

JUDITH Butler : Réflexion sur L'(IDENTITÉ) juive

Perrine Simon-Nahum

Perrine Simon-Nahum, chargée de recherches au CNRS. Elle travaille dans le domaine de l'histoire intellectuelle et historiographie du XIX^e-XX^e siècle dans le cadre du CRH-EHESS au sein du groupe AHMOC (Approches historiques du monde contemporain).

Elle a co-dirigé avec S. Audier et M.O. Baruch, *Raymond Aron, philosophe dans l'histoire* (Editions de Fallois, 2008) Elle est également directrice de collection aux Editions Grasset.

« **J**e crois que mes origines juives sont plus déterminantes que quoi que ce soit d'autre – c'est sans doute pourquoi je ne peux pas écrire sur ce sujet. La douleur et la honte que suscite en moi l'Etat d'Israël sont immenses, et mes interventions dans ce domaine n'ont que très peu à voir avec la politique *queer*. »¹ Dans l'entretien qu'elle accordait en 1994 à P. Osborne et L. Segal, Judith Butler poursuivait en dénonçant la politique raciste conduite par l'Etat hébreu, semblable à ses yeux à celle longtemps mise en œuvre par l'Afrique du Sud. Si elle a effectivement abordé tardivement la question de l'Etat d'Israël et de l'identité juive, en dépit de fréquentes prises de position publiques, peut-on

pour autant suivre la philosophe dans le compartimentage qu'elle fait de son travail ? La réflexion qu'elle poursuit sur la politique et les mouvements sociaux et le lien qu'elle établit avec une identité juive conduisent à formuler l'hypothèse inverse. Elle explique en même temps l'écho que rencontre aujourd'hui son travail parmi un public français, à l'image de la récente fortune d'un autre phi-

losophe avec lequel il lui est arrivé d'échanger, Slavoj Žižek. Alors qu'un seul titre était publié sous son nom en langue française en 2002, même si ses théories étaient depuis longtemps connues et discutées dans les milieux féministes et homosexuels notamment, on assiste depuis trois ans à une multiplication des traductions proposées au public, en partie grâce au travail militant des Editions Amsterdam et de leur directeur, également traducteur pour l'occasion, J. Vidal. Si elle suscite autant d'intérêt, c'est précisément par l'articulation qu'elle permet entre une théorie de la subjectivité et une réflexion sur le pouvoir qui trouvent une application directe dans une pensée de l'exclusion et la redéfinition d'un universel internationaliste et anti-mondialiste.

Une analyse sémantique du politique

Depuis ses travaux sur le genre et la langue, et l'idée selon laquelle la philosophie est une grande narration dont le récit central serait constitué par la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, théorie de la puissance d'agir linguistique et de l'agir politique vont de pair chez Judith Butler. Maniant une herméneutique du soupçon héritée de la lecture des philosophes, Hegel, Marx, ou Heidegger et nourrie des analyses de la première Ecole de Francfort, Adorno en particulier, J. Butler s'attache à marquer la distance entre la réalité phénoménale et la manière dont nous reproduisons celle-ci à travers le langage. Réfléchissant à partir de la théorie de la sexualité de Foucault qui focalise l'interrogation philosophique sur le genre et la subjectivation sexuelle, elle prend dès les années 1980 la tête d'un courant post-identitaire dont l'objet est de se pencher sur la construction des normes et le rôle que jouent celles-ci dans la définition de l'individu, au premier rang desquelles celles qui définissent l'espace public. Au même Foucault, elle emprunte son analyse du pouvoir et l'idée d'une police du discours. J. Butler ne fait pour autant pas l'impasse sur le sujet. Le philosophe français s'était, on le sait, intéressé aux pratiques du pouvoir, déplaçant l'analyse du sujet vers les multiples centres qui en détenaient une parcelle. La puissance d'agir se manifeste précisément là où disparaît la souveraineté et conserve à l'individu une place dans le processus de la langue. Celui-ci demeure au centre de la réflexion non plus comme le détenteur d'un pouvoir souverain, celui de créer le monde en le nommant, mais comme le lieu où se jouent les rapports de pouvoir.

C'est ce déplacement que traduit la notion de « performativité » du discours, point de départ de la vision des relations sociales que développe J. Butler. En nommant, le discours agit en même temps qu'il désigne. En ce sens les actes du discours sont toujours ancrés dans le corps. Mais il faut parallèlement mettre fin à un certain impérialisme de la raison qui conduirait à penser que nous sommes à l'origine des normes qui régissent notre vie et que nous les maîtrisons. A la manière de Lacan fondant sa définition du moi sur la forclusion du sujet qui me

situé à une distance irréversible de mes origines ou de mon histoire personnelle, nous ne pouvons prétendre selon Judith Butler à une connaissance complète de nous-mêmes et donc à une identité univoque. Les actes du langage doivent être analysés non comme des événements définis, se rapportant à un fait précis et déterminé, mais comme un nœud d'horizons temporels. La lecture de Derida et le jeu sur le concept de *differance* reformulé par la théorie *queer* vient placer en dynamique cette idée d'identités fluctuantes. Tel est précisément le point sur lequel les *gender studies* se différencient des études féministes, refusant toute définition « essentialiste » de la femme pour s'interroger sur l'attribution du genre lui-même.

C'est à l'intérieur de cette faille herméneutique qui définit la distance entre le réel et son expression par le langage que s'enracine l'analyse politique de J. Butler. De même qu'elle se refuse à congédier le sujet, contrairement à la plupart des théoriciens de la post-modernité, son analyse des relations sociales met en lumière une forme d'intersubjectivité, retraduite à travers un ensemble d'interactions et de dépendances le plus souvent involontaires. Réfléchissant à partir de ce que Althusser désignait comme l'« interpellation » du sujet par autrui, J. Butler en est progressivement venue à placer au centre de sa réflexion la notion de « vulnérabilité », inhérente à notre condition d'humain et qui nous constitue dans une dépendance première et insurmontable dans notre rapport aux autres. Cette vulnérabilité qui permet de penser la puissance d'agir sur un mode différent de celui de la volonté exercée par un sujet souverain traduit une inflexion dans sa pensée politique. Cherchant à rendre compte des situations de marginalisation, elle opérerait déjà un déplacement de l'analyse althusserienne, mettant l'accent sur la possibilité pour l'individu interpellé de ne pas répondre à l'injonction qui lui est faite. Mais, ajoutait-elle, la réponse constitue également le lieu possible d'un acte d'émancipation. Définie comme « résignification », celui-ci consiste dans le fait de s'emparer de la forme du discours comme de son sens pour le subvertir de l'intérieur et le détourner de ses intentions initiales grâce notamment à l'effet de surprise que réserve ce détournement dont on ne peut prévoir les conséquences à l'avance. Ainsi la parole blessante peut-elle être combattue et même retournée au profit de celui qu'elle prétendait initialement heurter. Le langage devient lui-même le lieu d'expression de la conflictualité, la langue mettant en question le sens commun. Interrogée sur la difficulté de son style et d'accessibilité à ses textes, J. Butler y voit un moyen stratégique destiné à créer un effet d'étrangeté. « Une langue difficile peut changer un monde brutal » (*New York Times*). Avec la prise en compte des récents mouvements sociaux et plus encore du problème des minorités religieuses, sa pensée politique a connu un nouveau déplacement en

se focalisant sur la notion de reconnaissance et de sens que prend la lutte pour celle-ci. Le sujet est ici redéfini en référence aux théories de Melanie Klein comme un ensemble de relations dont la survie est tributaire des relations d'interdépendance qui l'unissent aux autres. Dès lors la reconnaissance identitaire constitue le problème politique central qui conditionne la manière dont on doit penser guerres, alliances politiques, précarité, voire les nouvelles figures de déterritorialisation.

Répondre au discours de haine : une rhétorique de l'émancipation

L'émergence du sujet placé sous la contrainte de l'interpellation qui le constitue illustre les liens qui existent chez J. Butler entre théorie de la langue et pensée politique. La définition de l'individu et son rapport à la société par l'intermédiaire des normes existantes supposent en effet dès le départ ce cadre politique pensé à la fois comme la constitution d'un champs de pouvoir autour de l'organisation des normes mais également comme lieu d'émancipation de celui qui récuse l'interpellation. Quant au langage, il possède chez J. Butler une historicité que lui refusent en général les théories déconstructionnistes. Cette dimension qui renvoie non pas à des événements historiques mais à la structure « citationnelle » d'un énoncé constitue la langue en discours, le langage en discours politique. Le caractère blessant d'un propos se rapporte en effet moins à l'intention de celui qui le profère qu'au contexte de répétition dans lequel il s'insère et auquel il se réfère. A l'autre bout de la chaîne, le caractère intrinsèquement politique de sa théorie du langage découle du cadre dans lequel J. Butler envisage les potentialités émancipatrices véhiculées par les actes de langage. Le pouvoir libérateur de celui-ci se manifeste on l'a dit dans la possibilité d'é luder l'interpellation dont je suis l'objet, mais également dans la manière dont je peux investir l'espace de la réponse récusant l'identité ou le rôle qui me sont assignés et produisant ainsi un effet de surprise. Il ne s'agit pas seulement de perturber la syntaxe mais au-delà de produire de l'excès ou de l'inattendu, bousculant les effets d'une parole. Adopter une position critique ne suffit à le déstabiliser, dans la mesure où, le constate J. Butler, celui qui s'oppose au pouvoir use généralement du même vocabulaire, ce qui revient à l'entériner. Ainsi Antigone justifie-t-elle la légitimité de son acte – avoir donné une sépulture à son frère Polynice- en employant les termes mêmes dont se sert son oncle Créon pour la condamner. Cette « dicibilité » de soi, qui renvoie, selon elle, à la conception américaine de la réussite individuelle, et qu'empruntèrent les minorités surgies depuis les années 1970 sur la scène publique pour s'auto-affirmer ne fait que redoubler l'ostracisme et la condamnation dont elles sont en réalité les victimes.

Repenser l'universel

Il ne suffit pas de s'opposer à un discours de haine pour le combattre. Cette affirmation dénie toute efficacité aux ripostes juridiques comme aux politiques publiques qui font reposer sur des décisions légales le soin de lutter contre le racisme ou les discriminations.² La duplicité de la situation dans laquelle se trouve l'Etat, liée au fait qu'il est lui-même manipulé par le langage auquel il recourt pour le condamner, rend ce type de mesures inopérantes. La difficulté à ce point du raisonnement consiste dans la nécessité de restaurer un champs possible pour le politique au moment où celui-ci se trouve invalidé par l'analyse sémantique. C'est à cet effort de recréation d'un espace commun qui soit en même temps le lieu de recomposition des subjectivités que se consacre désormais J. Butler. D'où le succès qu'elle rencontre auprès de ceux qui cherchent à refonder le politique en dehors des cadres traditionnels d'une philosophie libérale, qu'il s'agisse des théoriciens du genre ou des tenants de la pensée radicale. La question aujourd'hui centrale est de savoir comment définir le sujet des mouvements sociaux. Refuser de voir en lui une position identitaire ne signifie pas en effet qu'il faille faire fi de l'ensemble des catégories sociales. Celles-ci demeurent indispensables à l'analyse dès lors qu'on s'intéresse à la mise en œuvre des processus de minorisation tout en restant attentif aux manifestations possibles de la puissance d'agir. La difficulté consiste dans le fait que le sujet n'est pas le fond de la politique mais renvoie en réalité à une entité que redéfinissent en permanence les liens qu'elle entretient avec d'autres formations subjectives, par exemple les politiques sociales ou les actions de guerre. Parmi celles-ci, la définition de l'universel et d'un cadre adéquat à une pensée critique de la mondialisation est l'un des points sur lesquels la réflexion de J. Butler croise celle d'auteurs qui travaillent non seulement sur le genre ou la domination mais s'efforcent plus directement de combattre une métaphysique de la puissance. L'un des intérêts que présente à leurs yeux sa pensée est non seulement de réfléchir à la place des minorités en dehors d'un modèle purement communautariste, mais au-delà de focaliser sur le singulier sans refuser de penser l'universel.

Fortement hostile à la notion d'universel qu'elle combattait dès ses premiers ouvrages comme *Gender Trouble*, J. Butler est depuis revenue sur son opposition choisissant au contraire de la travailler de l'intérieur. Le cadre lui est fourni par la crise que traversent les identités nationales, désormais multilinguistiques et multiethniques. A travers le genre, le sexe et plus récemment la famille ou les minorités religieuses, la théorie post-identitaire élabore des degrés d'organisation infra-étatiques qui, en se diversifiant, travaillent à la déconstruction de la référence organisationnelle par excellence : l'Etat. La famille qui constituait

selon certains la base des sociétés en est l'exemple le plus frappant à travers la multiplication des mariages mixtes, le croisement des ethnies, des nationalités voire même des religions et des sexes. Par analogie avec son mode de construction du sujet qui valide un moment de la conscience, Judith Butler reconnaît pourtant la nécessité d'un mode universaliste dans la conduite politique. Il s'agit alors d'imposer la compréhension d'un universel ouvert qui fait voler en éclat toute prétention à une définition unilatérale et fixe dans le temps. En désignant un universel indéterminé, elle introduit dans la réflexion politique un moyen de subvertir toute position qui parlerait depuis un point de vue défini, notamment par des conventions internationales ou en référence aux Droits de l'Homme. Cette approche pragmatique de l'universel ôte à celui-ci tout caractère général pour le particulariser immédiatement. Certains interlocuteurs parmi les plus proches, comme S. Žižek, ont pu qualifier sa position de kantienne assimilant sa conception de l'universel au « Je » kantien », comme une structure vide et formelle que viennent tour à tour investir les différents contextes sociaux ou géo-politiques et retraduire à leur manière dans la réalité politique. C'est en réalité dans une démarche de dépassement constant, d'excès, que se place l'universel selon J. Butler. Les formes de revendication qui le font advenir à l'existence jouent par leur caractère inédit une fonction subversive. Cela revient à mettre celui-ci en crise en le revendiquant en quelque sorte de l'extérieur. L'universel n'est donc en ce sens jamais conçu comme une totalité mais comme un processus ouvert, que la tâche de la politique consiste précisément à garantir.

Le 11 septembre et le fonctionnement de la prison de Guantanamo Bay viennent corroborer à ses yeux le relativisme des Droits de l'Homme dans la mesure où leur existence témoigne de notre refus de reconnaître comme faisant partie de l'humanité ceux qui ne partagent ni nos valeurs ni notre conception de la liberté. Au-delà de l'astuce juridique consistant dans le choix du lieu qui ne relevait pas de la justice américaine, D. Rumsfeld aurait ainsi placé la sécurité d'un pays au-dessus du respect des droits de l'homme. À côté de cet exemple la critique qu'elle formule de l'universel débouche sur une position plus subtile que la simple affirmation de son relativisme. J. Butler plaide en effet en faveur de ce qu'elle appelle une « traduction culturelle ». Imaginer de nouvelles formes de liberté ne reposant pas sur la vision que nous avons de l'individualisme ou de l'autodétermination, valeurs qui appartiennent en propre à la philosophie occidentale permettrait élargir la compréhension que nous avons de l'humain. Il existe des points de contact entre les différentes cultures qui rendent cette traduction à la fois possible tout en lui conservant son côté fortuit. Il ne s'agit pas de s'accorder sur des normes culturelles ce qui paraît impossible aussi bien pour ceux qui les formulent que du point de vue de leur réception. Ceci n'em-

pêche pas pour autant de chercher à déterminer quel est le stock de ressources culturelles dont disposent les individus et de mettre, se faisant, au jour, les processus par lesquels les droits abstraits recouvrent partout où ils sont appliqués une signification concrète ainsi que les mots dans lesquels ils s'incarnent. C'est ce travail d'universalisation que doivent aujourd'hui entreprendre les philosophes s'ils veulent penser plus équitablement le monde. J. Butler combat ainsi l'idée d'un « choc des civilisations », la retraduction permanente à laquelle nous assistons s'opposant au fait que nous définissions une culture indépendamment des autres.

Revenir au judaïsme ?

Elaboré à partir d'une réflexion sur la condition des gays et des lesbiennes aux Etats-Unis ou des problèmes de représentations de certains de ces minorités dans les organismes internationaux, il n'est pas surprenant que le travail de J. Butler se soit rapidement étendu à d'autres domaines, parmi lesquels le conflit israélo-palestinien. Elle prit publiquement position à la suite de la polémique qui l'opposa au président de l'Université de Harvard, Lawrence Summers, en septembre 2002 au sujet de l'appel au boycott d'Israël par les universités américaines³. Dénonçant la pétition par laquelle certains professeurs et intellectuels critiquaient violemment la politique israélienne dans laquelle il voyait une manifestation du développement de l'antisémitisme, le président de l'Université s'attira une réponse cinglante de la part de Judith Butler parue dans la *London Review of Books* du 21 août 2003 sous le titre de « Non, ce n'est pas de l'antisémitisme ». Judith Butler figurait déjà parmi les signataires de la « Lettre ouverte » adressée au gouvernement américain et l'enjoignant de couper les crédits à l'Etat hébreu⁴. Revenant plus tard sur cette action, elle regrettera d'ailleurs de ne pas avoir été assez loin, réclamant en réalité la fin du sionisme. En juin 2003 on trouve également son nom parmi les signataires de la pétition *Stop the Wall Immediately*. Depuis ses positions n'ont pas varié. Sa réponse se déroule en deux temps repris notamment dans un ouvrage collectif paru en France co-signé en compagnie de Rony Brauman, Étienne Balibar, le journaliste Sylvain Cypel ou l'éditeur Éric Hazan⁵. Sur un plan général J. Butler affirme la nécessité de distinguer entre Juifs et Israéliens, de manière à autoriser une critique qui ne remet pas en cause à ses yeux la survie des Juifs dans le monde, contrairement à ce que tendait à accréditer l'accusation d'antisémitisme. Il faut cesser d'autre part de considérer systématiquement les Juifs comme des victimes alors que ce sont les Palestiniens qui souffrent aujourd'hui de la politique menée à leur endroit. La solution réside à ses yeux dans le fait de cesser de placer la judéité au fondement de l'Etat d'Israël pour lui substituer un Etat mul-

ticulturel dans lequel les Juifs ne formeraient plus qu'une communauté parmi d'autres.

Le moment lui apparaît en effet « idéal » pour interroger le bien-fondé du sionisme et lui fournit l'occasion de remettre au premier plan l'existence au sein même du sionisme du courant favorable à la création d'un Etat binational, mouvement qui se trouva rapidement marginalisé et eut pour avocat outre H. Arendt, Judah Magnès. Un compte rendu consacré à la parution des *Jewish Writings* de Hannah Arendt⁶ illustre les liens qui s'établissent chez J. Butler entre la possibilité de penser un nouveau mode de régulation des relations internationales et le rôle que joue l'identité juive à la base de cette nouvelle phénoménologie. Si elle s'oppose à la politique israélienne, c'est en effet selon ses propres termes, en tant que juive et « au nom d'un avenir juif différent ». ⁷ Longtemps en effet J. Butler s'est contentée de se définir comme une « juive progressiste » ou juive laïque sans autre précision⁸. Progressivement néanmoins le détour par le politique s'est traduit par un effet de *feed back* rendant nécessaire de préciser cette position. A partir de l'analyse arendtienne des paradoxes de l'Etat-Nation, J. Butler part d'une interrogation sur le sens de l'appartenance au judaïsme dans le monde contemporain, synonyme d'absence d'inscription dans un cadre national, voire même territorial pour repenser l'inscription possible du sujet dans le jeu politique. La lecture d'Arendt est en effet le prétexte à une variation post-identitaire sur le caractère inassignable de l'identité juive investie du signe négatif ou subversif. En évoquant la *phusis*, la Nature, et non la culture, pour se définir comme juive, Arendt ne tranche pas pour autant selon J. Butler entre une identité ancrée dans un donné ou le produit d'une construction. Mais c'est surtout à la lumière du souci pour ceux qu'on appelait autrefois les apatrides que J. Butler relit les réflexions d'Arendt sur le sionisme, établissant une analogie entre la situation des sans-Etats dans une période de nationalisme exacerbé et la précarité que connaissent aujourd'hui les minorités, sexuelles ou religieuses. Ainsi se rejoignent la critique de la politique israélienne et celle des formes modernes de la souveraineté politique, ouvrant sur une expression identitaire qui voit dans l'identité juive la forme la plus poussée de l'absence de toute reconnaissance.

L'identité juive constitue en effet le lieu d'une émancipation possible sur un plan politique et éthique à la fois. D'un point de vue strictement politique d'abord dans une opposition aux actes de « haine » accomplis par l'Etat hébreu, d'où doit émerger la politique de non-violence que la philosophe appelle de ses vœux. C'est ici que prend place, dans un sens encore inédit, la dialectique bien connue des bourreaux et des victimes. Victimes de l'extermination, devenus à leur tour bourreaux, les israéliens sont les mieux placés selon J. Butler pour interrompre

le processus. C'est d'Israël que peut surgir la puissance de l'agir permettant d'instaurer une paix universelle. C'est autour du deuil et du rôle que celui joue désormais dans notre construction du monde, dimension ouverte par les événements du 11-septembre, que naît selon J. Butler la possibilité d'une politique opposée à la violence. Le deuil révèle combien je suis dépendant des autres, faisant paradoxalement apparaître qu'« il y a d'autres personnes de part le monde dont ma vie dépend, alors même que ce sont des personnes que je ne connais pas et que je ne connais pas peut-être jamais. »⁹ Dépendance contre laquelle aucune mesure de sécurité ne peut rien. J. Butler traduit ainsi dans les corps l'interdépendance dont certains analysent les effets au niveau économique ou géopolitique entre pays développés et laissés pour compte de la mondialisation. Il faut donc inclure cette dimension émotionnelle dans la politique et la retourner de manière à inscrire dans les corps eux-mêmes et le langage qui les anime une volonté de rupture avec la logique d'une politique trop exclusivement conduite par une causalité passionnelle. L'« agression israélienne », expression du sentiment de précarité qui domine en Israël, est l'expression par excellence de cette politique des émotions ce qui permet de penser qu'Israël peut réussir là où les Etats-Unis ont échoué après le 11 septembre : rompre le cercle vicieux de la vengeance.¹⁰ Le judaïsme devient ainsi sous sa plume une forme d'aboutissement dans la redéfinition d'un sujet acteur des mouvements sociaux. En refusant la violence, il inaugure un acte inouï d'où seul peut naître sur le plan international un discours qui ne serait pas porteur d'oppression. Les prises de position des intellectuels américains dépassent donc l'acte politique pour acquérir une dimension philosophique. Elles sont actes de langage dans la mesure où elles s'efforcent d'interrompre la chaîne d'itérabilité instaurée par les mauvais traitements infligés aux palestiniens.

Reste un ultime problème à lever pour la philosophe. Pourquoi préférer une politique de paix à la violence politique ? L'ensemble de son analyse repose en réalité sur un principe implicite : celui de la reconnaissance d'une valeur universelle qui n'est autre que le caractère sacré de la vie. Le judaïsme, porteur de plusieurs cultures et sorte de structure vide d'autre chose que de cette ouverture dès lors qu'on l'a dépouillé de ses attributs religieux ou nationaux paraît le médiateur idéal pour réaliser cette traduction universelle entre les cultures. Un penseur juif, Emmanuel Levinas, ouvre à J. Butler grâce à l'enseignement du Visage une perspective vers l'éthique non-violente qu'elle s'efforce de fonder¹¹. Celui-ci offre en effet un point d'accroche à la question politique du jour : que dois-je aux autres ? La démarche de Butler consiste à en donner une transposition culturelle, en incarnant cet impératif ontologique dans une forme culturelle, en investissant le visage sous les formes multiples d'une détermination objective

qu'il s'agisse des minorités sexuelles, sociales ou religieuses. Dès lors le point de départ d'une action politique réside non plus dans le souci que j'ai des autres mais dans la volonté de me protéger des conséquences que leurs intervention peut avoir pour moi. Le passage par le judaïsme, comme fondement d'une identité post-identitaire, permet donc à Judith Butler les moyens de repenser la politique sur des bases différentes de celles qui conduisent aujourd'hui l'intervention des différents acteurs, qu'il s'agisse des politiques d'aide sociale ou des relations internationales.

notes

1. Judith Butler, *Humain, inhumain. Le travail critique des normes*, Paris, Editions Amsterdam, 2005, p. 35.
2. Judith Butler, *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Editions Amsterdam, 2004.
3. L. Summers déclarait : « Certaines opinions profondément anti-Israélienne rencontrent de plus en plus d'écho dans les milieux intellectuels progressistes. On trouve aujourd'hui des gens sérieux et raisonnables qui prônent et accomplissent des actions dont l'antisémitisme est manifeste sinon intentionnel. »
4. « Open Letter from American Jews », consultable sur le site www.peacemideast.org.
5. ??????????????????????????????????
6. Hannah Arendt, *The Jewish writings*, New York, Schocken Books, 2006. L'article de J. Butler s'intitule « Je suis l'une des leurs, voilà tout », *La Revue internationale des livres et des idées*, n° 2, nov-décembre 2007, p. 3-7.
7. J. Butler, *Vie précaire, op. cit.*, p. 147.
8. Amnon Raz-Krakotzkin a montré dans son livre *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, tout ce que le concept de juif laïc pouvait avoir de fallacieux dans la mesure où il se rattache en partie à une inscription des juifs dans l'histoire qui fait elle-même référence à une vision théologique judéo-chrétienne de l'histoire. *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, Paris, La fabrique Editions, 2007.
9. J. Butler, *Vie précaire*, p. 14.
10. Cf. Judith Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, Editions Amsterdam, 2005.
11. Voir en particulier le chapitre intitulé « Vie précaire », in J. Butler, *Vie précaire, op. cit.*, p. 162-185.