

Lecture paranoïaque , lecture réparatrice

ou

**tu es si paranoïaque que tu penses
sûrement que cet essai parle de toi¹**

Eve Kosofsky Sedgwick

Je me souviens qu'un jour (c'était au cœur de la première décennie de l'épidémie de Sida), j'ai fait appel à l'érudition de mon amie militante Cindy Patton à propos de la probable histoire naturelle du VIH. À cette époque, les spéculations allaient bon train quant à savoir si le virus avait été délibérément fabriqué ou répandu, s'il était le fruit d'un complot de l'armée américaine ou d'une expérience qui aurait mal tourné, ou pire encore, qui aurait particulièrement bien tourné. Après que Patton m'eut fait un rapport complet sur la géographie et l'économie de l'ensemble du trafic de produits sanguins, je m'empressais de lui demander ce qu'elle pensait des sinistres rumeurs qui couraient sur l'origine du virus. « Toutes les premières étapes de sa diffusion sans exception ont pu être intentionnelles ou accidentelles, me répondit-elle. Cependant, j'ai du mal à m'intéresser vraiment à cette question. Ce que je veux dire, c'est que même si l'on parvient à valider tous les éléments de la thèse du complot, à prouver que la vie des Africains et des Afros-Américains n'a aucune valeur aux yeux des États-Unis, que les homosexuels et les toxicomanes sont considérés comme des entités négligeables lorsqu'ils ne sont pas carrément haïs, même si l'on parvient à prouver que l'armée cherche par tous les moyens à éliminer les non-combattants qu'elle considère comme ses ennemis, et même si nous parvenons à montrer que nos dirigeants considèrent avec un calme

¹ Le sous-titre fait allusion à la chanson de Carly Simon « You're so vain », numéro un pop en janvier 1972. En voici le refrain : « You're so vain, you probably think this song is about you ». Mick Jagger accompagne Simon sur l'enregistrement.

olympien la perspective de bouleversements démographiques et environnementaux catastrophiques, même si tout cela relevait de la certitude absolue enfin, qu'aurions-nous découvert que nous ne sachions déjà ? »

Au cours des années qui suivirent cette conversation, j'ai beaucoup réfléchi à ce que m'avait dit Patton. Ce qui m'a plu dans cette réflexion, mis à part son pessimisme froid et sympathique, c'est qu'elle offre la possibilité de démêler, de séparer certains éléments de notre bagage intellectuel que nous appelons généralement « herméneutique du soupçon » du réseau de relations historiques surdéterminées qui les relie. La remarque de Patton suggère que le fait de considérer avec lucidité et colère les oppressions majeures et absolument authentiques du système ne nous condamne pas intrinsèquement ou systématiquement à conclure à une suite de conséquences épistémologiques ou narratives quelconques. Ainsi, le fait de savoir que l'invention ou la diffusion du VIH *pourrait, de façon tout à fait réaliste*, être le fruit d'une conspiration encouragée par l'État, doit être totalement séparé de la question selon laquelle l'énergie d'un intellectuel militant ou d'un groupe anti-VIH serait mieux utilisée si elle était consacrée à la recherche des origines de ce complot potentiel et à sa mise à jour. Peut-être le serait-elle mais, répétons-le, peut-être ne le serait-elle pas. Bien que ce choix soit, d'un point de vue éthique, lourd de conséquences, il n'a rien d'évident en soi : prendre la décision de se lancer ou non dans cet irrésistible projet d'enquête et de révélation relève d'un choix stratégique et ponctuel, et pas forcément d'un impératif catégorique. C'est pourquoi la réponse de Patton m'a ouvert une porte en me faisant passer de la question assez obsessionnelle, « Cette information est-elle vraie et comment peut-on la vérifier ? » aux questions suivantes, « À quoi *sert* la connaissance, c'est-à-dire la recherche de l'information, puis sa possession, sa monstration et enfin la répétition de cette information lorsqu'elle est déjà connue ? » En résumé, « *Comment* l'information est-elle performative et dans quelle mesure peut-on se mouvoir avec aisance entre ses causes et ses effets ? »

Je suppose que ces questions n'ont rien d'une révélation en soi : l'idée que le savoir *fait* plus qu'il n'*est* est devenue pour nous une découverte des plus familières. Cependant, il semblerait que la portée de cette découverte ait été peu à peu émoussée par l'exercice régulier des pratiques de critique théorique, pratiques qui ont elles-mêmes tant participé à la diffusion de ces formules. Plus précisément, il est possible que les méthodes critiques très productives appelées, comme nous le savons, « herméneutique du soupçon » par Paul Ricœur (méthodes critiques si répandues de nos jours qu'elles sont peut-être devenues synonymes de « la critique » elle-même) aient eu un effet négatif involontaire. Ainsi, au lieu de démêler l'écheveau des relations locales et contingentes qui existent entre les diverses informations et leurs implications narratives/épistémologiques, elles ont pu le compliquer aux yeux du chercheur.

Ricœur a créé la catégorie de l'herméneutique du soupçon afin de décrire les positions de Marx, Nietzsche et Freud ainsi que leur production intellectuelle, dans un contexte qui comptait également des herméneutiques disciplinaires alternatives telles que les herméneutiques philologique et théologique de « *reconnaissance du sens* ». Avec cette catégorie, Ricœur cherchait à être descriptif et taxinomique plus que catégorique. Cependant, dans le contexte de la théorie critique américaine contemporaine où l'on considère que Marx, Nietzsche et Freud constituent une généalogie assez imposante des principaux courants critiques que sont le *New Historicism*, la déconstruction, la pensée *queer*, le féminisme et la psychanalytique, l'application de l'herméneutique du soupçon est, me semble-t-il, largement comprise comme un impératif catégorique plutôt que comme un possible parmi les possibles. L'expression elle-même a acquis une dimension sacrée, tel le « *Historicisez toujours !* » de Fredric Jameson et, comme ce dernier, sa récente inscription sur les tables de la Loi a toujours quelque chose de bizarre. *Historicisez toujours ?* Existe-t-il un adverbe plus atemporel, plus impératif et donc plus mal adapté à l'historicisation que « toujours » ? Cela me rappelle les autocollants à l'arrière des voitures qui

ordonnent aux autres conducteurs : « Défiez l'autorité ! » Excellent conseil s'il en est, peut-être un peu gâché par ceux qui obéissent aveuglément aux injonctions autocollantes d'un conducteur ! L'herméneutique du soupçon appliquée à un contexte impératif offre certaines cocasseries ...

Le fait que l'herméneutique du soupçon occupe une place centrale, en terme de méthodologie, dans la pratique actuelle de la critique, entraîne *de facto* une valorisation du concept de paranoïa, ce qui ne saurait nous surprendre. Les derniers paragraphes de l'essai que Freud consacre à la paranoïa du Docteur Schreber portent sur ce que l'auteur considère comme une « *similitude frappante* » entre le sentiment de persécution systématique du Dr Schreber et la propre théorie de Freud. Et de fait, Freud systématisera plus tard cette observation avec ces paroles désormais célèbres : « quoiqu'il nous coûte de l'admettre, les illusions des paranoïaques ont une similitude externe ainsi qu'une parenté interne avec les systèmes de nos philosophes », philosophes dont il estimait faire partie (opus cité 12 :79, 17:271).² En dépit de son espièglerie, il est possible que les correspondances apparentes entre la paranoïa et la théorie aient été difficiles à admettre pour Freud ; si tel était le cas, cependant, cela ne l'est plus de nos jours. Car en fin de compte, l'articulation de telles correspondances était inévitable. Ainsi, comme le fait remarquer Ricœur : « Pour Marx, Nietzsche et Freud, la catégorie fondamentale de la conscience est la relation caché/montré ou, si vous préférez, simulé/manifesté. (...) Ainsi, la caractéristique qui distingue Marx, Freud et Nietzsche est l'hypothèse générale concernant à la fois le processus de fausse conscience et la méthode de déchiffrement. Tous deux vont de pair puisque l'homme de soupçon offre, sous

² Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Ed. James Strachey. Trans. James Strachey et al. London : Hogarth Press, 1953-1975. 24 vols.

une forme inversée, le même travail de falsification que l'homme de ruse »(p. 33-34).³

L'homme de soupçon trompant deux fois l'homme de ruse : la paranoïa, grâce aux penseurs qui vinrent après Freud, est candidement devenue davantage une prescription qu'un diagnostic. Dans un monde où nul n'a besoin d'avoir recours aux fantasmes pour trouver des preuves d'oppression systémique, le fait de construire des théories à partir de tout et n'importe quoi *sauf* d'une position critique paranoïaque vous fait passer pour naïf, pieux ou complaisant. Personnellement, je ne souhaite aucunement revenir à l'emploi de « paranoïaque » en tant que diagnostic de pathologie, mais je constate une grande perte lorsque l'enquête paranoïaque semble aussi importante que la recherche théorique critique, au lieu d'être considérée comme un type parmi tant d'autres de recherche théorique cognitivo-affective.

Si elles n'ont pas joui du prestige qui accompagne désormais l'herméneutique du soupçon dans l'ensemble de la théorie critique, les études *queer* ont néanmoins su développer une relation particulière avec l'impératif paranoïaque. Freud, bien entendu, a associé chaque cas de paranoïa à la répression du désir de l'individu (homme ou femme) pour un individu du même sexe. L'utilisation psychanalytique traditionnelle et homophobe qui a généralement été faite de l'association de Freud a abouti à ce que les homosexuels soient considérés comme des malades paranoïaques, ou à ce que la paranoïa elle-même soit considérée comme une maladie spécifique aux homosexuels. Cependant, Guy Hocquenghem dans *Le Désir homosexuel* écrit en 1972 et traduit en anglais en 1978, est revenu aux formulations originales de Freud et en a tiré des conclusions bien moins préjudiciables. D'après Hocquenghem, si la paranoïa reflète la *répression* du désir pour le même sexe, elle devient un site d'observation unique et privilégié non de l'homosexualité elle-

³ Ricœur, Paul. *Freud and Philosophy : An essay on Interpretation*. Trans. Denis Savage. New Haven : Yale University Press, 1970.

même, comme dans la tradition freudienne, mais bien de la mise en œuvre des mécanismes homophobes et sexistes. La compréhension de la paranoïa ne met pas en lumière les modes de fonctionnement de l'homosexualité mais ceux de l'homophobie et de l'hétérosexisme ... c'est-à-dire, si l'on considère que ces types d'oppression sont systémiques, les modes de fonctionnement du monde.

C'est ainsi que vers le milieu des années 80, la paranoïa est devenue un *objet* privilégié de la théorie anti-homophobie. Comment est-elle passée si rapidement de ce statut à celui d'unique *méthodologie* ? J'ai cherché dans mes écrits datant des années 80 ainsi que dans ceux d'autres critiques de cette époque afin de retrouver la trace de cette transition (c'est exactement le genre de transition qui mérite qu'on s'y attarde aujourd'hui mais qui à l'époque, autant que je m'en souviens, coulait de source). Pour simplifier, disons que la paranoïa a tendance à être contagieuse. Plus précisément, la paranoïa est naturellement attirée vers les relations symétriques, qu'elle a tendance à établir elle-même, en particulier les épistémologies symétriques. Comme l'écrit Leo Bersani : « Inspirer de l'intérêt garantit une lecture paranoïaque, de la même manière que nous devons inévitablement nous méfier des interprétations que nous inspirons. La paranoïa est un redoublement de présence interprétative auquel on ne peut échapper » (p. 188).⁴ Il faut un voleur pour en attraper un autre, quitte à se transformer en voleur. C'est l'opposition de la ruse et du soupçon, du soupçon et de la ruse « *it takes one to know one* ». J'ai une amie paranoïaque qui est persuadée que je lis dans ses pensées car elle-même lit dans les miennes. Comme c'est également une lectrice très méfiante, on la retrouve systématiquement sur les lieux du crime quand il y a plagiat, jouant indifféremment le rôle de plagieuse ou de plagiée. Étant également une collègue très procédurière, elle est non seulement persuadée que les textes de lois me sont aussi familiers qu'elle, mais qui plus est elle se débrouille pour que je le sois. (Je signale au passage que tous ces exemples sont inventés.)

⁴ Bersani, Leo. *The Culture of Redemption*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1990.

Comme la paranoïa semble avoir une relation particulièrement intime avec les dynamiques phobiques entourant l'homosexualité, il a pu devenir structurellement inévitable que les méthodes de lecture les plus disponibles et les plus fécondes dans les travaux anti-homophobes soient souvent à leur tour des méthodes paranoïaques. Cependant, des raisons historiques aussi bien que structurelles doivent être à l'origine de cette évolution car il est devenu moins aisé de rendre compte, sur des bases structurelles, de l'usage fréquent et privilégié des méthodologies paranoïaques dans les projets critiques récents non *queer*, tels que la théorie féministe, la théorie psychanalytique, la déconstruction, la critique marxiste ou le *New Historicism*. Un débat récent portant sur la paranoïa citait cette maxime populaire de la fin des années 60 : « ce n'est pas parce que vous n'êtes pas paranoïaque qu'ils ne sont pas à vos trousses » (Adams, p. 15).⁵ En fait, il semble assez plausible qu'une version de cet axiome (peut-être quelque chose comme « même un paranoïaque peut avoir des ennemis » par Henry Kissinger) soit gravée de façon si profonde dans l'esprit des baby-boomers qu'elle nous offre l'illusion persistante de posséder un pertinence particulière dans l'épistémologie de l'animosité. Encore une fois, j'ai le sentiment que nous sommes susceptibles d'énoncer cette vérité avec autant de violence que si elle était chargée d'une force impérative évidente : l'idée que même les paranoïaques ont des ennemis est brandie comme si son corollaire absolument nécessaire était l'injonction « donc *on n'est jamais assez paranoïaque* ».

Mais la valeur de vérité de l'axiome original, si on l'accepte comme vrai, ne parvient pas à rendre évident l'impératif paranoïaque. Si une personne apprenait qu'« être paranoïaque n'empêche pas d'avoir des ennemis », elle pourrait en déduire qu'être paranoïaque ne constitue pas un moyen efficace pour se débarrasser de ses ennemis. Au lieu de conclure : « donc on n'est

⁵ Adams, James Eli. *Dandies and Desert Saints : Styles of Victorian Manhood*. Ithaca, NY : Cornell University Press, 1995.

jamais assez paranoïaque », cette personne risque de se dire : « dans ce cas, le fait d'avoir des ennemis ne fait pas obligatoirement de moi un paranoïaque ». C'est à dire, encore une fois : le fait d'avoir une vision démystifiée des oppressions systémiques ne conduit pas *intrinsèquement* ou *nécessairement* l'individu à conclure à une suite spécifique de conséquences épistémologiques ou narratives.

[...]

J'aimerais tout d'abord placer hors du champ de cette discussion tous les ponts existants entre la paranoïa elle-même et les différents états appelés par les uns *dementia praecox* (tel Kraepelin), par les autres schizophrénie (Bleuler), voire, plus généralement, psychose paranoïaque.

[...]

La raison pour laquelle j'insiste tant sur ce point vise, je le répète, à séparer hypothétiquement la question de la valeur de vérité de celle de l'effet performatif. Il est clair que les raisons principales de remise en cause des pratiques paranoïaques ne relèvent pas simplement de la possibilité que les soupçons générés soient trompeurs ou simplement faux. Dans le même temps, les raisons essentielles pour lesquelles les stratégies paranoïaques sont utilisées ne se limitent peut-être pas à leur capacité à offrir un accès unique au savoir vrai. C'est *un* moyen parmi d'autres de chercher, de trouver et d'organiser le savoir. La paranoïa connaît bien certaines choses, et mal d'autres.

J'aimerais maintenant esquisser une ébauche composite de ce que j'entends ici par paranoïa, non en tant qu'outil de diagnostic différentiel mais en tant qu'outil d'étude de pratiques différentielles. Mes principaux angles d'approche sont les suivantes :

- La paranoïa est *anticipatoire*
- La paranoïa est *réflexive et mimétique*
- La paranoïa est une théorie *puissante*
- La paranoïa est une théorie des *affects négatifs*

— La paranoïa est fondée sur *l'exposition*

LA PARANOÏA EST ANTICIPATOIRE

Chaque rapport et théorie sur la paranoïa montre que ce phénomène est anticipatoire. Le premier impératif de la paranoïa est : *aucune mauvaise surprise n'est tolérée* et effectivement, une nette aversion pour les surprises – allant de l'épistémophilie au scepticisme – semble être ce qui cimente l'intimité entre la paranoïa et le savoir. D. A. Miller insiste sur le fait que « les surprises sont très exactement ce que le paranoïaque cherche à éliminer, mais c'est aussi ce à quoi il réchappe et ce qu'il lit comme une récompense effrayante : on n'est jamais assez paranoïaque. »⁶

La vigilance à l'égard de la paranoïa, tournée vers l'avenir de façon unidirectionnelle, génère, paradoxalement, une relation complexe à la temporalité qui s'étire à la fois vers l'avant et vers l'arrière : puisqu'il ne doit pas y avoir de mauvaise surprise et puisque le fait d'apprendre l'éventualité d'une mauvaise surprise constituerait en soi une mauvaise surprise, la paranoïa exige que les mauvaises nouvelles soient connues d'avance. Comme le suggère également l'analyse de Miller, les progressions et régressions temporelles de la paranoïa sont, en principe, infinies. D'où peut-être, d'après moi, les démonstrations répétées et décapantes de Butler dans *Gender Trouble* prouvant qu'il n'a pu exister de moment précédant l'imposition de la Loi de différence des sexes ; d'où son éternelle quête de traces, chez les autres théoriciens, d'une nostalgie pour ce moment antérieur et impossible. Il n'est jamais trop tôt pour celui qui cherche à « déjà savoir », « quand c'est déjà inévitable » que les choses vont mal tourner. Et aucune catastrophe n'est trop éloignée dans le futur pour être négligée d'avance.

LA PARANOÏA EST REFLEXIVE ET MIMETIQUE

⁶ D.A. Miller, *The Novel and the Police*, p. 164.

En soulignant, comme je l'ai déjà fait, le tropisme contagieux de la paranoïa vis à vis des épistémologies symétriques, je me suis appuyée sur la double dimension de la paranoïa, c'est à dire la réflexivité et le mimétisme. La paranoïa semble devoir être imitée pour être comprise et, en retour, elle ne semble comprendre que par imitation. Elle annonce à la fois : « faites (moi) tout ce que vous voulez, je ferai pire » et « faites (moi) tout ce que vous voulez, je (me) le ferai d'abord ». Dans *Le Roman et la Police*, Miller est beaucoup plus explicite que Freud lorsqu'il aborde la double proposition selon laquelle on ne comprend la paranoïa que si l'on pratique soi-même le savoir paranoïaque, et que la paranoïa ne comprend le monde que par imitation et par incarnation. Dès la première page de son étude définitive sur la paranoïa, Miller annonce brillamment que cette dernière n'est pas seulement un moyen d'acquérir du savoir ou un objet de savoir elle-même. En effet, son avant-propos intitulé « Mais, Monsieur l'agent... » commence par une phrase toujours déjà secondaire sur « la façon dont même le travail de recherche le plus bienveillant (ou le mieux tourné) a peur de s'attirer des ennuis », y compris avec « des adversaires dont il s'efforce d'anticiper les attaques particulières » (vii). Comme le souligne le dernier paragraphe du livre à propos de *David Copperfield*, Miller lui aussi « suggère (...) un schéma selon lequel le sujet se constitue lui-même « contre » la discipline en assumant cette discipline en son nom propre » (p. 220) ou même en son propre corps (p. 191).

Ainsi, il n'est pas surprenant que la paranoïa, une fois le sujet abordé dans un contexte non médical, semble pousser comme un cristal dans une solution hypersaturée, effaçant la moindre possibilité de comprendre de façon alternative ou d'appréhender des objets alternatifs. J'en dirai davantage un peu plus loin sur certaines implications du statut de la paranoïa en tant que, dans ce sens, « théorie forte », inévitablement. Encore plus important peut-être, on note la sévérité avec laquelle le mimétisme de la paranoïa circonscrit son potentiel en tant qu'outil de lutte politique ou culturel. Comme je l'ai souligné dans un essai

datant de 1986 (dans lequel je me référais implicitement, comme par hasard, à l'un des essais qui devait se trouver publié plus tard dans *Le Roman et la Police*), « le problème n'est pas simplement que la paranoïa est une forme d'amour (car ne l'est-elle pas, dans un certain langage ?) mais plutôt que, parmi toutes les formes que prend l'amour, la paranoïa est la plus ascétique, *l'amour qui exige le plus de son objet* (...) Le merveilleux travail narratif réalisé par le paranoïaque foucauldien qui transforme les chaos simultanés des institutions en un diagramme consécutif d'échappées et de captures en spirale est également le sauveur du sujet paranoïaque lui-même et de son talent cognitif, prêt maintenant à tout ce qu'il peut proposer, qu'il s'agisse de flatterie ou de violence, dans un ordre des choses morcelé auquel *seule* manquait jusqu'alors la narrativité, un corps, la cognition » (*Cohérence*, xi).

Au risque d'être affreusement réductrice, il me semble que ce mécanisme mimétique d'anticipation met également en lumière un trait marquant du récent usage de la psychanalyse par les *queers* et par les féministes. À part Lacan, peu de psychanalystes actuels rêveraient d'être aussi rigoureusement insistants que le sont de nombreux théoriciens oppositionnels (parmi lesquels Butler est très loin d'être le plus résolu) en affirmant l'inexorable, l'irréductible, l'impossible à circonscrire, l'omniprésente centralité à *chaque* jonction psychique, des faits (qu'importe qu'ils soient fictifs) de « différence sexuelle » et de « phallus ». D'œuvres si souvent tautologiques il serait difficile d'apprendre que (de Freud à nos jours, y compris, par exemple, les derniers écrits de Mélanie Klein) l'histoire de la pensée psychanalytique offre une multitude d'outils variés et hétérogènes pour réfléchir aux aspects de la « condition d'individu » [*personhood*], de la conscience, de l'affect, de la filiation, des dynamiques sociales et de la sexualité qui, bien que pertinents vis à vis du genre sexuel et du *queer*, ne sont souvent pas du tout organisés autour de la « différence sexuelle ». Non pas qu'ils soient nécessairement antérieurs à la « différence sexuelle » : ils peuvent simplement être conceptualisés comme se trouvant quelque part au bord de la « différence

sexuelle », reliés de façon tangente ou contingente, ou même plutôt sans relation avec elle.

Il semblerait que les réserves spéculatives d'une telle pensée puissent offrir d'importante ressource aux théoriciens qui s'intéressent aux vies humaines autrement qu'à travers les préjugés de genre courants dans la psychanalyse, comme dans d'autres domaines de philosophie et de science modernes. A mon avis, voici ce qu'il s'est passé. Tout d'abord, grâce à ce qu'on pourrait appeler processus de scrutation vigilante, les féministes et les *queers* ont compris à juste titre qu'aucun sujet ou domaine de la pensée psychanalytique ne peut être déclaré a priori à l'abri de l'influence de telles réifications de genre. Puis, (et cela ne me paraît pas nécessaire et souvent dommageable) en dépit de l'absence d'une telle immunité a priori, et d'un point de départ (quel qu'il soit) garanti sans préjugé de la pensée féministe dans le cadre de la psychanalyse a conduit à l'adoption généralisée par certains penseurs d'une stratégie mimétique d'anticipation grâce à laquelle une certaine violence stylisée de différenciation sexuelle doit toujours être *présumée* ou *auto-assumée* (et même, lorsque c'est nécessaire, imposée), sur la seule base qu'elle ne peut finalement jamais être *éliminée*. [...] Mais, dans cette tradition post-lacanienne, par exemple, la pensée psychanalytique qui n'est pas avant tout organisée autour de la « différence sexuelle » phallique doit apparemment être traduite dans cette langue, quelles que soient les distorsions qui en résultent, avant de pouvoir être appliquée à tout autre usage théorique. Les possibilités contingentes de penser autrement que par la « différence sexuelle » sont subordonnées à l'impératif paranoïaque selon lequel, si la violence d'une telle réification de genre ne peut être définitivement arrêtée en avance, elle ne doit tout du moins jamais apparaître dans un cadre conceptuel *comme une surprise*. D'un point de vue paranoïaque, il est plus dangereux pour une telle réification de ne jamais être anticipée que de rester longtemps sans adversaire.

LA PARANOÏA EST UNE THEORIE FORTE

C'est pour de telles raisons que dans l'ouvrage de Silvan Tomkins la paranoïa est présentée comme l'exemple par excellence de ce qu'il appelle « théorie de l'affect fort » (dans ce cas précis, il s'agit d'une grave humiliation ou de la théorie de l'humiliation et de la peur). L'emploi de l'expression « théorie forte » par Tomkins (on peut même parler de son emploi du terme « théorie » tout court) a quelque chose d'une double valeur d'atomicité. Il va au-delà de la réflexion de Freud sur les *similitudes possibles entre*, disons, la paranoïa et la théorie ; pour Tomkins, qui a été très influencé par les premiers travaux cybernétiques sur les processus de rétroaction, la vie cognitive et affective des individus est organisée selon des théories de l'affect alternatives, changeantes, stratégiques et hypothétiques. Ainsi, il n'y aurait dès le départ aucune différence ontologique entre les actes théoriques d'un Freud et ceux, disons, de l'un de ses patients. Tomkins ne prétend pas qu'il n'existe pas de méta-niveau de réflexion dans la théorie de Freud, mais que l'affect lui-même, l'affect ordinaire, bien qu'irréductiblement corporel, est également formé de façon centrale, grâce au processus de rétroaction, par son accès à de tels méta-niveaux théoriques. Chez Tomkins, il n'y a aucune différence entre la théorie de l'affect telle qu'elle est élaborée par certains scientifiques et philosophes dans leurs nombreuses théories explicites, et la théorie de l'affect telle que tout un chacun l'élabore dans ses propres théories implicites, en expérimentant et en essayant de gérer ses propres affects ainsi que ceux des autres.

Ainsi, dire que la paranoïa est une théorie forte revient à en faire à la fois une réussite (c'est une théorie forte dans le sens où, pour Harold Bloom, Milton est un poète fort) mais également à la classifier. C'est un type de théorie de l'affect parmi d'autres types possibles or, aux yeux de Tomkins, un grand nombre de théories de l'affect en relation les unes avec les autres de force et de type différents sont susceptibles de constituer la vie mentale de n'importe quel individu. Plus précisément, chez Tomkins existe un contraste entre la théorie

forte et la théorie faible, qui n'est pas à l'avantage du type fort. La portée et la limite de la théorie forte (c'est-à-dire son économie conceptuelle, son élégance) comprend aussi bien ses capitaux que ses déficits. Ce qui caractérise la théorie forte chez Tomkins n'est pas, après tout, la façon dont elle parvient à éviter les affects négatifs ou à trouver les affects positifs, mais la taille et la topologie du domaine qu'elle organise. Il écrit : « N'importe qu'elle théorie de large généralité est capable de rendre compte d'un large spectre de phénomènes qui paraissent très éloignés les uns des autres ainsi que d'une source commune. [...] Dans la mesure où cette théorie ne peut rendre compte que de phénomènes approximatifs, c'est une théorie faible, à peine mieux qu'une description du phénomène qu'elle prétend expliquer. Son pouvoir augmente lorsqu'elle parvient à classer de plus en plus de phénomènes éloignés dans une seule et unique formule. La théorie de l'humiliation est forte dans la mesure où elle permet tout d'abord à de plus en plus d'expériences d'être reconnues comme des exemples d'expériences humiliantes, mais également dans la mesure où elle rend possible l'anticipation de telles contingences avant qu'elles n'aient lieu » (*Affect*, chap.2, p.433-434).

Comme le suggère ce paragraphe, la théorie de l'humiliation ne devient pas forte en prévenant l'humiliation ou en la soulageant, loin s'en faut. Elle devient plus forte dans la mesure où précisément elle échoue dans cette tentative. La conclusion de Tomkins n'est pas que toute théorie forte est inefficace (en fait, elle peut se développer de telle sorte qu'elle devienne malheureusement trop efficace) mais que « *la théorie de l'affect doit être efficace pour être faible* ».

[...]

La théorie de l'affect constitue, entre autres, une façon *sélective* de scruter et d'amplifier, c'est pourquoi elle risque d'être quelque peu tautologique. Mais en raison de sa large portée et de son exclusivité rigoureuse, une théorie forte risque d'être fortement tautologique.

[...]

« Comme dans tout effort rigoureux de détection, rien ou presque n'est laissé au hasard. Les antennes radar sont placées partout où l'ennemi semble susceptible d'attaquer. Les agents des services secrets ont même la possibilité de surveiller des conversations anodines si par hasard la moindre information importante était susceptible d'être entendue, ou si la juxtaposition de deux informations séparées pouvait fournir des renseignements sur les intentions de l'ennemi. (...) Mais surtout, il existe un moyen extrêmement organisé d'interpréter les informations afin que celles qui sont potentiellement utiles soient rapidement extraites et exploitées, et que les autres soit abandonnées » (*Affect*, chap. 2, p. 433).

C'est ainsi qu'une structure explicative qu'un lecteur peut considérer tautologique dans la mesure où elle ne peut empêcher ou cesser ou faire autre chose que renforcer les hypothèses par lesquelles elle a commencé, peut être expérimentée par le praticien comme une avancée triomphale vers la vérité et la défense.

[...]

LA PARANOÏA EST UNE THÉORIE DES AFFECTS NÉGATIFS

Bien que Tomkins établisse une distinction entre des affects de qualités différentes, il n'hésite pas non plus à les grouper dans deux ensembles aux limites floues : positif et négatif. Grâce à ces termes, la paranoïa ne se définit plus seulement comme une théorie forte par opposition à une théorie faible, mais bien comme la théorie forte d'un affect négatif. Tout ceci est très important aux yeux de Tomkins qui voit dans chaque individu des ponts entre des affects aux buts différents susceptibles de s'affronter. Il établit une différence entre le but général qui consiste à minimiser l'affect négatif, et celui qui consiste à démultiplier l'affect positif. [...] La plupart des pratiques (et des vies) sont jalonnées de petites et subtiles (bien que puissantes lorsqu'elles sont cumulées)

négociations entre ces buts, et parmi eux. Mais la rapide prolifération en monopole de cette puissante stratégie d'anticipation des affects négatifs peut avoir pour effet, d'après Tomkins, de bloquer le but potentiellement opératoire de la quête d'un affect positif.

[...]

De même, dans les écrits de Klein datant des années 40 et 50, le fait qu'un enfant ou un adulte se mette en *quête de plaisir* (grâce aux stratégies réparatrices de la situation dépressive) afin d'*anticiper la douleur* grâce à la situation paranoïaque/schizophrène plutôt que de continuer à mettre en place des stratégies d'auto-renforcement qui mènent à la défaite personnelle représente un véritable progrès (un changement de situation psychique risqué et souvent très net). Il est sûrement plus courant dans les discussions sur la situation dépressive chez Klein de souligner que cette situation inaugure une possibilité éthique (sous la forme d'une vision empreinte de culpabilité, ouverte à l'autre qui fut à la fois bon, blessé, entier et en demande d'amour et d'attention). Cette possibilité éthique, cependant, est fondée sur le mouvement du sujet vers ce que Foucault appelle « le souci de soi », souvent très fragile que nous avons de nous faire plaisir et de nous nourrir dans un environnement qui nous semble incapable de le faire lui-même.

Les positions conceptuelles de Klein et de Tomkins ici sont plus sophistiquées et nettement moins tendancieuses que chez Freud. Tout d'abord, Freud subsume la recherche du plaisir et l'évitement de la douleur ensemble, dans la rubrique du supposé primordial « principe de plaisir », comme si les deux motifs ne pouvaient différer radicalement l'un de l'autre. Puis, c'est uniquement la stratégie d'anticipation de la douleur chez Freud qui (comme l'angoisse) se développe dans la réalisation du « principe de réalité ». Cela fait de la quête du plaisir une source souterraine toujours présumable, impossible à examiner et inépuisable de motifs supposés être « naturels », une source qui ne se pose que la question de savoir comment contrôler ses irrépressibles

ébullitions. De façon peut-être encore plus problématique, ce schéma freudien installe silencieusement la nécessité supposée d'anticiper la douleur et la surprise, en tant que « réalité » (en tant que seul et inévitable mode, motif, contenu et preuve de savoir vrai).

Ainsi, chez Freud, il n'y aurait pas de place (sauf comme exemple de mensonge à soi) pour l'épistémologie proustienne dans laquelle le narrateur de *À la recherche du temps perdu*, qui dans le dernier volume, sent « se bousculer en moi » les reconnaît *comme* des vérités dans la mesure où « *leur perception me rendait joyeux* » (6, p. 303, italiques rajoutés par mes soins). Dans le Freud paranoïaque, une épistémologie, il est assez peu plausible de supposer que la vérité peut même être une occasion accidentelle de joie, et inconcevable d'imaginer la joie comme le garant de la vérité. En effet, quel que soit le point de vue adopté, supposer que le plaisir qu'un individu éprouve à connaître un objet puisse être considéré comme une preuve de la vérité du savoir est une supposition circulaire. Mais une théorie forte d'affect positif, telle que celle vers laquelle le narrateur de Proust semble se diriger dans *Le Temps retrouvé*, n'est pas plus tautologique que la théorie forte d'affect négatif représentée, par exemple, par sa paranoïa dans *La Captive*. (En fait, dans la mesure où la poursuite d'un affect positif est bien moins susceptible d'aboutir à la formation d'une théorie très forte, elle risque de tendre plutôt moins vers la tautologie). Il faut laisser chaque théorie choisir son propre motif originel, quel qu'en soit le prix (l'anticipation de la douleur d'un côté, la provision de plaisir de l'autre), sans décréter que l'une des deux est plus réaliste que l'autre. Il n'est même pas particulièrement vrai que toutes deux jugent différemment la « réalité » : il n'existe pas de théorie pessimiste qui voit le verre à moitié vide tandis que l'autre le voit à moitié plein. Dans un monde de pertes, de douleur et d'oppression, ces deux épistémologies sont susceptibles d'avoir été fondées sur un pessimisme profond : le motif réparateur de la quête du plaisir, après tout, n'arrive, selon Klein, qu'avec l'accomplissement d'une situation dépressive.

Mais ce que chacun recherche (ce qui, je le répète, motive notre quête à tous) varie largement d'un individu à l'autre. Pourtant, des deux, il n'y a que le savoir paranoïaque qui a la si consciencieuse habitude de désavouer ses motifs affectifs, sa force et ses mascarades, comme si c'était la vérité.

LA PARANOÏA EST FONDÉE SUR L'EXPOSITION

Quelles que soient les explications qu'elle puisse apporter à ses propres motivations, la paranoïa se caractérise, dans la pratique, par la mise en valeur extraordinaire qu'elle fait subir à l'efficacité du savoir en lui-même (le savoir exposé). Peut-être est-ce la raison pour laquelle le savoir paranoïaque est si inévitablement narratif. Comme l'individu en marge de la société qui, trahi par les institutions et victime d'un complot ourdi par le reste de la ville, vous agite néanmoins sous le nez sa précieuse correspondance avec la Sécurité sociale, la paranoïa, en dépit de son caractère soupçonneux tant vanté, fonctionne comme si l'accomplissement de son œuvre dépendait de la publicité enfin faite à son histoire. Le fait qu'un auditeur parfaitement initié puisse encore rester indifférent, inamical, ou qu'il refuse son aide n'est pas même considéré comme une éventualité.

Il est étrange qu'une herméneutique du soupçon manifeste tant de confiance envers les effets de l'exposition, mais Nietzsche (par la généalogie de la morale), Marx (par la théorie de l'idéologie) et Freud (par la théorie des idéaux et des illusions) représentent déjà, selon l'expression de Ricoeur des « procédures divergentes de démystification » (p.34), donc une foi apparente, inexplicable dans leurs propres termes, dans les effets d'une telle procédure. Dans les dernières pages de *Gender Trouble*, par exemple, qui m'ont beaucoup influencée, Butler avance un argumentaire programmatique en faveur de la démystification en tant que « pôle d'attraction normatif des pratiques *gay* et lesbiennes » (p.124), avec des affirmations telles que : « le travestissement *révèle* implicitement la structure imitative du genre sexuel » (p.137) ; « nous

considérons que la sexualité et le genre sexuel sont *dénaturalisés* par la représentation » (p.138) ; « la parodie du genre sexuel révèle que l'identité originale (...) est une imitation » (p.138) ; « la démonstration du genre sexuel *met en acte et révèle* la dimension performative du genre lui-même » (p.139) ; « la répétition parodique (...) expose l'effet fantasmatique de l'identité éternelle » (p.141) enfin ; « les démonstrations hyperboliques du « naturel » révèlent son statut fondamentalement fantasmatique » (p.147) ainsi que « *l'exposition* de sa non-naturalité fondamentale » (p. 149, tous les italiques ont été rajoutés par mes soins).

[...]

De même, dans *Le Roman et la Police*, Miller écrit en parfait *New Historicist*. Car, dans une certaine mesure (non sans surprise, d'ailleurs), les articulations de l'érudition des *New Historicists* reposent sur le prestige d'une unique récit omniscient : exposer et problématiser les violences cachées dans la généalogie du sujet libéral moderne.

Le temps a passé depuis les débuts du *New Historicism* et il est devenu plus aisé de voir comment ce projet paranoïaque d'exposition peut être plus spécifique, d'un point de vue historique, qu'il n'y paraît. « Le sujet libéral moderne » : de nos jours, cela évoque, ou devrait évoquer, tout sauf un choix évident en tant que terminus unique ad quem de récit historique. *Où sont* tous ces supposés sujets libéraux modernes ? Je rencontre tous les jours des étudiants de troisième cycle très doués pour dévoiler les violences historiques cachées couvant sous l'humanisme libéral universaliste et séculier. Pourtant, les années d'éducation sensible de ces étudiants, contrairement à celles de leurs professeurs, ont été entièrement passées dans l'Amérique xénophobe de Reagan-Bush-Clinton-Bush dans laquelle le terme « libéral » est, plus que tout autre, une catégorie taboue, et où « l'humanisme séculier » est régulièrement traité comme une secte religieuse marginale, tandis que la grande majorité de la

population aspire à faire l'amour avec de multiples entités invisibles tels que les anges, Satan ou Dieu.

De plus, la force de n'importe quel projet interprétatif pour *révéler les violences cachées* semblerait dépendre d'un contexte culturel tel que celui adopté par Foucault dans ses premiers travaux, dans lequel la violence serait dépréciée et donc, dans un premier temps, dissimulée. Pourquoi s'embêter à exposer les ruses du pouvoir dans un pays où, en permanence, 40% de jeunes noirs ont maille à partir avec le système pénal ? Aux États-Unis et dans le monde entier, alors que de nombreuses violences cachées devraient être montrées, on rencontre également et de plus en plus un génie pour lequel les formes de violence qui sont à la base extrêmement visibles peuvent être proposées comme un spectacle exemplaire, plutôt que de rester cachées comme un secret scandaleux. Les controverses mêlant les Droits de l'Homme et, par exemple, la torture et les disparitions en Argentine ou encore le viol systématique en tant qu'arme de purification ethnique en Bosnie, ne signifient pas que sont dévoilées des pratiques jusqu'alors cachées ou naturalisées, mais bien qu'il existe une lutte entre différents cadres de visibilité. C'est à dire que la violence qui était depuis le début exemplaire et spectaculaire, traitée isolément, destinée à servir de mise en garde ou de terreur publique aux membres d'une communauté particulière, est combattue par les efforts pour déplacer et rediriger (ainsi que simplement étendre) son ouverture de visibilité.

Il existe un autre problème lié à ces pratiques critiques : qu'ont à dire une herméneutique du soupçon et son exposition aux formations sociales dans lesquelles la visibilité elle-même constitue la plus grande part de violence ?

[...]

Voici un signe remarquable de changement historique : dans le passé, c'étaient les opposants à la peine de mort qui arguaient que, quitte à être pratiquées, les exécutions capitales devaient être réalisées en public afin que la honte de cette violence judiciaire d'ordinaire cachée rejaillisse sur l'État et sur

les spectateurs. Aujourd'hui, ce ne sont plus les opposants à la peine capitale mais ses supporters, animés d'ambitions triomphales, qui considèrent que la place des exécutions est à la télévision. Qu'ont donc gagné les critiques culturels en rendant visible, au-delà d'apparences permissives, les traces cachées de l'oppression et de la persécution ?

Qui plus est, la confiance paranoïaque en l'exposition semble dépendre d'un réservoir de naïveté infini à l'égard de ceux qui rassemblent les publics autour de ces révélations. Comment peut-on penser que cela va surprendre, déranger, sans parler de motiver, quiconque d'apprendre qu'une manifestation sociale donnée est artificielle, pleine de contradictions, imitative, fantasmatique ou même violente ? Comme le souligne Peter Sloterdijk, le cynisme ou « la fausse conscience éclairée » (la fausse conscience qui se sait fausse, « sa fausseté déjà polie dans sa réflexivité ») représente déjà « la façon universellement répandue selon laquelle les gens éclairés comprennent qu'on ne les prend pas pour des connards » (p.5). Jusqu'à quel point faut-il priver les individus de télévision pour qu'ils trouvent choquant que les idéologies se contredisent, que les simulacres n'ont pas d'originaux et que les représentations sexuelles sont artificielles ?

[...]

Certains travaux, certaines démystifications, certains témoignages ont un indéniable pouvoir d'efficacité (bien qu'il soit souvent de nature imprévisible). Nombre d'entre eux, qui sont aussi vrais et convaincants, ne jouissent cependant pas de ce pouvoir, et tant que ce sera ainsi, nous devons admettre que l'efficacité et la directionnalité de tels actes se trouve ailleurs que dans leur relation au savoir en lui-même.

D.A. Miller, qui écrivait en 1988, soit après deux mandats entiers de reaganisme aux États-Unis, proposait de suivre Foucault en démystifiant « le soin intensif, continu et « pastoral » avec lequel la société libérale propose de s'occuper de chacun des individus à sa charge » (viii). [...] Mais, depuis le

début de la « révolte contre les impôts »⁷, le gouvernement des États-Unis (et, de plus en plus, celui des autres soi-disant démocraties libérales) s'est indéniablement précipité pour se dépouiller de tout compte à rendre vis-à-vis des personnes à sa charge, sans qu'aucune autre institution ne propose de combler le manque.

[...]

Nul ne peut reprocher à un auteur de n'avoir su prévoir l'avenir dans les années 80. Mais si, comme Miller le dit « la surprise (...) voici précisément ce que le paranoïaque cherche à éliminer », on doit admettre que le *New Historicism*, étant une forme de paranoïa, échoue de façon spectaculaire. Tandis que son contenu général (« les choses vont de mal en pis ») est à l'abri de toute réfutation, n'importe quelle valeur d'anticipation plus spécifique (et son corollaire discutabile, n'importe quelle valeur d'opposition stratégique) a été réduite à néant. Cette incapacité à anticiper le changement est, de plus, comme je l'ai dit, entièrement dans la nature du processus paranoïaque, dont la sphère d'influence (comme celle du *New Historicism*) ne s'élargit que lorsque chaque désastre non anticipé semble démontrer de façon définitive que, devinez un peu, *on n'est jamais assez paranoïaque*.

[...]

La parodie subversive et démystifiante, les archéologies actuelles empreintes de soupçon, la détection de schémas de violence cachés et leur exposition : au fil de mon argumentaire, ces protocoles de dévoilement infiniment réalisables et faciles à enseigner sont devenus monnaie courante dans les études culturelles et historicistes. Si le triomphalisme d'une herméneutique paranoïaque constitue un danger évident, c'est que le large mouvement consensuel de tels questionnements méthodologiques, l'actuel accord tacite, toutes professions confondues, sur ce qui fait un récit, une explication ou une

⁷ La « *tax revolt* » fut un phénomène social mené par la majorité conservatrice qui porta Reagan au pouvoir. [Note des éditeurs]

historicisation adéquate peuvent, si cette herméneutique n'est jamais remise en cause, appauvrir involontairement le patrimoine génétique des perspectives et des techniques littéraires et critiques. Le problème d'un patrimoine génétique limité est que sa capacité à répondre à un changement environnemental (c'est à dire politique) est affaiblie.

Il existe pourtant une autre façon, peut-être plus pertinente, de présenter le consensus actuel autour de la paranoïa. Plutôt que de la déplacer entièrement, on aurait pu simplement se contenter d'une légère désarticulation, d'un désaveu, d'une méconnaissance des autres modes de savoir, moins orientés autour du soupçon et qui sont utilisés de nos jours, souvent par les mêmes théoriciens, faisant partie des mêmes projets. Le programme monopolistique du savoir paranoïaque rend systématiquement impossible le recours explicite à un motif réparateur qui, à peine articulé est sujet à un déracinement méthodique. Les motifs réparateurs, une fois rendus explicites, sont inacceptables dans la théorie paranoïaque à la fois parce qu'ils concernent le plaisir (« à peine esthétiques ») et parce qu'ils sont franchement susceptibles d'être améliorés (« à peine réformistes »). Pourquoi le plaisir et l'amélioration sont-ils si peu aimés ? Seule l'exclusivité de la foi du paranoïaque en la démystification de l'imposture ; seule sa cruelle et méprisante conviction que l'unique élément qui manque pour déclencher la révolution, faire exploser les rôles sexuels ou quoi que ce soit d'autre, est que les gens (c'est-à-dire les autres), ressentent douloureusement l'oppression, la pauvreté ou la tromperie, et que la douleur soit si vive qu'elle atteigne leur conscience (comme s'ils n'en auraient pas été conscients autrement !) et leur devienne intolérable (comme si les situations intolérables étaient réputées pour fournir des solutions intelligentes).

La théorie paranoïaque ne prescrit pas sérieusement de telles abominations, mais elle est régulièrement structurée en grande partie de nos jours *comme si* ces prescriptions étaient valables. Le type d'aporie dont nous avons déjà parlé dans *Le Roman et la Police*, dans lequel les lecteurs sont

poussés dans une structure monolithique inflexible de théorie paranoïaque forte grâce à des engagements successifs auprès de sollicitations intellectuelles relativement variées et souvent tournées en apparence vers le plaisir, ce type d'aporie donc apparaît également dans un certain nombre de bonnes critiques. J'y vois clairement la description d'une bonne partie de mes propres écrits. Est-il important que de tels projets se décrivent mal eux-mêmes ou soient mal reconnus par leurs lecteurs ? Je n'irai pas jusqu'à dire que la force d'une écriture atteint toujours la transparence complète, ou qu'elle soit capable de rendre compte d'elle-même de manière très adéquate. Mais supposez qu'un individu prenne au sérieux l'idée (telle que celle que défendait Tomkins, mais il en existe également d'autres) que les théories quotidiennes affectent qualitativement le savoir et l'expérience quotidiens. Et supposez également que ce même individu n'ait pas particulièrement envie d'établir de distinctions ontologiques entre les théories académiques et les théories quotidiennes, mais qu'il s'intéresse énormément à la façon dont les autres apprennent et accumulent les expériences, ainsi qu'à la qualité de ce savoir et de ces expériences. Dans ce cas, il serait plus logique (si l'on avait le choix), de ne pas cultiver la nécessité d'une séparation systématique entre ce que fait un individu et les raisons pour lesquelles il agit de la sorte.

Si les démarches théoriques de la paranoïa dépendent (tout en la renforçant) de la structure dominante de la « théorie forte » fonctionnant en monopole, on peut également trouver des bénéfices en explorant les façons contingentes, extrêmement variées, dynamiques et historiques selon lesquelles les constructions des théories fortes interagissent avec les théories faibles dans une écologie de savoir (une exploration qui ne peut évidemment être menée à bien sans considérer avec respect aussi bien les gestes forts que les faibles). Tomkins propose bien davantage de modèles pour approcher un tel projet que je n'ai su le résumer. Mais on peut également lire l'histoire de la critique littéraire comme un répertoire de modèles alternatifs destinés à laisser la théorie forte et

la théorie faible s'entremêler. Qu'est-ce qui pourrait mieux représenter la « théorie faible, un peu mieux qu'une description du phénomène qu'elle désire expliquer » que la dévaluée et quasi obsolète *New Criticism* fondée sur la lecture de près imaginative ? Mais ce qui était déjà vrai chez Empson et Burke l'est différemment de nos jours : il y a d'importantes tâches phénoménologiques et théoriques qui ne peuvent être accomplies que grâce aux théories locales et aux taxonomies créées pour la circonstance ; les mécanismes potentiellement infinis de leurs relations vis-à-vis des théories plus fortes demeurent des thèmes pour l'art et pour la pensée spéculative.

Comme je l'ai déjà montré, la paranoïa n'est pas seulement une théorie de l'affect forte mais une théorie forte d'affect *négatif*. La question de la force d'une théorie donnée (ou celle des relations entre théorie forte et théorie faible) peut être orthogonale à la question de son *quale* affectif, et chacun des deux peut être capable d'exploration par des biais différents. Une théorie forte (c'est-à-dire une théorie réductive et englobante) qui ne serait pas principalement organisée autour de l'anticipation, de l'identification et de la mise à l'écart de l'affect négatif qu'est l'humiliation ressemblerait à la paranoïa par bien des aspects et s'en éloignerait par d'autres. Je pense par exemple que ceci définirait assez justement la section précédente de ce même chapitre. Puisque même l'identification de la paranoïa en tant que théorie d'affect négatif laisse à vif les distinctions entre les affects négatifs, nous avons toujours l'opportunité d'expérimenter un vocabulaire qui lui rendra largement et efficacement justice. A nouveau, il ne s'agit pas seulement des affects négatifs. Le fait de n'avoir qu'un seul modèle totalisant d'affect positif, toujours dans la même position caractéristique, peut aussi être réifiant et vraiment coercitif. Il est préoccupant de constater qu'un grand nombre de théories semble implicitement entreprendre la prolifération d'un seul affect, parfois deux, et ce quel qu'en soit l'espèce (qu'il s'agisse d'extase, de sublimité, d'autodestruction, de jouissance, de soupçon, d'abjection, d'acquisition du savoir, d'horreur, de satisfaction sinistre

ou d'indignation vertueuse). Cela rappelle la vieille blague : « Quand viendra la révolution, Camarade, tout le monde mangera du rosbif à midi ! » « Mais, Camarade, j'aime pas le rosbif. » « Quand viendra la révolution, Camarade, tu aimeras le rosbif. » Quand viendra la révolution, Camarade, vous serez aux anges grâce à ces blagues déconstructives ; vous vous évanouirez d'ennui chaque fois que vous n'explorez pas l'appareil d'État ; et vous n'hésitez pas à refuser de faire sauvagement l'amour entre vingt et trente minutes par jour. Vous serez lugubre *et* militant. Vous n'aurez jamais envie de dire à Deleuze et à Guattari : « Pas ce soir, mes chéris, j'ai la migraine ».

Reconnaître en la paranoïa une relation rigide à la temporalité à la fois anticipatoire et rétroactive, ainsi qu'ayant horreur des surprises, c'est entrevoir les linéaments d'autres possibilités. Dans ce domaine, Klein est peut-être plus utile que Tomkins : le fait de lire d'après une situation réparatrice revient à abandonner l'anxieuse détermination paranoïaque selon laquelle aucune catastrophe, même impensable en apparence, ne doive survenir chez la lectrice à la manière d'une *nouveauté*. Chez une lectrice en situation réparatrice, il peut sembler réaliste et nécessaire de faire l'expérience de la surprise. Car les surprises peuvent être horribles comme bonnes. L'espoir, qui peut être assez traumatisant à expérimenter, fait partie des énergies grâce à laquelle la lectrice en situation réparatrice tente d'organiser les fragments et les morceaux d'objets qu'elle crée ou rencontre. Parce qu'elle a la place de se rendre compte que le futur peut être différent du présent, il lui est aussi possible de considérer ces possibilités profondément douloureuses et porteuses de soulagement, cruciales d'un point de vue éthique, si le passé, à son tour, pouvait être différent de ce qu'il est réellement.

Où cet argumentaire abandonne-t-il les projets de lecture *queer*, en particulier ? Avec la désintensification relative de la question de la « différence sexuelle » et de la « similitude sexuelle », et avec la possibilité de passer d'une appréhension de la paranoïa freudienne centrée sur l'homophobie à d'autres

appréhensions du phénomène telles que celles de Klein et de Tomkins qui ne sont pas particulièrement oedipiennes et sont moins dominées par la conduite que par l'affect, je veux également suggérer que l'inscription mutuelle de la pensée *queer* et du sujet de la paranoïa est peut-être moins nécessaire, moins définissable, moins complètement constitutive que les premiers écrits sur le sujet, y compris une très grande partie des miens, le pensaient. Une vision plus écologique de la paranoïa n'offrirait pas la même mise en valeur conceptuelle, transhistorique, et presque automatique des enjeux gays et lesbiens tels qu'ils sont présentés par la vision freudienne.

D'un autre côté, je pense que cela va nous mettre dans une situation bien meilleure pour rendre justice à une quantité de pratiques caractéristiques et centrales d'un point de vue culturel, nombre d'entre elles pouvant aisément être appelées réparatrices, qui sont apparues avec l'expérience *queer* mais ont été rendues invisibles ou illisibles dans l'optique paranoïaque. Comme l'écrit Joseph Litvak, par exemple, dans une intervention personnelle, en 1996 :

Il me semble que l'importance des « erreurs » dans la lecture et l'écriture *queer* (...) a beaucoup à voir avec le relâchement autour de la connexion traumatique qui paraît inévitable entre les erreurs et l'humiliation. Ce que je veux dire, c'est que si une grande partie de l'énergie *queer*, disons autour de l'adolescence, va dans ce que Barthes appelle « le vouloir être intelligent » (comme dans « Tant qu'à être malheureux, laissez-moi au moins être plus intelligent que tout le monde »), comptant en grande partie sur l'énorme prestige de la paranoïa comme signe extérieur d'intelligence (une intelligence qui brûle), une grande partie de l'énergie *queer* s'oriente plus tard (...) vers des pratiques dont le but est d'ôter la terreur à la terreur et de rendre la réalisation d'erreurs sexy, créative et même cognitivement puissante. La lecture du *queer* n'enseigne-t-elle pas, entre autres, que les erreurs peuvent être bonnes plutôt que les mauvaises surprises ?

Je pense plus juste que ces idées soient traitées comme des développements contingents plutôt que comme des définitions de développements transhistoriques. Il ne s'agit pas d'objets qui seront inévitablement inhérents à l'expérience, disons, de chaque femme aimant une femme ou de chaque homme aimant un homme. Car si, comme je l'ai montré, la pratique de la lecture paranoïaque est liée de près à la notion d'inévitabilité, alors il existe d'autres caractéristiques de la lecture *queer* qui peuvent s'accorder délicieusement au rythme cardiaque de la contingence.

Après tout, la rigidité tenace, défensive et narrative de la temporalité paranoïaque dans laquelle hier et demain n'ont pas le droit de différer d'aujourd'hui, tire sa forme d'un récit générationnel caractérisé par une régularité et une répétition typiquement oedipiennes : c'est arrivé au père de mon père, c'est arrivé à mon père, c'est en train de m'arriver, ça va arriver à mon fils et au fils de mon fils. Mais n'est-ce pas une caractéristique de possibilité *queer* (seulement une caractéristique contingente mais une vraie, et une caractéristique qui à son tour renforce le pouvoir de la contingence elle-même) que nos pas générationnels ne procèdent pas toujours sur les traces ?

Rapportons-nous au dernier volume de Proust, si rédempteur, si extravagant dans sa dimension réparatrice. [...] Le narrateur ne le dit jamais mais je crois que ça vaut la peine d'être souligné : la désorientation temporelle complète qui l'initie à cet espace révélateur aurait été impossible à trouver chez un *père de famille* hétérosexuel, chez un homme qui aurait dans le même temps incarné, sous la forme de rôles et d'identités inexorablement « progressifs », l'arrivée régulière d'enfants et de petits-enfants.

[...]

Une contingence plus récente, dans le raccourcissement de tant de vies *queer*, a fait voler en éclat la routine temporelle de nombre d'entre nous de façons qui ne font que renforcer cet effet. Je pense, en écrivant ces mots, à trois de mes amitiés très *queer*. L'un de mes amis a soixante ans, les deux

autres en ont trente et moi, à quarante-cinq ans, je me trouve exactement entre eux. Nous sommes tous les quatre universitaires et nous avons en commun de nombreux intérêts, énergies et ambitions. Nous avons tous eu également notre période de militantisme plus ou moins intense. Dans un récit générationnel « normal », notre identification les uns aux autres serait alignée sur l'espoir que, dans quinze ans, je me situerai de manière comparable à celle que vit mon ami de soixante ans, tandis que mes amis de trente ans se situeront comme moi actuellement.

Mais nous sommes conscients que les bases de telles amitiés sont aujourd'hui susceptibles de différer de ce modèle. Et c'est ce qu'il se passe dans les quartiers pauvres, frappant les individus victimes de violence raciste, ceux privés de soins de santé, ceux qui exercent des métiers dangereux, ainsi que beaucoup d'autres encore ; elles diffèrent pour mes amis et moi. Plus précisément, ayant un cancer du sein à un stade avancé, j'ai peu de chance d'atteindre jamais l'âge actuel de mon ami plus âgé. Mes amis des trente ont également peu de chance de vivre un jour mon présent, la cinquantaine : l'un d'eux vit avec un cancer avancé causé par un traumatisme environnemental massif (pour simplifier, il a grandi sur une décharge de produits toxiques) et l'autre vit avec le VIH. Mon ami de soixante ans, qui est en excellente santé, a davantage de chances que nous tous de vivre quinze années de plus.

Il est difficile de dire, difficile même de savoir, en quoi ces amitiés diffèrent de celles partagées par des individus d'âges différents dans un paysage dont les perspectives convergent en un point de fuite commun. Je suis sûre que nos amitiés sont motivées par quelque chose de plus intense ; quoi que nous sachions, nous savons que nous n'avons pas le temps de déconner. Mais pouvoir s'identifier les uns aux autres doit être aussi très différent. Sur cette scène, une personne plus âgée n'en aime pas une plus jeune comme quelqu'un qui sera un jour où elle se trouve actuellement, ou vice versa. Personne, pour ainsi dire, ne transmet le nom de famille ; parfois, l'histoire de nos vies vont à

peine se chevaucher. Parfois aussi, elles se glissent les unes à côté des autres de façon plus intime que celles qui avancent selon le schéma classique des générations. C'est l'un l'autre et immédiatement, l'un l'autre comme complétude présente d'un devenir dont l'arc ne peut se tendre davantage, que nous devons tous apprendre à appréhender, compléter et supporter la compagnie.

À un niveau textuel, il me semble que des pratiques semblables de savoir réparatif sont au cœur de beaucoup d'histoires d'intertextualité gaies, lesbiennes et queer. Le camp — cette pratique identifiée au queer — est sans doute méconnu lorsqu'il est examiné, comme Butler et d'autres le font, à travers des verres paranoïaques. Comme nous l'avons vu le camp est plus souvent compris comme approprié aux projets de parodie, dénaturalisation, démythification, et l'exposition moqueuse d'éléments et de thèses d'une culture dominante. Et le degré auquel aller camper est motivé par l'amour semble souvent être compris principalement comme le degré de sa complicité autodestructrice avec un status quo oppressif. D'après ce qui précède, le regard en rayon X de l'impulsion paranoïaque dans un camp peut voir à travers le squelette sans chair de la culture : l'expérience paranoïaque sur la vision relève ici de l'élégance minimaliste et de l'économie conceptuelle.

D'un autre côté, le désir d'une pulsion réparatrice est additif et accrétif. Sa peur, qui est réaliste, est que la culture qui l'entoure soit inadéquate ou inamicale et ne le nourrisse pas ; il veut assembler un objet et lui conférer une plénitude afin que cet objet ait ensuite des ressources à offrir à un moi naissant. Considérer un camp comme, entre autres, l'exploration commune, historiquement dense, d'une série de pratiques réparatrices, c'est rendre justice à un grand nombre d'éléments qui définissent le fonctionnement classique d'un camp. Les étonnantes et savoureuses démonstrations d'érudition, par exemple, le côté antiquaire passionné et souvent hilarant, la production prodigue d'historiographies alternatives, le surattachement aux restes ou aux débris

fragmentaires et marginaux de certains produits, la riche variété affective qui interrompt beaucoup, l'irrépressible fascination pour les expérimentations de ventriloquie, la juxtaposition désorientante du passé et du présent, et de la culture populaire et universitaire. Comme dans les écrits de D.A. Miller, une glu d'excès de beauté, d'excès d'investissement stylistique, de surgissements inexplicables de menaces, de mépris et d'envie cimente et anime l'amalgame de puissants d'objets partiels dans les travaux, par exemple, de Ronald Pirbank, Djuna Barnes, Joseph Cornell, Kenneth Anger, Charles Ludlam, Jack Smith, John Waters et Holly Hughes.

La seule mention de ces noms, certains d'entre eux étant attachés à des personnalités réputées « paranoïaques », confirme, également, l'insistance de Klein sur le fait que ce ne sont pas les individus mais les positions mutables (ou, ai-je envie de dire, les pratiques) qui peuvent être divisées entre le paranoïaque et le réparateur ; c'est parfois les gens aux tendances paranoïaques les plus affirmées qui sont capables de développer et de disséminer les plus riches pratiques réparatrices (parce qu'ils en ont aussi besoin). Et si la position paranoïaque ou dépressive agit à une échelle plus petite que le niveau de la typologie individuelle, elle agit également à plus grande échelle : celle des histoires partagées, des communautés émergentes et du tissage du discours intertextuel.

Comme Proust, le lecteur réparateur « s'aide encore et encore » ; il n'est pas seulement important mais *possible* de trouver des façons d'assister à de tels motifs réparateurs et de rencontrer ces personnalités réparatrices. Le vocabulaire destiné à articuler le motif réparateur d'un lecteur autour d'un texte ou d'une culture a longtemps été si cruche, esthétisant, défensif, anti-intellectuel ou réactionnaire qu'il n'est pas étonnant que très peu de critiques souhaitent décrire leurs liens avec de tels motifs. Le vrai problème, cependant, se trouve dans la limitation du vocabulaire théorique actuel plus que dans le motif réparateur lui-même. La position de lecture réparatrice n'est ni moins perspicace

que la position paranoïaque, ni moins réaliste, ni moins attachée à un projet de survie, et ni plus, ni moins trompeuse et fantasmatique. Elle se consacre à un éventail d'affects, d'ambitions et de risques différents. Les meilleures leçons que nous pouvons tirer de telles pratiques sont, peut-être, les nombreuses façons dont les individus et les communautés parviennent à tirer leurs moyens de subsistance des objets de leur culture (même d'une culture dont le but déclaré a souvent été de ne pas les nourrir).

— traduit par Fabienne Maître