pères et des mères”, des “fils et des filles” et des “frères et des sœurs” tente de tracer un alignement lisse entre l'État-nation et la famille nucléaire, la symbolique des relations de sang et la domesticité nationaliste » (Eng David [2002], « The Value of Silence », *Theatre Journal*, vol. 54, n° 1, p. 85-94, p. 90). Pour un examen de l'amour et du deuil en relation avec la politique de la nation, voir « In the Name of Love » et « Queer Feelings » dans mon ouvrage Ahmed Sara (2004), *The Cultural Politics of Emotion*, Édimbourg, Edinburgh University Press.

27 Pour les Arabes, les musulman·es et les Asiatiques du Sud, aux États-Unis, le fait d'exhiber le drapeau peut alors être interprété non seulement comme une forme d'identification à la nation, mais aussi comme une tentative de « couvrir » tout signe de différence qui pourrait être associé à l'origine de la terreur. Muneer Ahmad examine le « troc » [*swap*] entre le drapeau et le voile dans



La peur, par la médiation de l'amour comme identification à la nation, qui vient coller en tant qu'un effet des signes d'amour, ne rétrécit pas nécessairement les corps. Le fait de se détourner de l'objet de la peur implique ici de se tourner vers le foyer. La peur qui passe par cette forme d'amour (l'amour comme identification) ne rétrécit pas nécessairement les corps, mais peut même leur permettre d'occuper plus d'espace par l'identification au corps collectif, lequel se substitue au corps individuel et se déplace en son nom. En d'autres termes, l'apparent confinement [*containment*] de certains corps aux États-Unis fonctionne comme une forme de mobilisation : rester chez soi permet de mobiliser les corps par l'identification symbolique à la nation en guerre. Dans le « Discours sur l'état de l'Union » prononcé par George W. Bush en 2002, l'effet de cette identification est clair : « C'était comme si notre pays tout entier se regardait dans un miroir et voyait le meilleur de nous-mêmes²⁸. » Par conséquent, les États-Unis sont définis comme « pris » par leur propre reflet dans le miroir, une « capture » qui frise le narcissisme collectif : l'amour de soi devient un amour national qui légitime la réponse à la terreur en tant qu'elle est la protection des autres aimé-es qui sont « avec moi », où « l'être-avec » [*witness*] se fonde sur des signes de « ressemblance » et où la ressemblance devient un impératif ou une condition de survie.

Ainsi, si l'événement de la terreur – de chercher à faire peur – conduit à une défense de la mobilité du capital et à la mobilisation de certains corps (à la fois par la défense du foyer en tant que nation et par l'identification à la nation), alors qui est confiné-e [*contained*] à travers la terreur ? De qui la vulnérabilité est-elle en jeu ? Comme cela a bien été documenté, les événements du 11 septembre ont été utilisés pour justifier la détention de tous les corps suspectés d'être terroristes. Non seulement les suspect-es ont été immédiatement placés-es en détention aux États-Unis et dans les pays européens, mais les gouvernements occidentaux ont aussi réagi au terrorisme en promulguant des lois qui renforcent les droits des gouvernements à détenir toute personne soupçonnée d'être un-e

Ahmad Muneer (2002), « Homeland Insecurities : Racial Violence the Day after September 11 », *Social Text*, vol. 20, n° 3 (72), p. 101-115, p. 110.

28 George W. Bush (2002), « Discours sur l'état de l'Union », www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html (page consultée le 23 juillet 2002).



terroriste. L'amendement britannique à la loi de 2000 sur le terrorisme [*Terrorism Act 2000*] stipule que le·la ministre de l'Intérieur [*Secretary of State*] peut délivrer un certificat s'il·elle estime que la présence d'une personne au Royaume-Uni constitue un risque pour la sécurité nationale ou s'il·elle soupçonne cette personne d'être un·e terroriste international·e. Ici, l'évaluation des risques devient une question de croyance, et le soupçon lui-même devient le motif de la détention. L'extension des pouvoirs de détention n'est pas simplement symbolique et ne concerne pas non plus uniquement la détention de terroristes : étant donné la possibilité structurelle que n'importe quel corps puisse être un·e terroriste, c'est le pouvoir de détention en tant que tel que nous avons rétabli et étendu.

Cependant, la possibilité structurelle que n'importe qui puisse être un·e terroriste ne signifie pas que tout le monde soit affecté de la même manière par l'extension des pouvoirs de détention. Il est bien documenté que des personnes ont été détenues en raison de liens très faibles entre elles et des réseaux terroristes, impliquant souvent de simples liens entre des noms, le lieu de travail ou la résidence. Aristide R. Zolberg considère ce processus comme une forme de profilage racial, citant des détails rapportés dans le *New Yorker* :

Sur les 1 147 personnes détenues aux États-Unis entre le 11 septembre et novembre 2001, certaines ont été identifiées sur la base de liens circonstanciels avec l'attentat, mais beaucoup « ont été arrêtées sur la base de tuyaux ou étaient des personnes d'origine moyen-orientale ou sud-asiatique qui avaient été arrêtées pour des infractions au Code de la route ou pour avoir eu un comportement suspect »²⁹.

Comme le décrit Muneer Ahmad, après le 11 septembre, il y a eu « une agression incessante et polyvalente contre les corps, les psychés et les droits des immigrant·es arabes, musulman·es et sud-asiatiques³⁰ ». En effet, Leti Volpp suggère que les réactions au 11 septembre ont facilité « une nouvelle catégorie d'identité qui regroupe les personnes qui semblent “moyen-orientales, arabes ou musulmanes”³¹ ». La reconnaissance de ces groupes

29 Zolberg Aristide R. (2002), « Guarding the Gates », in Calhoun Craig, Price Paul et Timmer Ashley (dir.), *Understanding September 11*, New York, New Press, p. 296.

30 Ahmad Muneer (2002), « Homeland Insecurities : Racial Violence the Day after September 11 », *Social Text*, vol. 20, n° 3 (72), p. 101-115, p. 99.

31 Volpp Letti (2002), « The Citizen and the Terrorist », *UCLA Law Review*, vol. 49, p. 1575-1600, p. 1575.



de personnes comme « pouvant être des terroristes » dépend de stéréotypes déjà en place, en même temps qu'elle génère une catégorie distincte de « l'effrayant·e » dans le présent. Nous pouvons rappeler précisément la répétition des stéréotypes sur l'homme noir dans la rencontre décrite par Frantz Fanon : cette répétition fonctionne en faisant de l'autre l'objet de la peur, une peur qu'il assume ensuite comme la sienne.

Il est important de noter que le mot terroriste colle à certains corps car il rouvre des histoires passées de dénomination, tout comme il se glisse dans d'autres mots au sein des récits des guerres en Afghanistan et en Irak (tels que *fondamentalisme, Islam, Arabe, répressif, primitif*). En effet, le glissement de la métonymie peut fonctionner comme un argument implicite sur les relations causales entre les termes (tels que l'Islam et le terrorisme) dans la fabrication des vérités et des mondes, mais ce d'une manière telle qu'il ne nécessite pas d'énoncé explicite. Le travail effectué par la métonymie signifie qu'elle peut refaire des liens – elle peut coller ensemble des mots comme *terroriste* et *Islam* – même lorsque des arguments sont avancés qui semblent défaire ces liens. Des énoncés comme « ce n'est pas une guerre contre l'Islam » coexistent avec des descriptions telles que « terroristes islamiques », ce qui a pour effet de recoller les mots ensemble et de faire en sorte que leur coïncidence ne soit pas uniquement temporelle. Le glissement entre les signes implique également de « coller » des signes aux corps : les corps qui « pourraient être des terroristes » sont ceux qui pourraient « avoir l'air musulman ».

Étant donné que l'événement est devenu un objet qui a autorisé certaines formes de violence ainsi que la détention des autres au nom de la défense, nous devons nous demander : quel rôle la sécurité joue-t-elle dans la politique affective de la peur ? Il est important de noter que la sécurité est liée au « pas » [*the not*] – ce qui n'est « pas moi » ou « pas nous », comme l'a suggéré Michael Dillon³². La sécurité ne consiste pas simplement à protéger une frontière qui existe déjà, et la peur n'est pas non plus simplement une peur de ce que nous ne sommes pas. Comme je l'ai montré dans la section précédente, l'angoisse et

32 Dillon Michael (1996), *Politics of Security*, Londres, Routledge, p. 34. Voir également Burke Anthony (2001), *In Fear of Security*, Annandale, New South Wales, Pluto Press.



la peur créent l'effet même des frontières et l'effet même de ce que « nous ne sommes pas », en partie par la façon dont nous nous détournons de l'autre que nous imaginons comme la cause de notre peur. Les frontières sont construites et, en effet, surveillées dans le sentiment même qu'elles ont déjà été transgressées : l'autre doit s'approcher trop près pour qu'il-elle soit reconnu-e comme un objet de peur et pour que l'objet soit déplacé. Il faut bien que la transgression de la frontière ait eu lieu afin qu'elle puisse être protégée en tant que frontière. C'est pourquoi la politique de la peur et de la haine est racontée comme une angoisse frontalière : la peur parle le langage des « inondations » et des « submersions », de l'invasion par d'autres inappropriées contre lesquelles la nation doit se défendre. Nous pouvons alors réfléchir à l'ontologie de l'insécurité dans la constitution du politique : il faut présumer que les choses ne sont, en soi, pas sécurisées afin de justifier l'impératif de les protéger.

Plus précisément, c'est en annonçant une crise sécuritaire que sont justifiées de nouvelles formes de sécurité, de police des frontières et de surveillance. Il suffit de penser à la manière dont les récits de crise sont utilisés en politique pour justifier un « retour » à des valeurs et à des traditions perçues comme menacées. Ce qui est important, ce n'est pas simplement que ces crises existent, et que les peurs et les angoisses naissent comme un effet nécessaire de cette existence. C'est plutôt la production même de la crise qui est cruciale. Déclarer l'existence d'une crise, ce n'est pas « créer quelque chose à partir de rien » : de telles déclarations s'appuient souvent sur des événements, des faits ou des chiffres réels (comme nous pouvons le voir, par exemple, dans la façon dont la hausse des taux de divorce est utilisée pour annoncer une crise du mariage et de la famille). Mais la déclaration de la crise lit ce fait/cette figure/cet événement et le transforme en un objet fétiche qui acquiert alors une vie propre, en d'autres termes, qui peut devenir le motif de déclarations de guerre contre ce qui est lu comme la source de la menace. En désignant quelque chose comme étant déjà menacé dans le présent, cette chose même s'installe comme « la vérité », pour laquelle nous devons nous battre dans le futur, un combat qui est rétrospectivement compris comme étant une question de vie ou de mort.



En effet, c'est la peur de la mort – de soi-même, de ses proches, de sa communauté et de son peuple – qui est générée par de tels récits afin de préserver ou maintenir *ce qui est*. Je peux donc avoir peur pour moi, pour nous ou au nom des autres. Depuis le 11 septembre, les mort·es sont devenu·es le symbole de ce qui est menacé non seulement par les terroristes (ceux·celles qui prennent la vie), mais aussi par tout ce que la possibilité du terrorisme représente, une possibilité qui est liée par certain·es commentateur·trices à des formes internes de faiblesse, comme la sécularisation, le multiculturalisme et le déclin des liens sociaux et familiaux. Aux États-Unis, par exemple, Jerry Falwell a déclaré : « Je crois vraiment que les païens, les avorteurs, les féministes, les gays et les lesbiennes qui essaient activement de créer un style de vie alternatif... tous ceux qui ont essayé de séculariser l'Amérique, je les montre du doigt [*I point the finger in their face*] et je leur dis : “Vous avez contribué à ce que cela arrive”³³. » Au Royaume-Uni, la réaction du Parti national britannique [*British National Party*] au 11 septembre a été d'avancer que c'est l'islamisation au sein du Royaume-Uni plutôt que les talibans en Afghanistan qui constitue la menace pour l'avenir moral de la nation elle-même : « Ils peuvent transformer la Grande-Bretagne en une République islamique d'ici 2025³⁴. »

Cette attribution du crime de terrorisme [*terror*] à l'affaiblissement de la religion et de la communauté que pose la présence de divers·es autres a, bien sûr, été condamnée par les grands courants politiques, bien qu'avec sensiblement moins de « réaction de dégoût » que certaines critiques de la politique étrangère des États-Unis. Cependant, dans le même

33 Jerry Falwell a fait ce commentaire dans l'émission « The 700 Club » de Pat Robertson le 13 septembre 2001. Il s'est excusé le lendemain d'avoir suggéré que quelqu'un d'autre que les terroristes était responsable des attentats, mais il a répété le message selon lequel « le problème » était la sécularisation causée par la présence d'autres illégitimes au sein de la nation. [NdT : Jerry Falwell, 1933-2007, était un pasteur baptiste américain, un militant conservateur et un télévangéliste].

34 Site web du Parti national britannique [*British National Party* (BNP)], www.bnp.org.uk (page consultée le 30 juillet 2002). Cité dans le dépliant du BNP « La vérité à propos de l'Islam [*The Truth About Islam*] », qui peut être consulté à l'adresse www.fairuk.org/Anti-Islam%20Supplement.pdf, publié en novembre 2001. [NdT : Une version archivée est accessible ici : <https://web.archive.org/web/20030812094547/www.fairuk.org/Anti-Islam%20Supplement.pdf>, page consultée le 2 août 2022].



temps, un ensemble plus large de suppositions sur ce qui serait nécessaire pour défendre la nation et le monde (renforcer la volonté de la communauté face aux autres) déplace et remanie cette logique narrative. Au lieu qu'une faiblesse interne soit postulée comme responsable de cet événement, c'est une force interne qui est postulée comme responsable du rétablissement, de la survie et du dépassement de la peur. Comme l'a dit George W. Bush : « ces actes de meurtre de masse ont eu pour but d'effrayer notre nation et de la pousser au chaos et à battre en retraite. Mais ils ont échoué ; notre pays est fort³⁵. » La réponse au terrorisme devient un moyen de renforcer les liens de la nation et la communauté mondiale des nations libres : la blessure de la terreur exige de « faire corps » [*sticking together*] (l'adhésion comme cohérence) et d'utiliser les valeurs qui ont fait « la force » de l'Amérique et de la démocratie.

En effet, l'accent mis sur la sécurité dans le discours de George W. Bush sur l'état de l'Union en 2002 inclut la transformation de la citoyenneté démocratique en maintien de l'ordre : « Et pendant que le gouvernement s'efforcera de sécuriser notre patrie, l'Amérique continuera de dépendre des yeux et des oreilles de citoyens alertes. » La citoyenneté se traduit ici par une forme de surveillance de quartier [*Neighborhood Watch*] ; le-la citoyen·ne doit « être aux aguets des autres suspect·es [*suspicious others*] »³⁶. La citoyenneté fonctionne comme un moyen de surveiller les frontières des quartiers. Le rôle des citoyen·nes en tant que police se traduit en un impératif d'amour, dans lequel l'amour devient le fondement de la communauté ainsi que le garant de notre avenir : « Notre pays a aussi besoin de citoyens qui travaillent à reconstruire nos communautés. Nous avons besoin de mentors pour aimer les enfants³⁷. » La définition des valeurs qui permettront à l'Amérique de prévaloir face à la terreur – des valeurs qui ont été nommées liberté, amour et compassion – implique la

35 George W. Bush (11 septembre 2001), « Déclaration du président dans son discours à la nation », www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html

36 Pour une analyse de la façon dont *Neighborhood Watch* fait appel à des techniques de savoir qui permettent de reconnaître les « étranger·ères » comme des « corps qui ne sont pas à leur place » [*bodies out of place*], voir Ahmed Sara (2000), *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, Londres, Routledge.

37 George W. Bush (2002), « Discours sur l'état de l'Union », www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html (page consultée le 23 juillet 2002).



défense de formes institutionnelles et sociales particulières contre le danger posé par d'autres. Ces valeurs servent à définir non seulement les idéaux censés régir les buts et les objectifs de la guerre, mais aussi les normes démocratiques de comportement et de conduite, ce que signifie être civil, une société civile, et un gouvernement légitime. Pour être intégrés dans la société civile internationale – c'est-à-dire pour ne pas être désigné·es comme un « État voyou » ou comme faisant partie de « l'axe du mal » – les autres doivent « imiter » ces règles de conduite et ces formes de gouvernance³⁸. Dès lors, l'accent mis sur les valeurs, les vérités et les normes qui permettront la survie glisse facilement vers la défense de formes sociales ou d'institutions particulières.

Nous pourrions noter ici que ces formes sociales sont identifiées comme « meilleures » en étant définies comme ouvertes : la démocratie libérale (et avec elle un modèle faible de tolérance raciale et religieuse ainsi qu'un soutien libéral apparent au « féminisme ») est définie comme ce qu'il y a de « bon » aux États-Unis, par opposition à la politique fermée et fondamentaliste de l'autre islamique. Ainsi, le « respect des femmes » et la « tolérance religieuse » sont-ils définis comme deux des valeurs qui font la force de l'Amérique et du monde libre. Un tel argument permet de raconter que la guerre a été menée pour « sauver

38 Nous pouvons considérer la puissante formule de George W. Bush « vous êtes soit avec nous, soit contre nous » comme une demande de mimétisme. Dans ce récit, ceux·celles qui ne sont pas « avec nous » sont automatiquement construit·es comme étant contre nous, « le contre » s'alignant sur une forme de terreur ou de terrorisme. En d'autres termes, quiconque n'est pas « avec nous » est un·e terroriste, est un·e ami·e des terroristes ou pourrait tout aussi bien l'être. Pour « être avec », il faut à la fois prêter allégeance à la communauté, mais aussi devenir aimable pour cette communauté – ce qui signifie être reconnu·e comme une forme de vie civile. Nous affirmons donc que la formule « vous êtes soit avec nous, soit contre nous » peut fonctionner non pas comme un constatif ni même comme un performatif, mais comme un impératif. Être « avec nous » est un impératif d'« être comme nous » : si les autres ne veulent pas être identifié·es comme des terroristes ou des États voyous (une identification qui implique la menace de violence ainsi que la violence réelle), ils·elles doivent imiter les formes de civilité et de gouvernance supposément démocratiques qui constituent les fondements de cette communauté. Nous pourrions noter ici que la racine du mot *assimiler* est le latin *ressemblance*. Cette nouvelle communauté internationale peut être une communauté qui est aimante, dans laquelle l'impératif de l'amour est de « rendre semblable à » : la ressemblance n'est pas le fondement de cette communauté, mais en est un effet. Si la communauté lie ensemble les autres en exigeant qu'ils·elles deviennent comme nous, alors le récit de l'amour se transforme rapidement en haine des « autres différents ».



les femmes du fondamentalisme religieux » : c'est un récit familier et qui a une longue histoire impériale. Comme l'ont fait valoir de nombreuses critiques féministes, un tel récit néglige non seulement l'hétérogénéité des autres cultures – et l'existence de la résistance des femmes et des réseaux féministes dans les mondes islamiques, y compris en Afghanistan –, mais aussi le maintien de l'oppression sexiste et d'autres formes d'oppression aux États-Unis et dans le soi-disant monde libre³⁹. Nous devons réfléchir aux effets politiques de cette hiérarchie entre des cultures ouvertes et fermées et montrer comment la constitution de cultures ouvertes implique la projection de ce qui est fermé sur les autres, et donc la dissimulation de ce qui est fermé et réprimé « chez nous ».

De surcroît, la peur de la dégénérescence comme mécanisme de préservation de formes sociales est associée à certains corps plutôt qu'à d'autres. La menace que présentent ces autres pour les formes sociales (qui sont la matérialisation des normes) est représentée comme la menace de se détourner des valeurs qui garantiront la survie. Ces divers autres en viennent à incarner l'échec de la norme à prendre forme ; c'est la proximité de ces autres corps qui « provoque » la peur que les formes de civilisation (la famille, la communauté, la nation et la société civile internationale) ont dégénéré. Ceux-celles qui s'élèvent contre la « vérité » de ce monde s'alignent alors sur les terroristes qui cherchent à provoquer la « ruine » du monde. Ce qui est important, ici, c'est que les récits qui cherchent à préserver le présent en travaillant sur les angoisses de mort comme la conséquence nécessaire de la disparition des formes sociales, cherchent également à localiser cette anxiété dans certains corps, lesquels prennent alors des qualités fétiches en tant qu'objets de peur. Ces corps engendrent encore plus de peur, car ils ne peuvent pas être maintenus en place en tant qu'objets, et ils menacent de passer [*pass by*]. En d'autres termes, il se peut que nous ne voyions pas ces formes qui n'ont pas réussi à être [*we may fail to see those forms that have failed to be*] ; il est toujours possible que nous ne soyons pas capables de faire la

39 Pour d'importantes critiques féministes des discours genrés dans la justification de la guerre contre le terrorisme, voir Eisenstein Zilliah (2002), « Feminisms in the Aftermath of September 11 », *Social Text*, vol. 20, n°3, p. 79-99 et Thobani Sunera (2003), « War and the Politics of Truth-Making », *International Journal of Qualitative Studies in Education*, vol. 16, n°3, p. 399-414.



différence. Le présent est donc préservé par la défense de la communauté contre les autres imaginé-es, qui peuvent prendre forme de manière imprévisible, un « pas encore » [*a not-yet-ness*] qui signifie que le travail de défense n'est jamais terminé. Une telle défense est générée par l'angoisse et la peur de l'avenir, et elle justifie l'élimination ou l'exclusion de ce qui échoue à se matérialiser sous la forme de la norme en tant que lutte pour la survie. Dans la mesure où nous ne savons pas quelles formes peuvent prendre les autres autres, ceux-celles qui ne parviennent pas à se matérialiser dans les formes vécues comme normes, les politiques de surveillance continue des formes émergentes sont défendues comme un projet permanent de survie.

C'est ici que nous pouvons approfondir nos réflexions sur le rôle de la figure du terroriste international dans les économies de la peur. De manière cruciale, le récit qui justifie l'expansion des pouvoirs de détention des autres au sein de la nation et l'expansion potentielle de la guerre elle-même à d'autres nations repose sur la possibilité structurelle que le-la terroriste « pourrait être » n'importe qui et n'importe où. Le récit du « pourrait être » terroriste, dans lequel le-la terroriste est celui-celle qui « se cache dans l'ombre⁴⁰ », a un double avantage. D'une part, la figure du terroriste est détachée de corps particuliers, comme une figure de l'ombre, « un peut-venir indéterminé⁴¹ » [*an unspecifiable may-come-to-pass*]. Mais c'est cette possibilité [*could-be-ness*], ce détachement, qui permet également de restreindre la mobilité de ces corps qui sont lus comme associés au terrorisme : Islam, Arabe, Asiatique, Orient. La peur colle à ces corps (et aux corps des « États voyous ») qui « pourraient être » des terroristes, où le « pourrait être » ouvre le pouvoir d'emprisonner. Bien qu'une telle peur colle, elle glisse également sur ces corps ; c'est la possibilité structurelle que le-la terroriste puisse nous échapper [*pass us by*] qui justifie l'expansion de ces formes de renseignement, de surveillance et des droits de détention. La peur fonctionne ici à élargir la mobilité de certains corps et à en restreindre [*contain*] d'autres, précisément

40 George W. Bush (12 septembre 2001), commentaires du président lors d'une réunion avec son équipe de sécurité nationale le 12 septembre, www.whitehouse.gov/response/faq-what.html (consulté le 23 juillet 2002).

41 Massumi Brian (1993), « Everywhere You Want to Be », in Brian Massumi (dir.), *The Politics of Everyday Fear*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 3-38, p. 11.



dans la mesure où elle ne réside pas positivement dans un seul corps. Comme le formule Samuel Weber, « lorsque le *terrorisme* est défini comme *international*, il devient difficile de le localiser, de le situer, de le personnifier et de l'identifier⁴² », et c'est cette difficulté qui justifie l'élargissement des pouvoirs de l'État.

Il est important de reconnaître que la figure du terroriste international a été mobilisée au plus près de la figure du demandeur d'asile. Le glissement entre ces deux figures fait un travail énorme : il suppose que ceux-celles qui demandent l'asile, qui fuient la terreur et la persécution, peuvent être des faux-ses [*bogus*] dans la mesure où ils-elles pourraient être les agent-es mêmes de la terreur et de la persécution. De même que les terroristes, ils-elles sont identifié-es comme de potentiel·les cambrioleur·euses : comme des intru·ses illégaux·ales dans la nation. Le refus, par exemple, de l'Australie de laisser entrer dans ses eaux le bateau *Tampa* (avec sa cargaison de 433 demandeur·euses d'asile, dont beaucoup venaient d'Afghanistan) a été rétrospectivement justifié au motif que les personnes à bord *pouvaient être* liées à Oussama ben Laden. Le collage ensemble de la figure du demandeur d'asile et de celle du terroriste international, laquelle évoque déjà d'autres figures (le cambrioleur, le croque-mitaine), construit ceux-celles qui sont « sans foyer » [*without home*] comme étant les sources de « notre peur » et comme étant les causes de nouvelles formes de surveillance des frontières, où l'avenir constitue toujours une menace posée par d'autres qui peuvent passer [*pass by*] et se frayer un chemin dans la communauté. Le glissement de la métonymie permet de générer ou de créer la ressemblance : le·la demandeur·euse d'asile est « comme » le·la terroriste, un·e agent·e de la peur, qui peut détruire « notre foyer ». Le glissement entre les figures implique le confinement [*containment*] des autres, lequel·les deviennent alors les objets de la peur.

Le confinement des corps des autres qui sont affecté·es par cette économie de la peur est révélé de la manière la plus effrayante et violente qui soit dans la mort littérale des demandeur·euses d'asile dans des containers, des mort·es qui ne sont pas pleuré·es par les

42 Weber Samuel (2001), « War, Terrorism, and Spectacle », *Papier présenté à l'Université de Lancaster*, décembre 2001.



nations mêmes qui incarnent l'espoir d'un avenir pour ceux·celles qui demandent l'asile. C'est un rappel terrifiant de ce qui est en jeu dans les économies affectives de la peur.

Traduit de l'anglais par Lucie Dalibert

Note de l'autrice

Je remercie le collectif *Social Text* de m'avoir fourni des retours si utiles et engagés sur une version antérieure de cet essai.

Note de la traductrice

Je remercie Anne Isabelle François et Franck Freitas-Ekué pour leur relecture attentive et leurs précieuses suggestions de reformulation.