

Kim Sang Ong-Van-Cung

## **Le désir de vivre et sa vulnérabilité : Butler et le *conatus* spinoziste**

On trouve un certain nombre de références au *conatus* de Spinoza dans le travail de Judith Butler. Cette référence est importante pour comprendre son itinéraire philosophique, puisque dans ses ouvrages les plus récents<sup>1</sup>, elle continue de renvoyer à la formule de Spinoza « ce que peut un corps » ainsi qu'à la lecture qu'en donne Deleuze. Et cependant il y a un paradoxe à aborder la vulnérabilité, comme elle le fait, à partir du désir de persévérer dans son être, dès lors que chez Spinoza chaque chose *s'efforce* de persévérer dans son être autant qu'elle le peut et que cet effort (*conatus*) est son essence actuelle. Tout mode fini est un certain degré de la *puissance* infinie de Dieu. Or, à première vue, la vulnérabilité est une forme d'impuissance plutôt que de puissance et il

---

1. Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2015, chap. 4, p. 149 [Fr. : *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, trad. fr. Ch. Jacquet, Paris, Fayard, 2016].

paraît difficile de rallier l'*Éthique* de Spinoza à une éthique de la vulnérabilité. Quel sens peut donc avoir la référence à Spinoza dans l'éthique et l'ontologie sociale des corps de Butler et pourquoi relève-t-elle une telle gageure en liant ensemble la vulnérabilité et le *conatus*? C'est à cette difficulté que Butler se confronte dans l'article « Le Désir de vivre : L'*Éthique* de Spinoza sous pression », initialement paru en 2006<sup>2</sup>. Dans la présente étude je voudrais, en revenant sur cet article, reconstituer la lecture que Butler fait des textes de Spinoza sur le *conatus*, le désir de vivre et la question du suicide, et montrer l'usage qu'elle en fait dans la théorie critique, ou sociale, du rassemblement, qu'elle propose dans ses textes les plus récents.

### Spinoza avec Levinas ?

Le résultat principal de la lecture butlérienne de Spinoza dans « Le Désir de vivre : L'*Éthique* de Spinoza sous pression » est de conduire à une alliance improbable entre Levinas et Spinoza – improbable, dès lors que Levinas a si vivement critiqué le *conatus* de Spinoza –, et de le faire en outre dans le cadre d'un usage éthique et politique de la psychanalyse. Levinas a comme on le sait soutenu que le *conatus* s'oppose à la vulnérabilité du visage<sup>3</sup>. Il voit dans le *conatus* de Spinoza un droit naturel à l'existence qui définirait l'individu par l'exigence de la survie. Or, le visage, c'est-à-dire la responsabilité pour autrui, signifie que mon devoir de répondre à l'autre suspend mon droit naturel à la survie. Ma relation éthique à l'autre naît de ce que le soi ne peut pas survivre tout seul ni trouver de sens dans son *propre* être au monde. S'exposer à la vulnérabilité du visage, c'est accepter de mettre en question mon droit ontologique à l'existence, car dans l'éthique, le droit d'exister de l'autre a une prédominance sur le mien, prédominance que résume le commandement « Tu ne tueras pas ». Butler questionne ainsi la formule spinoziste *persévérer dans* « son » être et souligne que, chez Spinoza, l'individu est une partie du tout ; c'est en effet une figure de l'individualité collective, qui existe dans un collectif, en butte aux affects des autres et aux

2. Cf. Judith Butler, « Le désir de vivre, l'*Éthique* de Spinoza sous pression », *supra*.

3. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1996, par exemple p. 120.

affects collectifs. La critique lévinassienne passe incontestablement à côté de la conception de l'individu chez Spinoza.

Néanmoins, parce que Butler s'accorde avec la préséance éthique de l'autre, elle cite les formules de Spinoza selon lesquelles le désir de vivre une vie bonne requiert le désir de vivre, de persévérer dans notre être, en y adjoignant cependant une modification d'importance : on ne peut pas désirer sa propre persévérance sans travailler à la persévérance des autres. Spinoza dit en effet que l'effort pour se conserver est le premier et unique fondement de la vertu. Nul ne peut désirer être heureux, bien agir, et bien vivre sans désirer en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte<sup>4</sup>. Or, il ne s'agit pas de promouvoir une démarche égoïste ou un calcul rationnel d'après lesquels travailler à la persévérance des autres assurerait notre « propre » persévérance, mais de ressaisir, avec Spinoza, le sens même de l'éthique, qui implique la préséance de l'autre, l'altérité originaire. Butler lit Spinoza à partir de la psychanalyse et tente de mettre en tension son texte, afin d'amender une lecture individualiste, voire égoïste du *conatus*. Il existe, selon elle, une tension qui serait lisible dans le texte sur le suicide<sup>5</sup>, où Spinoza soutient que le *conatus* est l'essence des choses singulières, et où il ne fait d'hypothèse, qui sera celle de Freud, de la pulsion de mort.

Butler avance qu'il y a sans doute, chez Spinoza lui-même un équivalent de la pulsion de mort, qui apparaît de façon implicite dans le texte sur le suicide, et qu'il n'a pas pu envisager à l'époque qui était la sienne. Elle cherche à établir ce point et affirme aussi que l'éthique, parce qu'elle suppose la préséance de l'autre, implique une limitation du désir de vivre. Il s'agit pour elle de mener une réflexion éthique sur le suicide et de poser la question du suicide au cœur de la vie morale. C'est dans cette perspective, qu'elle lit le terme de « désir » (*cupere*) à partir de la psychanalyse. Elle met en avant l'idée que l'éthique doit certes toujours organiser des pulsions de vie, conformément à l'idée de Spinoza, selon laquelle nul ne peut désirer être heureux, bien agir et bien vivre sans désirer en même temps être, agir et vivre,

4. Baruch Spinoza, *Éthique (Éth.)*, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988, IV, 21.

5. *Éth.*, IV, 20, scolie.

c'est-à-dire exister en acte. Et cependant il faut ajouter aussi, suivant sur ce point la psychanalyse, que l'éthique est surmoïque, qu'elle est liée à la culpabilité et peut parfois devenir une véritable de culture des pulsions de mort. Butler soutient donc que, contrairement à ce prétend Spinoza, le désir de vivre une vie bonne pourrait bien compromettre parfois le désir de vivre et la moralité requérir l'activation de la tendance au suicide.

La compréhension du *conatus* spinoziste est l'objet d'un travail de lecture, ou d'interprétation, visant à le mettre au service d'une éthique de la non-violence, fondée sur le commandement « Tu ne tueras point ». On objectera peut-être que, avec Levinas, Freud et Spinoza, on a affaire à différentes éthiques et que le sens même de ce que signifie l'éthique, pour ces auteurs, est opposé et que, en toute rigueur, ils sont irréconciliables. En effet, pour Spinoza l'éthique est plutôt une philosophie naturelle ; ce n'est ni une morale du devoir de type kantien, ni une éthique de la responsabilité pour autrui de type lévinassien. L'éthique spinoziste est une éthique de la puissance affirmative de chaque chose, et comme le soutiennent les critiques d'origine psychanalytique, l'affirmation du *conatus* spinoziste s'oppose à la pulsion de mort freudienne. Il est difficile de vouloir acclimater la pensée non dialectique de l'affirmation de l'être comme puissance positive chez Spinoza à la théorie freudienne de la dualité des pulsions de vie et de mort.

Cependant, en soutenant que la vulnérabilité est chez Spinoza vulnérabilité des *corps*, Butler sort, d'une manière virtuose de ce noeud de difficultés – de manière acrobatique diraient peut-être ses détracteurs –, en tous cas d'une façon qui est intéressante dans ses procédés comme dans ses résultats. Au total, elle relit Spinoza en accordant une valeur à la pulsion de mort. Elle rend la vulnérabilité et le *conatus* spinoziste compatibles, en mettant en relief, chez Spinoza, une critique ontologique et sociale de l'individualisme et l'affirmation éthique de l'interdépendance des vies humaines. Et c'est ce qui lui permet de retrouver la perspective de la responsabilité pour l'Autre de type lévinassien. Qu'il lui faille se frayer un chemin parmi ces textes difficiles, ces complications notionnelles et ces paradoxes signifie tout le prix qu'elle accorde au *conatus* et à la question de ce que peut un corps.

### L'éthique et la pulsion de mort

Butler propose une lecture de Spinoza qui dégage une éthique sociale de la conception du *conatus*. Elle considère que, dans la définition spinoziste de l'individualité, la nature du soi – de la chose ou de l'individu, dans le lexique de Spinoza –, tout comme l'expression « son être » dans « persévérer dans son être » doivent être clarifiés. Qu'est-ce que « son être », en quoi consiste cet être que l'individu préserve et dans lequel il persévère ? Cette clarification permet d'échapper à la critique de Levinas, qui voit dans le *conatus* une lutte égoïste pour la survie individuelle, éradiquant toute forme de relation éthique. En effet Spinoza écrit, au contraire, que « nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la Nature, qui ne peut se concevoir par soi sans les autres<sup>6</sup> ». Il arrive que persévérer dans son être implique nécessairement de la part des individus humains qu'ils travaillent à la préservation et à la persévérance des autres hommes. Vouloir sa propre persévérance de façon égoïste, au détriment de celle des autres, conduit l'individu à se montrer inutile et difficile à vivre, à s'isoler du tissage social des relations humaines et ainsi, ne parvenant pas à augmenter la puissance de son être, à se retrouver dans une grande impuissance. On ne peut persévérer dans son être que dans l'échange social, où « son être » ne commence ni ne finit aux limites du moi. La critique de l'individualisme est un aspect important de l'éthique sociale de Butler. Et il est vrai que l'éthique spinoziste est une philosophie naturelle de toute chose, c'est-à-dire de l'individu en général, et des individus humains en particulier, et qu'elle est en outre une ontologie politique ou une éthique sociale<sup>7</sup>.

La définition spinoziste de l'individu comme individu complexe, dans la Petite physique de la Deuxième partie de l'*Éthique*, permet de le penser comme spontanément ouvert sur le milieu d'échanges naturels

6. *Éth.*, IV, 2.

7. Voir Étienne Balibar, « Spinoza : from Individuality to Transindividuality », Delft, Eburon, 1997 ; « Individualité et transindividualité chez Spinoza », dans *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textes réunis par Pierre-François Moreau, Lyon, ENS Éditions, 2002. L'idée que l'individualité est, chez Spinoza, complexe est un motif classique de la lecture marxiste de Spinoza qui s'autorise de la Définition de l'individu dans la Petite physique.

(et sociaux), sans lequel il ne peut pas persévérer. Ainsi « quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appuient les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps ou Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union entre corps<sup>8</sup> » Dans la Définition du corps ou de l'individu en général, Spinoza met en avant l'union des corps plus simples. Un corps est toujours complexe, il est composé d'une multiplicité de corps et le corps humain est un corps très complexe. Dans cette perspective, l'individu ne peut pas être atomique, simple, clos sur soi ; sa complexité l'ouvre à des échanges avec son milieu. Butler lit cela comme une critique de l'individualisme.

Or, comme on l'a dit, pour Spinoza, le désir de vivre est au cœur de l'éthique. Agir par vertu n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre et conserver son être sous la conduite de la raison<sup>9</sup>. L'effort pour se conserver soi-même est le premier et l'unique fondement de la vertu. C'est pourquoi la vertu consiste à rechercher ce qui est utile. En inscrivant le bien vivre au cœur de la naturalité du vivre, Spinoza indique donc que la vie vertueuse travaille avec le désir de vivre plutôt que contre lui. Les deux désirs – désir de bien vivre et désir de vivre – émergent simultanément en se nourrissant de la même ressource vitale : la puissance qui est affirmation de l'existence en acte, comme désir de vivre ou d'agir, à l'instar de l'*Eros* dans une lecture psychanalytique. Et ainsi, selon Butler, l'*Éthique* de Spinoza est sous pression, parce que la critique de l'individualisme et la reconnaissance en quelque sorte de la vulnérabilité comme exposition aux autres, appellent une déconstruction du sujet souverain au cœur de l'éthique sociale, et impliquent donc que le désir de bien vivre contribue, de façon éthique, à défaire ce sujet. Il n'est, autrement dit, pas possible de penser l'éthique à partir du

8. *Éth.*, II, Petite physique, définition.

9. *Éth.*, IV, 24, démonstration.

simple désir égoïste de vivre. Spinoza, du fait de sa définition de l'individu, ne peut pas se tenir à une version égoïste du *conatus*. Elle est sous pression aussi parce qu'il faut supplémenter le désir de persévérer avec *Thanatos*, suivant en cela Freud, et souligner que l'éthique, parce qu'elle n'est autre que l'intériorisation de l'interdit, sous la figure du Sur-moi, menace toujours, comme Freud le montre dans l'*Au-delà du principe de plaisir*, de devenir une culture de la pulsion de mort<sup>10</sup>.

Si je devais reconstruire cette dernière thèse à partir de l'histoire de la philosophie, je dirais que chez Kant déjà, la morale du devoir implique que le respect de la loi morale et le respect d'autrui en tant que personne, législateur du monde moral, oblige à limiter les prétentions égoïstes de la sensibilité. Le sentiment du respect, sentiment spontanément produit par la raison, comme l'affirment les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, affecte le sujet moral. Dans le respect, le sujet moral est obligé de limiter l'inclination égoïste à se préférer à l'autre pour lui faire de la place, quand bien même cela ne lui serait pas agréable ; c'est là le sens de l'impératif catégorique. Or, la psychanalyse réinscrit théoriquement la moralité dans une perspective psycho-historique et elle procède en quelque sorte à une généalogie de la morale. L'éthique est une socialisation des pulsions, elle repose sur l'intériorisation de l'interdit dans la formation du Sur-moi. Autrement dit, à l'origine de nos sentiments moraux, il y a, comme le dit Lacan, Kant avec Sade. Et si l'éthique suppose la priorité de l'autre sur le moi, comment éviter de retourner l'agressivité contre le moi, ne serait-ce que sous la forme du sentiment de culpabilité qui accompagne, selon la psychanalyse, la moralité ? Selon Butler, il n'y a pas d'éthique sans vigilance agressive de la tendance agressive qui, en chacun de nous, peut surgir sous forme de violence contre soi et contre autrui. L'éthique se tient sous la pression de *Thanatos*.

Elle illustre ce point, en envisageant la mort de Primo Levi, considérée généralement comme un suicide et dont elle revendique l'équivocité de sens. « Nous ne pouvons pas répondre à la question de savoir

10. Voir Judith Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, trad. fr. J. Rosanvallon et J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2004, p. 173.

s'il est tombé dans l'escalier par accident, s'il s'y est jeté lui-même, ou s'il y a été poussé, puisque la scène de l'agence (*agency*) s'est, sans aucun doute, morcelée en toutes ces actions simultanées et co-constituantes. On peut affirmer avec certitude qu'il est tombé par accident, si nous voulons dire par là que cette chute n'était pas le résultat de sa puissance d'agir (*agency*) ; il y a été poussé, c'est certain, mû par désir de punition qui a continué de travailler en lui ; il s'est jeté lui-même, c'est certain, car sa moralité l'a conduit à devenir lui-même son propre bourreau, le poussant à croire qu'il n'avait pas été ni ne pouvait être suffisamment puni<sup>11</sup>. » La mort de Primo Levi pose la question de savoir comment la survie après les camps peut rester une sur-vie, au sens que Derrida donne à ce terme, autrement dit une vie au-delà de la mort, qui conserve la mémoire de ceux à qui l'on survit, en leur restant fidèle dans et par l'écriture. Primo Levi nous a offert une compréhension de la vie dans les camps de la mort et son écriture a été sur-vie jusqu'aux limites du sens, par exemple lorsqu'il rend compte de la vie déshumanisée de ceux qu'on appelle dans les camps les « Musulmans ». Si cette mort est un suicide, c'est un suicide vertueux ; il se tient dans la question éthique de la préséance de l'autre. Il est peut-être excessivement vertueux au sens où Levi n'a pas pu soutenir jusqu'au bout le désir de vivre impliqué par une éthique sous pression. C'est pourquoi Butler ne tranche pas clairement la question de savoir si cette mort est ou non un suicide, ni de quel type de suicide il peut, à vrai dire, s'agir, car il est certain que la mort de Primo Levi a un caractère éthique et politique liée à la culpabilité du survivant ; il est allé au bout de ce qu'il pouvait pour témoigner de la vie dans les camps. Il y a, chez lui, une puissance d'agir et un mode de l'autodestruction qui a un caractère éthique.

### **Le suicide. Spinoza avec Freud ?**

Comment relire Spinoza et montrer que de *Thanatos*, il n'est pas sans en savoir quelque chose, et cela même s'il fait du *conatus* l'essence de l'individu ? Il faut en passer par la relecture du célèbre texte de Spinoza sur le suicide, qui se trouve dans le scolie de la proposition 20 de la

11. « Le Désir de vivre, l'*Éthique* de Spinoza sous pression », p. 71 du présent ouvrage.



partie IV de l'*Éthique*. Je voudrais relire ce texte et présenter l'interprétation de Butler, en indiquant où elle force le texte à dire ce qu'il ne dit pas, et en montrant aussi sa justesse ou sa profondeur. La dimension sociale et politique du suicide est reconnue par Spinoza, car selon lui l'homme ne peut pas se suicider « par la nécessité de sa nature ». Les désirs suicidaires sont provoqués par des causes extérieures, par des circonstances violentes qui sont contraires, ou encore par la contrainte d'autres hommes qui forcent l'homme au suicide. « Personne, dis-je, par la nécessité de sa nature et sans y être forcé par des causes extérieures, ne répugne à s'alimenter, ou bien ne se suicide<sup>12</sup>. » On ne peut donc pas être la cause *adéquate* de son suicide, dès lors que la nature ou l'essence actuelle de chaque chose est l'effort pour persévérer dans son être. Comment le suicide pourrait-il suivre clairement et distinctement de la nature de la chose singulière ? La nature de l'homme, c'est-à-dire son effort de persévérer dans l'être, ne peut être qu'une cause inadéquate ou partielle dont l'effet du suicide découle. Cette inadéquation dans la compréhension des causes de l'autodestruction souligne que le suicide est une forme de la passivité. Les désirs suicidaires sont passifs, ils ne peuvent être que subis, parce qu'ils ne suivent pas de notre nature, qui se situe du côté de la persévérance et de la recherche de l'utile.

On ne peut donc être qu'une cause *partielle* de son suicide. En premier lieu quand c'est contre son gré que le coup est porté contre soi. « L'on se tue parce qu'un autre l'y force, en lui tordant la main qui par hasard avait saisi un glaive, et en le forçant à tourner ce glaive contre son cœur. » Le suicide n'est pas un acte de l'individu qui s'explique positivement par lui-même, mais par une cause extérieure : un autre homme nous y pousse par exemple par la force physique ou bien en communiquant un complexe d'images ou d'idées inadéquates qui nous y entraîne. La première figure du suicide est celle du suicide qu'on peut dire contre son gré. Il inscrit une différence nette entre soi (*se ipsum*) et l'autre homme qui contraint l'autre au suicide (*coactus ab alio*). Un autre homme, c'est par exemple un tyran. Néanmoins ce suicide a une cause extérieure qui est plus intérieure qu'il n'y paraît, ainsi c'est le mandat

12. *Éth.*, IV, 20, scolie.

d'un tyran qui force Sénèque à s'ouvrir les veines, mais il ne le fait que parce « qu'il désire éviter par un moindre mal un plus grand ». Bien que Sénèque soit vaincu par les causes extérieures, c'est ce désir rationnel qui est la cause partielle de son suicide.

Et on peut aussi se suicider « parce que des causes extérieures cachées disposent l'imagination de telle sorte, ou affectent le Corps de telle sorte que celui-ci revêt une autre nature, contraire à la première et dont il ne peut y avoir l'idée dans l'Esprit ». Dans ce cas, les causes extérieures sont intériorisées, puisqu'elles agissent à l'intérieur de soi, en disposant l'imagination, de telle sorte que, à la première nature de l'homme qui est la conservation de soi, se substitue une nature contraire à la préservation de soi. On peut le comprendre, si l'on prend l'exemple de l'anorexie et que l'on observe que certains individus peuvent être conduits à ne plus désirer et à ne plus pratiquement pouvoir se nourrir ni conserver la nourriture ingérée à cause d'une certaine association des images des aliments et de l'image de leur corps. Ces associations d'images produisent une image du corps qui occupe ou obsède l'esprit et qui constitue le corps comme une autre nature qui devient contraire à sa conservation. On a affaire à un système d'images corporelles ou affectives, qui se constitue au détriment de la nature ordinairement persévérante du corps.

Spinoza souligne que *l'idée qui exclut l'existence du corps ne peut pas se trouver dans l'esprit*. Et en effet, l'esprit est l'idée du corps ; il est l'effort qui consiste à affirmer l'existence de notre corps et il ne peut donc pas y avoir en lui une idée qui exclue l'existence du corps<sup>13</sup>. Mais si l'esprit ne forme pas une telle idée, l'imagination pour sa part la vit. Car l'imagination est moins une faculté de l'esprit qu'un registre de la vie ou de l'auto-organisation vitale du corps. Le premier genre de connaissance est une vie, c'est l'opacité immédiate de la vie affective dans ses associations d'images corporelles et affectives. L'imagination développe dans la durée une histoire du soi pris dans les conflits affectifs, qui marquent l'existence et qui accompagnent la production de l'esprit singulier (*ingenium*), dont la disposition affective constitue une façon singulière

13. *Éth.*, III, 10.

de se rapporter aux choses et aux autres. Il faut de plus souligner que l'imaginaire est individuel autant que social. L'esprit dans le registre affectif est occupé par des images vives et insistantes, produites à son insu par des causes qu'il ne comprend pas ou qu'il comprend mal. Les images sont associées selon l'ordre commun de la nature et elles ne s'enchaînent pas, pas encore du moins, selon un ordre qui convient à l'entendement. « C'est ainsi que chacun, d'une pensée, tombera dans une autre, suivant l'ordre que l'habitude a pour chacun, mis dans le corps entre les images des choses<sup>14</sup>. » Il est intéressant de souligner que Spinoza utilise ici le terme de *cogitatio* et non celui d'*idea*. Car, précisément, la *cogitatio* ne fonctionne pas sur un mode cartésien de l'idée claire et distincte. Il s'agit en réalité d'idées inadéquates déployées imaginativement pour soutenir l'effort de persévérance du corps, et il arrive, du point de vue de l'individu concerné, en raison d'une histoire qui a ses contingences, qu'elles agissent en lui contre lui.

Selon Butler, il y a une tension manifeste dans le traitement spinoziste du suicide. Et pour elle, quand Spinoza dit que *l'idée qui exclut l'existence du corps ne peut pas se trouver dans l'esprit*, il faudrait comprendre qu'en réalité la pulsion de mort agit de façon inconsciente. Le soi qui peut s'en prendre à sa vie a paradoxalement acquis une forme extérieure. Une cause extérieure s'est frayée une voie pour s'immiscer dans la structure psychique du soi. Et elle interprète cette cause extérieure qui s'installe en maître dans le psychisme comme une opération inconsciente, que le moi n'est pas en mesure de comprendre. Le soi a contracté une extériorité de telle sorte qu'il n'en peut pas avoir de représentation. Le « Je » devient quelque chose d'autre que soi ; extérieur, caché, une cause inconsciente pour laquelle aucune idée n'est suffisante. *Unheimlichkeit*. Inquiétante étrangeté : le moi n'est pas le maître chez lui.

Dans sa lecture de ce scolie de Spinoza, Butler identifie à tort l'idée et la représentation, or l'idée n'est pas, chez Spinoza, une peinture muette sur un tableau<sup>15</sup>, c'est un concept de l'esprit qu'il forme parce

14. *Éth.*, II, 18, scolie.

15. *Éth.*, II, 49, scolie

qu'il est une chose pensante<sup>16</sup>. Autrement dit, l'idée ne se contente pas de représenter son objet, elle est plutôt une affirmation; c'est la force de l'idée qui s'affirme en affirmant son objet. Ainsi quand Spinoza dit qu'il n'y a pas d'idée de cette nature contraire du corps, il faut être attentif à la distinction entre *cogitationes* et les *ideæ*. Car ces *cogitationes*, ces images ou idées confuses et mutilées, ont une puissance qui l'emporte sur d'autres pensées, pour des raisons d'ordre historique ou biographique, et du fait de l'habitude. Mais ce que dit Spinoza c'est que l'esprit n'a pas actuellement la puissance de produire des *idées* vraies ou adéquates qui réduisent la puissance de ce complexe d'images, ou d'idées fausses.

Et s'il n'y a pas dans l'esprit d'idée vraie d'une nature du corps qui serait contraire à la conservation de ce corps, ce n'est pas parce que la pulsion de mort serait irreprésentable, mais plutôt parce que la nature de quelque chose existant actuellement, et qui serait contraire à son existence, est proprement impossible et qu'il n'en peut donc y avoir aucune idée dans l'esprit. Autrement dit, Spinoza n'explique ni le suicide éthique et politique ni le suicide socialement et psychologiquement contraint à partir de la pulsion de mort. C'est à partir d'une puissance affirmative ou à partir de la raison, ou bien c'est à partir de ces *cogitationes* qui emportent l'esprit vers sa destruction, non en raison de quelque puissance du négatif bien plutôt propre à *Thanatos*, mais parce que l'esprit n'a pas la puissance de produire des idées vraies qui l'emportent sur la puissance des pensées inadéquates. Tout est une question de proportion chez Spinoza : il y a ici, en l'occurrence, dans l'esprit plus d'idées inadéquates que d'idées adéquates. Plus précisément, *trop* d'idées inadéquates par rapport aux idées adéquates. L'éthique ne signifie pas, chez Spinoza, la lutte agressive contre son agressivité, mais une affirmation positive de la puissance d'être, prise entre l'union et le risque de la désunion. Et, il est improbable qu'on puisse parvenir accommoder le *conatus* et la pulsion de mort, *a fortiori* si Freud considère que la pulsion de mort est peut-être la pulsion par excellence.

---

16. *Éth.*, II, 3, démonstration.

Mais alors, posons la question naïvement, qui a raison ? Spinoza, Freud ou Butler lisant ensemble Spinoza *et* Freud ? Sur les textes de Spinoza, c'est le texte lui-même, lu à partir des méthodes de l'histoire de la philosophie, qui s'affirme dans la compréhension que je me suis efforcée de réintroduire. Ces passages ne peuvent pas se concilier avec la pulsion de mort freudienne. Cependant en analysant ces textes, Butler met justement en valeur le fait que Spinoza explique le suicide en faisant appel à l'intériorisation d'un réseau d'images parasitant l'organisation de l'esprit, qui d'ordinaire travaille à l'affirmation de l'existence du corps et qui à présent subit ce complexe imaginaire, lequel ne se contente pas d'amoindrir la puissance du corps, mais poursuit son travail jusqu'à l'autodestruction. En ce sens le corps fonctionne bien comme une anticipation de la libido freudienne, mais pas encore de manière assez freudienne, qui permette de dire qu'on a affaire à une sorte d'équivalent de la pulsion de mort. Le moi est selon Freud un moi corporel ; il est la projection mentale de la surface du corps<sup>17</sup>. Avec Butler, cette idée profonde de Freud accompagne et prolonge les intuitions du spinozisme. Et c'est de cette manière qu'elle peut proposer une critique sociale d'inspiration spinoziste. Pour ce qui concerne sa lecture de Spinoza, elle assume le fait de le relire à partir de la psychanalyse, elle fait un certain usage de l'anachronisme en philosophie, parce Spinoza ne pouvait tout simplement pas avoir connaissance de l'invention de la psychanalyse qui a lieu ultérieurement dans l'histoire des idées. Elle traverse le texte, en en faisant un usage contemporain, un usage qui a pour but de poser des problèmes d'aujourd'hui. C'est de cette manière que je justifie sa méthode de lecture des textes. Ainsi, quand Butler associe des pensées d'époques et de teneurs aussi différentes que celles de Spinoza, de Levinas ou de Freud, elle les porte en réalité à leur limite, à leur point de tension, où elles apparaissent l'une par rapport à l'autre et font l'objet d'une reconfiguration les unes par rapport aux autres, en mettant alors en relief ce qu'elles donnent à penser aujourd'hui : une éthique de la non-violence et de la vulnérabilité, qui est une critique

17. Sigmund Freud, « Le Moi et le Ça » in *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981, p. 264.

de la précarité, ou plutôt de l'opération de précarisation qui repose toujours sur des politiques – le choix qu'une société fait de ses excédentaires, dirait Sartre – qu'il s'agit de contrer dans la perspective de la démocratie radicale. C'est aussi une critique des égoïsmes nationaux et de la violence des nationalismes.

Mais ce qui explique en outre que le scolie sur le suicide puisse être ainsi relu comme une préfiguration du travail de la pulsion de mort au cœur de la vie individuelle, c'est qu'elle entérine l'affirmation du commentaire de Spinoza soutenue par Alexandre Matheron, et par Antonio Negri – le spinoziste qu'elle cite – selon qui, pour le dire de façon schématique, on peut considérer que la conception spinoziste de l'individu n'est précisément pas celle qui préside aux philosophies du contrat ni à la pensée du libéralisme politique, où les individus atomiques sont conçus dans un état de nature hypothétique, distingué de l'état civil<sup>18</sup>, caractérisé par l'indépendance naturelle et le droit sur toutes choses, et sont institués citoyens, relevant d'une unité individuelle supérieure, le peuple, dans ledit état civil<sup>19</sup>. La critique spinoziste de l'individualisme a pour conséquence, selon Butler, que sa conception de l'individu est relationnelle et ouverte sur l'autre et que sa conception de l'État celle d'une individualité instable, prise entre union et désunion ; ce que la notion de multitude, selon Negri, met en œuvre. Avec Spinoza selon Butler, la distinction entre soi et l'Autre est dynamique et constitutive de l'individualité. Cette distinction est une relationnalité sociale à laquelle aucun individu ne saurait échapper. Elle est tissée par des attachements passionnels ambivalents, dans

18. Cf. *Lettre 50 à Jarig Jelles*, 2 juin 1674 : « Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature. »

19. Pour une présentation dans le commentaire français de Spinoza de l'usage que ce dernier fait du lexique du contrat dans le *Traité théologico-politique* et de l'abandon de celui-ci dans le *Traité politique*, voir « Le Problème de l'évolution de Spinoza. Du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* », in Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011. Sur Hobbes, voir la Première partie de cet ouvrage. Voir les analyses de Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'Expérience de l'éternité*, Paris, Puf, 1994, p. 427-465.

lesquels les hommes sont en butte aux affects passifs, les leurs comme ceux des autres. Et la conservation de soi est prise dans des stratégies conflictuelles de résistance et d'affirmation de soi. Ainsi, être un corps, c'est être exposé au façonnement par les normes. Le corps sujet est exposé à des forces articulées socialement et politiquement ainsi qu'à des exigences de sociabilités – par exemple le langage, le travail et le désir – qui rendent possibles la persistance et l'épanouissement du corps. Selon Butler, dire que la vie est précaire, c'est la considérer sous la condition de l'interdépendance des corps et c'est dire que la possibilité du maintien de la vie dépend fondamentalement de conditions sociales et politiques, et non d'une pulsion individuelle d'autoconservation qui serait en quelque sorte auto-suffisante pour persévérer dans l'être. La précarité (*precariousness*) est une condition partagée qui suppose que le corps soit, de façon constitutive, à la fois social et interdépendant. Les termes *vulnerability*, *precariousness* et *precarity* diffèrent selon l'accentuation. Le premier est ontologique, au sens de l'ontologie sociale des corps interdépendants, mais l'accent est mis sur la dimension éthique, dans la perspective inspirée de Levinas, de la vulnérabilité du visage de l'autre. Le deuxième est ontologique *et* social, car la précarité partagée repose sur l'interdépendance corporelle. Le troisième – traduit par le terme de précarisation – met en relief l'exploitation politique qui est faite du caractère ontologique de la précarité. Butler s'efforce ainsi de rendre compte de la puissance d'agir (*agency*) des sujets sociaux, en réinvestissant le *conatus* spinoziste moins comme une pulsion de vie centrée sur soi, que comme vie engagée dans et pour la vie des autres.

### **L'ontologie spinoziste de l'interdépendance des corps et la responsabilité éthique**

Si la précarité est une condition générale, elle est surtout politiquement saturée, dans la mesure où c'est l'État souverain qui décide de préserver la vie de certains en maximisant la précarité d'autres. L'ontologie sociale du corps devient le motif de la critique sociale. Car s'il ne peut y avoir de persistance de la vie, sans que soient remplies au moins certaines des conditions sociales qui font qu'une vie est vivable, la précarité devient

la base des obligations sociales positives, celles ayant trait par exemple à l'alimentation, au logement, au travail, aux soins médicaux, à l'éducation, à la liberté de mouvement et d'expression, à la protection contre les atteintes et l'oppression. La critique sociale envisage non seulement la réduction de la précarité mais aussi celle de son inégale répartition.

Il faut, avec Butler, poser le problème de la vie et de la mort en termes politiques. Les vies invivables hors des normes de la reconnaissance, celles des *gays*, des lesbiennes et des transgenres dans de nombreux pays, ou celle des migrants aux abords des murs ou des camps, constituent l'expérience de la mort sociale la plus plate et socialement contraintes. C'est le caractère social de la mort et de la vie qui doit fournir les outils pour une critique de la souveraineté de l'État. Ainsi les guerres menées par des États souverains maximisent la précarité de vies qui ne sont plus appréhendées comme vivantes. Le cadrage par lesquels ces vies nous sont représentées ne nous permet pas de les appréhender comme vivantes, pouvant être blessées et devant être protégées de la violence illégitime de l'État. Ces vies sont perdues, mais ne sont pas pleurées, parce qu'une logique biaisée rationalise leur mort : leurs vies sont interprétées comme des menaces contre la vie humaine telle que nous la connaissons et la perte de ces populations est jugée nécessaire pour protéger les « vivants ».

Lorsque Butler envisage, par exemple, les photos des tortures à Abou Ghraïb et à Guantanamo Bay, dans *Ce qui fait une vie*<sup>20</sup>, lorsqu'elle fait entendre la respiration les poèmes des prisonniers de Guantanamo, dont le souffle cadencé nous communique les affects d'humiliation et de colère et nous fait éprouver l'exploitation qui est faite de la vulnérabilité de leur corps, par ceux qui prétendent apporter la démocratie et la justice, Butler milite pour une démocratie sensible que les images médiatiques de la guerre tendent à saper. Ce genre d'énoncés aux limites du deuil, de l'humiliation, du dénuement et de la colère nous font appréhender la vie de ceux qui ne sont pas reconnus et permet d'interroger le cadre de notre représentation de ce qui fait une vie, ainsi

20. Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, trad. fr. J. Marelli, Paris, Zones, 2010.



que les opérations de pouvoir qui y président et justifient la distribution inégale de la précarité de la vie.

Si Butler adhère, de manière générale, à l'analyse foucaldienne d'une production des sujets par les relations de pouvoir, elle rectifie certains aspects simplistes de la pensée structuraliste de la production du sujet assujéti ou constitué. Et elle le fait avec Derrida autant qu'avec Spinoza. Au lieu de partir des sujets individuels, souverains et autonomes, existant préalablement à toute relation de pouvoir, dont on envisage la genèse idéale dans le cadre des théories du contrat, Butler inscrit son analyse, à l'instar de Foucault, au cœur de la relation de pouvoir, dans ce qu'elle a de factuel et d'effectif, pour montrer comment elle détermine les éléments sur lesquels elle porte. Ainsi, nous sommes des sujets assujettis aux normes sociales, et dans une veine spinoziste, nous sommes des corps sujets dont la vie est socialement et politiquement exposée aux relations de pouvoir.

Le *conatus* nous parle d'une persistance concrète du corps qui permet d'amender une perspective structuraliste grossière sur le rôle des normes dans la production des sujets. Dans ce type de description, le sujet est conçu comme produit par différenciation et les communautés se définissent par des différences culturelles. On a alors affaire aux sujets identitaires de différences culturelles qui oppose les uns aux autres : féministes modernistes ne se voilant pas la face *versus* musulmans culturellement enclins à l'oppression féminine, *gays* et lesbiennes des sociétés modernes avancées *versus* musulmans culturellement homophobes. Une telle version de la production du sujet peut servir à alimenter des préjugés racistes et envenimer le climat des violences identitaires. Mais un certain usage de Derrida permet d'envisager la répétition des normes comme différance et non comme une production structuraliste suivant des matrices identitaires. La performativité des normes réside en effet dans leur itérabilité ; les normes produisent les individus en s'appliquant à eux de façon répétitive : elles sont rabâchées dans les familles, relayées par différentes institutions, reprises sous forme de jugement sur les uns et les autres, par les uns et les autres, elles fournissent de façon humiliante, pour les individus, mais aussi de manière inévitable, les principes même de leur « propre » intelligibilité.

Mais la singularité de la puissance d'agir s'inscrit dans les interstices de la répétition des normes dans leur différenciation : parce qu'il n'y a aucune incarnation parfaite de la norme idéale, en toute incarnation, il est possible de mettre en œuvre la puissance d'agir, de contrer la violence des normes, de déplacer ironiquement son pouvoir. La vie des corps est sujette aux normes, mais parce que leur action dure dans le temps, ce qui apparaît dans l'itérabilité des normes, c'est leur paradoxale fragilité, l'horizon de leur possible contournement. La perspective à partir de laquelle il faut aborder l'éthique, dans l'ontologie sociale, est donc celle des tâches temporelles du corps qui continue à vivre, qui poursuit son effort et qui persiste. Car c'est cette persistance qui peut faire entendre l'appel à la non-violence et y répondre, en résistant de façon résolument critique, par exemple, à toute forme d'embrigadement dans la logique du prétendu choc des civilisations. C'est le prétendu choc des civilisations qui justifie les crispations identitaires et racistes, autant d'ailleurs que les actes terroristes. Bien que l'exercice des normes sur le corps sujet soit une violence, et que nous soyons produits dans la violence, l'expérience partagée de la précarité doit pouvoir nous rendre plus sensibles à la fois à notre propre agressivité et à l'idée que toute vie doit être soutenue pour pouvoir s'épanouir, et que nous n'avons *a priori* aucun droit universel à poursuivre la destruction d'autres vies pour protéger la nôtre. Et c'est d'ailleurs sur la base d'une éthique de la non-violence que Butler critique la politique coloniale israélienne dans les territoires occupés.

Récemment, dans *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Butler a proposé une théorie performative du rassemblement ; elle parle alors de « coalition », là où les gens peuvent s'assembler sans autre point commun néanmoins qu'une forme de précarité partagée. Mais le terme de coalition souligne, à sa façon, ce que Spinoza affirme lui-même<sup>21</sup>, quand il écrit par exemple, que « par choses singulières, j'entends les choses qui sont finies, et ont une existence déterminée. Que si plusieurs Individus concourent à une même action en sorte

21. Voir Judith Butler, « Vulnérabilité, précarité et coalition », in Delphine Gardey, Cynthia Kraus (dir.), *Politique de coalition. Penser et se mobiliser avec Judith Butler*, Zurich, Seismo, 2016.

qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet, je les considère tous, en cela, comme une même chose singulière<sup>22</sup> ». Ce qui fait la réalité ontologique du social relève de l'action commune et existe autant que dure le caractère collectif ou commun du *conatus*. Il y a certes une forme instituée, c'est-à-dire pérennisée, du collectif au travers des institutions, que Butler ne thématise néanmoins pas. Seule l'histoire permet d'en rendre compte, chez Spinoza, parce qu'elle permet d'en montrer à la fois la nécessité, c'est-à-dire la réalité, l'intelligibilité, et la contingence, c'est-à-dire aussi l'horizon possible d'un dépérissement ou d'une destruction des collectifs, liés à l'existence de factions ou au danger de guerre civile, qui en menacent ou en détruisent l'unité.

Peut-être est-il possible d'employer le terme de subjectivation pour caractériser cette coalition, en référence au processus de subjectivation politique selon Rancière. Qu'est-ce qu'un processus de subjectivation ? « C'est la formation d'un *un* qui n'est pas un *soi* mais la relation d'un *soi* à un autre<sup>23</sup>. » Sans vouloir entrer dans une réflexion sur Rancière *avec* Spinoza, ou *avec* Butler, on peut donner le nom de subjectivation à un processus ou à une action qui engage plusieurs individus<sup>24</sup>. La vulnérabilité sociale est impliquée dans l'individuation d'un corps politique, d'un Nous, ou dans ce que Butler appelle le peuple ou la souveraineté du peuple, qu'elle n'envisage pas à partir de la représentation instituée mais à partir des rassemblements. Il est peut-être possible de parler à propos d'un mouvement social, ou d'une lutte, de subjectivation sociale, dès lors que l'action produit un corps social, qu'il soit éphémère ou plus durable. Butler n'utilise pas ce terme et elle se méfie de toute forme d'unité du corps social ; elle refuse la conception organiciste de l'État et elle considère en outre que la constitution d'un groupe à partir d'une identité, ou d'une unité, se fait sur le mode de l'exclusion de ce qui n'est pas cette unité, cette identité, ce Nous. Au contraire, ce que problématise le rassemblement, c'est la question : « *qui* compte pour *le* peuple ? »

22. *Éth.*, II, définition 7.

23. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Folio essais, 2004, p. 118, voir « Politique, identification, déssubjectivation ».

24. *Éth.*, II, Définition 7.

Chez Spinoza, on pourrait peut-être parler de *conatus* de l'État, bien qu'il n'utilise pas ce terme dans sa politique. Il utilise plutôt celui de puissance (*potentia*) ou de souveraineté (*imperium*)<sup>25</sup>. L'État n'est pas un mode, chez Spinoza, il ne meurt pas tout à fait comme les individus et il n'est pas non plus aussi intégré qu'eux. La question est aussi de savoir s'il y a un désir de persévérer qui soit, à proprement parler, collectif. Le lien social, sa vie et sa continuelle régénérescence, doivent être soutenus, si nous voulons que l'État ait une certaine stabilité et une durée. La constitution et les institutions maintiennent vivant le corps politique, mais l'unité de l'âme – le lien social vivant – est ce qui affirme la puissance de ce corps, sa stabilité, sa durée, sa paix. On peut douter que les individus désirent réellement la persistance du corps collectif auquel ils appartiennent, comme ils peuvent désirer persévérer dans leur être. Surtout, de nos jours, le capitalisme a produit un accroissement des inégalités qui menace le lien social. Et le néolibéralisme produit les sujets individualistes, entrepreneurs d'eux-mêmes, dont l'existence est privée et dépolitisée. L'individualité du corps politique relève d'une action commune, d'une action *politique*, au sens de Rancière, où, dans l'action, dans la lutte, les mouvements sociaux affirment la part des sans-parts. « La subjectivation politique est la mise en acte de l'égalité – ou le traitement d'un tort – par des gens qui sont ensemble pour autant qu'ils sont entre<sup>26</sup>. »

Judith Butler fournit un exemple de ce type de subjectivation politique ; elle focalise certes son attention sur des mouvements sociaux qui peuvent être éphémères, mais c'est l'intelligibilité de ces pratiques sociales à partir de la performativité corporelle qui l'intéresse<sup>27</sup>. Ainsi, durant des manifestations de résidents illégaux, en Californie, l'hymne national fut chanté en espagnol. Chanter l'hymne national en espagnol, en s'y référant comme à « *nuestro himno* », ce serait selon elle, poser la question d'un mode d'appartenance qui ne soit pas nationa-

25. Voir Étienne Balibar, « Spinoza et "l'âme" de l'État », *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*, in *Etbik, Recht und Politik bei Spinoza*, M. Senn et M. Walther (dir.), Zürich, Schulthess, 2001.

26. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., p. 119.

27. Judith Butler et Gayatri Spivak, *L'État global*, Paris, Payot, 2007, p. 57 et sq.

liste. À l'époque, le Président américain a soutenu que l'hymne national ne pouvait être chanté qu'en anglais. Les immigrants illégaux montrent que le problème de l'appartenance ne s'identifie pas à celui de l'inclusion dans une idée préexistante de la nation, mais qu'il implique celui de l'égalité, sans laquelle un « nous » ne peut pas être énoncé. L'hymne affirme l'égalité du « nous » – « *somos iguales* » –, en posant la traduction au cœur de la nation, et en soulignant que le problème de l'égalité ne peut pas se résoudre par une plus grande homogénéité de la nation. L'acte de chanter l'hymne national en espagnol est un exemple de la politique performative, mais il peut être décrit aussi comme une action politique ou un processus de subjectivation politique. L'action politique a pour condition la multitude, ou pour parler comme Arendt, la pluralité dans l'action politique de se rassembler est un acte de subjectivation exercé en commun.

Spinoza ne ferait peut-être pas de difficulté pour comprendre cette coalition éphémère comme une union rationnelle, car ce qui unit un tel corps politique c'est l'amitié, la force d'âme, autrement dit la vertu<sup>28</sup>. Mais l'unité du corps politique, quand elle dépend trop exclusivement des passions, est variable et instable. L'indignation est certes une passion sociale importante. Elle est la haine pour celui qui a fait du mal à un autre<sup>29</sup>. Elle peut produire des soulèvements de populations. L'indignation peut, en effet, de manière contingente, et non comme une condition *a priori* de la genèse des collectifs, unir le peuple contre une tyrannie. Quand les détenteurs de l'État limitent les droits civils du peuple, ou le mettent en prison, la torture ou le massacre pour le faire taire, alors l'indignation, la haine pour le dictateur, pour sa famille, ses proches, sa tribu, unit le peuple contre lui. Et cependant l'unité d'un corps collectif, quand elle repose seulement sur ces passions, sur la tristesse et sur la haine, est instable et imprévisible. Elle peut produire des conflits entre des parties de ce corps collectif qui sont contraires l'une à l'autre et donner lieu à des violences. C'est parce que l'unité collective repose souvent sur la haine de l'autre que l'indignation est une passion

28. Voir *Éth.*, III, 59, scolie.

29. *Éth.*, III, 22, scolie.

à la racine du lynchage ou de la violence des foules. Le massacre des frères De Witt par la foule a profondément marqué Spinoza.

Il y a aussi une vulnérabilité du corps social qui réside dans la fragilité du tissu social. Ainsi, s'il ne peut pas y avoir de déduction du corps social et politique à partir des individus prétendument rationnels, l'indignation ne peut guère servir d'instrument de rechange pour répondre à la question de la formation du corps politique dans le cadre de la problématique de la genèse *idéale* de l'État<sup>30</sup>. Pour Spinoza, l'existence de corps politiques est une donnée de fait, leur genèse est historique et matérielle : autrement dit, il y a des collectifs qui ont toujours existé dans l'histoire<sup>31</sup>. Il reste à savoir ce qu'est ou ce qu'a été leur vie, comment l'agir individuel et/ou collectif y a présidé, et en général ce qu'on peut comprendre de l'histoire des peuples et en particulier de leurs institutions. La philosophie politique de Spinoza est une réflexion historique sur les institutions qui favorisent la stabilité de l'État et la liberté du peuple. Le questionnement de Butler est différent, il consiste plutôt à voir en quoi les rassemblements, l'occupation des places ou *Occupy Wall Street* sont au sens fort du terme politiques, et ce que « politique » veut dire dans le cadre de l'intelligibilité de ces pratiques sociales.

### Ce que peut un corps

Mettre l'accent, comme elle le fait désormais, moins sur la dimension existentielle de la vulnérabilité et plutôt sur la précarité – la distribution sociale inégale des protections de l'État – est une approche d'autant plus féconde que la manière ontologique dont Butler appréhende la vulnérabilité passe par une référence majeure pour elle : celle de Levinas. Il est capital, parce qu'il illustre selon elle la pensée juive en éthique et aussi malheureusement, dans certains textes du moins, une défense du sionisme ou du nationalisme juif. Dans ses travaux récents, Butler envisage peut-être plus nettement encore la vulnérabilité à

30. Voir Alexandre Matheron, « L'Indignation et le *conatus* dans l'État spinoziste », in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, *op. cit.*, p. 219-230.

31. Voir Pierre-François Moreau, « Les Deux Genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique* », in *Spinoza, État et religion*, Lyon, ENS Éditions, 2005.

partir de la puissance d'agir, plutôt que comme la fragilité constitutive des existences finies<sup>32</sup>. Je voudrais, pour finir, retracer la façon dont le *conatus* est devenu pour Butler une référence nécessaire, jusque dans ses travaux les plus récents, et, autrement dit, montrer la manière dont il lui est devenu possible de redéfinir le sujet à partir de la vulnérabilité.

C'est en envisageant, dans *Le Pouvoir des mots*<sup>33</sup>, la puissance d'agir à partir du performatif, d'un performatif qui allie Austin et Derrida, que l'approche de la vulnérabilité par le *conatus* est devenue possible dans son travail. Elle était cependant rendue *nécessaire* du fait de la critique du sujet – du sujet identitaire, imperméable à l'autre – que Butler déploie, et dont on peut affirmer qu'il s'agit là d'une autre péripétie de la critique du sujet moderne, inaugurée au xx<sup>e</sup> siècle. La subjectivité doit selon elle être repensée à partir de la vulnérabilité, car le sujet est celui qui est exposé aux normes, à leur violence itérative. Comme sujet des normes<sup>34</sup>, il est celui qui peut, en s'efforçant de les incarner, se retrouver paradoxalement en train de les contrer. La puissance d'agir n'est rien d'autre la puissance vitale des corps qui résistent à la violence des normes. Il y a au cœur du sujet une conjonction de la vulnérabilité et de la puissance d'agir.

C'est en effet à partir du genre que s'est élaborée cette conception du sujet qui conjugue la vulnérabilité et la puissance d'agir, en les enracinant toutes les deux dans le corps. C'est pourquoi, pour décrire son parcours intellectuel, qui va de la performativité du genre à une théorie des vies précaires, Butler revient, dans le chapitre 1 de *Rassemblement*, sur la question du genre. Dans son travail sur le genre, elle a on s'en souvient utilisé la théorie austinienne ou derridienne de la performativité du langage pour élaborer sa conception de la performativité du

32. L'approche éthique et politique de la vulnérabilité est partagée par les théories du *care*. Butler n'éprouve, en général, pas la nécessité de se positionner sur le *care* ; elle refuse toute approche de type maternel, ou maternaliste, et essentialiste, et est attentive à la distribution inégale du *care*, qui dans les sociétés néolibérales est souvent confondu avec les services à la personne. Il est sans doute possible de faire un usage éthique et politique de la notion de vulnérabilité qui associe Butler avec certaines théories du *care*.

33. Judith Butler, *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*, trad. fr Ch. Nordmann, Amsterdam, 2017 [3<sup>e</sup> édition].

34. Voir Pierre Macherey, *Le Sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014.

genre. Le genre est en effet d'abord discursif. Nous sommes inaugurés par un acte symbolique, par l'exclamation plus ou moins glorieuse « c'est une fille » ou « c'est un garçon », qui se traduit par un geste graphique, celui qui nous déclare, en cochant une case, civilement de sexe masculin ou féminin. Mais le genre est aussi un acte corporel ; nous nous incarnons en effet plus ou moins dans le genre qui est le nôtre. Les transgenres indiquent cependant que l'universalité de la norme de genre reste problématique pour certain-e-s.

Nul doute qu'à la base du genre, il y ait des éléments biologiques, qui peuvent d'ailleurs être utilisés pour soutenir la normativité sociale du genre : XX, « c'est une fille », XY, « c'est un garçon », au cas où l'organisme ne serait pas assez parlant et où il y aurait besoin de procéder à une vérification, ou qu'il faille procéder à telle ou telle réassignation du genre. On a affirmé à tort que, chez Butler, le genre n'a pas de base naturelle et qu'il est purement discursif, en confondant ainsi performativité du genre et performance comme si, volontairement, chacun pouvait trouver dans son armoire de quoi se déguiser en fille ou en garçon, comme si le genre pouvait se réduire à la parodie. Si l'on évite ce type de schématisation, on peut plaider pour un naturalisme subtil, ou un usage pluriel de la biologie<sup>35</sup>, qui s'accorde avec la théorie butlérienne du genre, car au final un naturalisme de ce genre ne contredit ou ne diminue en rien la force ou la pertinence de la théorie performative du genre. Car à la base du sujet, une imposition psycho-sociale, il y a une lente inculcation du genre, plus ou moins joyeuse, selon l'histoire de chacun. Histoire qui est celle de la vulnérabilité du sujet genré. Cependant si les normes informent les modes vécus d'incarnation que nous acquérons avec le temps, ces derniers peuvent aussi être des manières parfois heureuses de contester ces normes. De toute façon, il

---

35. Bien que son propos vise à critiquer la conception discursive du genre de type butlérien, c'est le naturalisme défendu par Thierry Hoquet, dans *Des Sexes innombrables. Le Genre à l'épreuve de la biologie*, Paris, Le Seuil, 2016, que je caractériserais de « subtil ». Il plaide en effet pour un usage pluriel de la biologie qui désoriente toute tentative naturaliste de renforcer les stéréotypes de genre, de famille et de filiation. Un tel usage du discours biologique assurément fondé sur des réalités naturelles ne s'oppose donc pas à une théorie discursive du genre fondée sur les corps, *bodies that matter*.



n'y a pas d'incarnation parfaite de l'idéal de genre. Et la puissance d'agir se loge paradoxalement dans l'acte corporel d'incarnation, si bien que nous avons la possibilité de passer à côté de la simple mise en acte du genre. On peut aussi bien dire que le genre est une mise en acte pour laquelle passer à côté est peut-être une caractéristique essentielle.

Le couple de notions que forment *vulnérabilité* et *puissance d'agir* recoupe celui du *sujet assujetti* par les normes et de la *résistance vitale et critique* à la biopolitique chez Foucault. Butler enracine la puissance de résister aux normes dans la vie des corps. Mais, à la différence de Foucault, elle fait positivement usage de la psychanalyse et elle reprend à son compte la formule de Freud selon laquelle « le moi est avant tout un moi corporel<sup>36</sup> », et c'est de cette manière que Spinoza devient central dans la redéfinition du sujet comme sujet des normes, par le biais de sa pensée du corps et du pouvoir d'être affecté. Cette importance est manifeste quand on retrace le parcours intellectuel de Butler, qui chemine de la théorie de la performativité du genre à la théorie performative du rassemblement. La pensée du sujet comme corps traversé de part en part par la socialité y est centrale. La vulnérabilité ne se réduit en effet pas à la blessabilité des corps vivants, elle est surtout sa sensibilité, son pouvoir d'être affecté, et autrement dit, de répondre à ce qui arrive et d'en répondre aussi, au sens où l'on est responsable pour autrui. Car ce que peut un corps, selon l'expression de Spinoza relue par Deleuze, c'est être ouvert par sa sensibilité à d'autres corps. Le corps est pouvoir d'être affecté<sup>37</sup>. C'est pourquoi les corps ne sont jamais des entités closes. La vulnérabilité, c'est-à-dire l'ouverture ontologique des corps – au sens de l'ontologie sociale –, ou encore leur existence sensible, ouverte sur les autres, fait leur force déictique. C'est de

36. Sigmund Freud, « Le Moi et le Ça », *op. cit.*, p. 267. La note de la traduction anglaise de 1927, autorisée par Freud, est précieuse pour nous. « Le moi est finalement dérivé des sensations corporelles, principalement de celles qui ont leur source dans la surface du corps. Il peut être considéré comme une projection mentale de la surface du corps, et de plus, comme nous l'avons vu plus haut, il représente la surface de l'appareil mental. »

37. Voir Pascal Sévérac, « Deleuze : les deux corps du moi » et Kim Sang Ong-Van-Cung, « Le pouvoir d'être affecté : modes spinozistes et singularités chez Deleuze », in Pascal Sévérac et Anne Sauvagnargues, *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*, Lyon, ENS Éditions, 2016.

cette façon que, dans le travail de Butler, le performatif est utilisé pour penser le rassemblement. Et c'est aussi de cette manière que la référence à Spinoza – à ce que peut un corps – est solidement installée dans son travail.

En effet, quand des corps descendent dans la rue et se rassemblent, on peut dire qu'ils agissent, certes d'une façon éphémère, et néanmoins bien de concert. Des groupes se rassemblent – ils occupent un espace public, une place, la rue – et, dans ce type de rassemblement pacifique, ils montrent simplement qu'ils sont là : parfois ils chantent et parfois ils ne disent rien et ce faisant ils « disent » qu'ils ont le droit d'apparaître en public. Ils exercent de cette manière ce droit d'avoir des droits, dont a parlé Arendt, et d'abord simplement celui d'apparaître en public. Les mouvements récents d'occupation des places ou *Occupy Wall Street* sont des exemples de ce type d'exercice performatif, et critique, de rejet de la précarité. Ces corps qui, par exemple, n'ont plus de travail, n'ont pas de logement ou pas de papiers « disent » qu'ils persistent, qu'ils sont encore là, qu'il n'y a jamais de vie sans soutien, et ils revendiquent, par leur simple présence, une vie plus vivable. Butler peut parler d'alliance sur la simple base de la précarité comme condition sociale partagée, et plaider pour une alliance plus large entre des groupes qui peut-être n'ont pas grand-chose en commun du point de vue de leurs revendications. Car l'essentiel pour elle est que les expériences sociales les plus vulnérables en termes de privations économiques et sociales – celles des populations déplacées, des migrants ou des exclus de la mondialisation – ne montrent pas seulement notre précarité individuelle, mais signalent les échecs et les inégalités qui sont le fait des institutions politiques et socio-économiques. La précarité est moins une condition universellement ou anthropologiquement partagée, même si elle l'est aussi, qu'elle n'est *socialement provoquée*.

L'approche butlérienne de la vulnérabilité est éthique ; elle s'est élaborée dès le *Trouble dans le genre*, puisqu'il s'y agissait de penser la violence des normes qui s'exerce sur les *gays*, les lesbiennes et les transgenres, et la précarité des vies à une époque où le SIDA faisait encore plus de ravages qu'il n'en fait de nos jours, et son interrogation s'est renouvelée dans *Ce qui fait une vie*, avec une méditation sur la guerre,

sur l'exposition inégale des populations à la précarité et l'inégalité du deuil. Certains sont en effet *sans-deuil*, on ne les pleure pas, ils ne sont pas pleurables parce qu'on ne les reconnaît pas, ou plutôt parce qu'ils ne sont pas même reconnaissables<sup>38</sup> comme des vies qu'on peut perdre. C'est un point que Butler indique encore dans l'introduction de *Rassemblement* : l'objet de la politique n'est pas d'étendre la reconnaissance, mais de comprendre que c'est seulement en changeant la relation entre ce qui est « reconnaissable » et ce qui est « non-reconnaissable » que l'égalité peut être à la fois comprise et recherchée, et que l'universel « peuple » peut faire l'objet d'une définition plus élaborée.

En effet, le versant politique de cette éthique de la vulnérabilité consiste en la contrepartie de la critique des normes qui accompagne la thèse selon laquelle la précarité est socialement et politiquement provoquée. Il ne s'agit donc pas pour elle de développer une philosophie sociale et politique, au sens où il s'agirait de réfléchir et de travailler sur les institutions pour les rendre plus égalitaires, ni non plus au sens où il s'agirait de construire le Nous de la convergence des luttes. Butler s'adresse au politique de façon critique, par l'indirect de la pensée, en travaillant sur des textes difficiles<sup>39</sup>, et non pour aider les « décideurs » de tous bords dans l'exercice de leurs fonctions. Son travail en philosophie politique est lié à la critique et à la reconstruction de l'universel. Dans *Humain, inhumain*, elle commente le fait qu'elle s'accorde avec la perspective hégémonique que Laclau et Mouffe élaborent sur un point précis. « Le processus de l'universel, en tant qu'il est mis en crise par ce qui est en dehors de lui-même, est un processus ouvert, indéterminé. L'universel en ce sens n'est pas violent ou totalisant ; c'est un processus

38. Voir Kim-Sang Ong-Van-Cung, « Reconnaissance et vulnérabilité. Honneth et Butler », *Archives de philosophie*, 2010 ; « Critique et subjectivation. Foucault et Butler sur le sujet », *Actuel Marx*, 2011.

39. Voir Judith Butler, *Humain, inhumain. Le Travail critique des normes*, trad. fr. Ch. Vivier et J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, p. 98 : « Je crois que devenir un intellectuel critique implique (en tous cas sans aucun doute depuis Marx) de travailler sur des textes difficiles. Le capitalisme est lui-même un de ces textes. De Marx à Adorno, nous avons appris que le capitalisme est un texte extrêmement difficile à déchiffrer : il n'est pas transparent ; il est énigmatique ; il exige un effort d'interprétation, toute une herméneutique. »

ouvert, et la tâche de la politique est de maintenir cette ouverture, de s'assurer que l'universel reste un site de contestation en crise incessante, d'empêcher sa clôture<sup>40</sup>. »

Butler reprend le questionnement éthique d'Adorno et elle se demande si l'on peut mener une vie bonne dans une vie mauvaise. Si toute conduite éthique est en effet un phénomène social, la précarisation relève pour sa part toujours d'une biopolitique, et on *doit* s'y opposer et dire « non » aux parties de soi qui sont prêtes à accompagner le *statu quo*<sup>41</sup>. Butler évoque dans *Rassemblement* l'attitude éthique qui fut celle d'Angela Merkel face à l'arrivée des migrants, et notre réaction d'attement face à ceux qui arrivent et ceux qui meurent par centaines aux abords des côtes de l'Europe, que nous appréhendons de loin, au travers des *media*, par le nombre des noyés et les images choquantes de détresse et d'espérance pathétique en notre accueil. Que serait-ce en effet pour nous que de vivre une vie bonne dans une vie mauvaise ? Question dont on peut dire qu'elle est indissolublement éthique et politique et qu'elle appelle une réflexion sur le désir de vivre qui passe par la lecture des textes de Spinoza.

---

40. *Ibid.* p. 117. Voir Judith Butler, Ernesto Laclau et Slavoj Žižek, *Après l'Émancipation. Trois voix pour penser la gauche*, trad. fr. Ph. Sabot, Paris, Le Seuil, 2017.

41. Judith Butler, *Qu'est-ce qu'une vie bonne*, trad. fr. M. Rueff, Paris, Payot, 2014. Ce texte prononcé pour la remise du prix Adorno a été repris dans *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, trad. fr. Ch. Jaquet, Paris, Fayard, 2016.