

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

07/05/2003

**Judith Butler - *The psychic life of power. Theories in subjection*,**  
Stanford University Press, 1997  
(trad. fr. *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, préfacé par C. Malabou, éd. Leo Scheer, 2002)

### Présentation par Pierre Macherey

Cette présentation de l'ouvrage de J. Butler se veut un hommage à l'autre Amérique, celle qui s'interroge et réfléchit, et avec laquelle, sans arrière-pensées, on peut se sentir de plein pied.

Intéressons nous d'abord à l'important corpus traité par ce livre. Il rassemble pour l'essentiel: le chapitre 4 de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel ("La vérité de la certitude de soi-même", qui expose le parcours conduisant de la lutte du maître et du serviteur à la conscience malheureuse en passant par les expériences du scepticisme et du stoïcisme), les par. 16 et suivants du deuxième Traité de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche (où est exposée la genèse parallèle de la conscience et de la mauvaise conscience), un ensemble de textes de Freud (principalement "Deuil et mélancolie", "Le moi et ça", "Pour introduire au narcissisme", et "Malaise dans la culture"), *Surveiller et punir* de Foucault, et l'étude d'Althusser sur "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat". Il est devenu extrêmement rare de voir ces références traitées ensemble sur un plan d'égalité, sans drame et sans procès d'intention, tout en évitant de pratiquer l'amalgame. Althusser s'est beaucoup intéressé à Freud relu par dessus l'épaule de Lacan, mais a répudié Hegel, et Nietzsche est de fait absent de son horizon; Foucault s'est voulu nietzschéen, comme Deleuze, sur la base du rejet de tout ce qui pouvait faire penser à l'hégélianisme et à ce que le marxisme a pu hériter de celui-ci, et, tout en s'astreignant à la prudence dans ses déclarations au sujet de la psychanalyse, il s'en méfiait, c'est clair, comme de la peste. D'une certaine façon, en France, mais aussi en Italie et en Allemagne, depuis les années soixante-dix, ces cloisonnements se sont imposés au travail de la réflexion théorique sous les formes les plus dures, étant devenu en quelque sorte interdit de faire passer une communication entre les apports d'auteurs comme Hegel, Nietzsche et Freud à propos d'une question comme celle de la conscience et de la subjectivité. C'est cet interdit qui contribue à lever le livre de Judith Butler, qui s'appuie sur une étude attentive et rigoureuse des textes qui viennent d'être indiqués, à partir du postulat implicite selon lequel, même s'ils ne l'abordent pas de la même façon ni sur les mêmes bases, ils traitent au fond du même objet, ce qui doit inciter à en raccorder les enseignements de manière à opérer entre eux des recoupements qui peuvent s'avérer éclairants. Raccorder ne signifie cependant pas homogénéiser : J. Butler pratique à sa manière la lecture symptomale, qui consiste à s'intéresser avant tout dans un texte à ce qu'il ne dit pas, non par accident mais parce que sa logique propre l'empêche de le dire, et ainsi à prendre son discours à partir des

limites sur lesquelles il bute, pour autant que ce sont elles qui en délivrent la signification essentielle. C'est ainsi par exemple que lorsqu'elle effectue un rapprochement à première vue acrobatique entre Hegel et Nietzsche, qui lui permet de croiser entre elles les thématiques de la conscience malheureuse et de la mauvaise conscience de manière à faire apparaître le rôle que l'une et l'autre jouent dans la genèse de la conscience, elle n'est nullement conduite à rabattre ces deux thématiques l'une sur l'autre, comme si elles étaient sur le fond analogues et ne différaient que sur le plan de la présentation, mais elle exploite plutôt ce qui en elles fait objet de débat, d'où résulte que, ce que l'une dit, l'autre ne le dit pas, et réciproquement; on est ainsi conduit, au lieu de poser entre elles un rapport superficiel de substitution, à poser la question de savoir s'il ne serait pas possible de les faire réagir entre elles en vue de faire sortir de cette réaction des vues théoriques nouvelles. De même, en faisant travailler l'un sur l'autre Foucault, Althusser et Freud, elle fait surgir un champ d'investigation complexe qui implique simultanément sans les confondre les questions de l'idéologie, de la discipline et des différentes formes de travail sur soi impliquées dans l'opération psychique de la perte et de la forclusion. Disons le rapidement pour commencer: cela fait un bien fou de s'apercevoir que des clivages que nous avons pris la mauvaise habitude de considérer comme indépassables sont en réalité artificiels, et bloquent l'investigation théorique sous le prétexte abusif de lui conférer une plus grande rigueur sur fond d'esprit partisan. De la lecture de l'ouvrage de Judith Butler se dégage pour un lecteur français qui a vécu les événements intellectuels des années soixante-dix, il en reste encore quelques survivants, et a ensuite subi de plein fouet les anathèmes successifs que ces événements ont éveillés, une salubre leçon de largeur et de liberté d'esprit : est par là même ouverte la voie à une pensée dégagée de tout *a priori*, et qui, de ce fait a des chances de devenir plus inventive, plus féconde, et de se lancer vers d'éventuels développements à venir.

Le titre à première vue énigmatique de l'ouvrage de J. Butler "La vie psychique du pouvoir" concentre ce qui en définit sur le fond la problématique. La réflexion moderne sur le pouvoir, dès lors qu'elle s'est dégagée des mystiques de l'aliénation, a tendu à dépsychologiser et à desubjectiviser au maximum son investigation : c'est ce qui explique, par exemple, que l'interprétation de la démarche de Foucault bute le plus souvent sur la question de savoir comment celui-ci, sans se renier, a pu passer de la question du pouvoir à celle du sujet, alors même que, sans parvenir apparemment à se faire comprendre, il n'a cessé de répéter qu'il doit s'agir au fond de la même question. Dissocier la question du pouvoir de celle du sujet, c'est accepter de s'installer, sans examen critique, dans un espace théorique traversé par la distinction de l'intérieur (le soi, où règne ce que, faute de mieux, on appelle la conscience, et en tout premier lieu la conscience de soi) et l'extérieur (l'ensemble des relations sociales dominées par le pouvoir), en supposant cette distinction ontologiquement fondée, de la manière dont l'était pour Descartes celle de l'âme et du corps, ce qui rend du même coup très difficile à comprendre la relation qui passe entre ces deux mondes, ou ces deux ordres installés dans leur face à face figé : d'où l'illusion que, pour mieux appréhender les lois propres à l'un des ces ordres, il faudrait le protéger contre toute contamination venue de l'autre, ce qui revient à transformer la distinction en une relation d'exclusion, et à placer la réflexion théorique devant d'indépassables dilemmes qui, à terme, en bloquent le développement.

Pour donner un contenu plus précis à ce qui fait ici difficulté, évoquons ce qui constitue l'un des pivots de la réflexion de J. Butler : la théorie althusserienne de l'interpellation par l'idéologie des individus en sujets (cf. *Positions*, éd. Sociales, 1976, p. 110 et sq.). L'esprit de cette théorie se trouve concentré à travers l'évocation concrète

de la scène de l'interpellation telle que peut la vivre n'importe quel passant dans la rue : il marche en regardant devant lui et en pensant à ses propres affaires; une voix, dans son dos, le siffle impérieusement : "Vous, là-bas!"; aussitôt, sans même prendre le temps de la réflexion, il se retourne, peut-être parce qu'il est incité à le faire par un sentiment de culpabilité latent, on a toujours quelque chose de plus ou moins grave à se reprocher, qui lui fait instinctivement interpréter l'appel comme une injonction à caractère légal venue d'un gardien de l'ordre auquel il a, comme on dit, à "répondre" de lui-même et de ses actes. Que s'est-il passé au cours de cette brève séquence ? L'individu qu'était le passant, du fait de s'être senti convoqué par l'appel, et d'y avoir répondu en se retournant, sans avoir même un seul mot à prononcer, est devenu et s'est à la fois reconnu et fait reconnaître comme "sujet" en prenant place, "sa" place, dans l'ordre symbolique marqué par la loi et signifié par la force de la voix à laquelle il ne peut faire autrement que faire face. Remarquons en passant que la configuration propre à cette scène est en quelque sorte inverse de celle de la cure, dans laquelle un sujet éploré raconte ses histoires de sujet en sentant derrière lui une présence muette vers laquelle il ne peut se retourner et à qui il lance lui-même un appel, par lequel il demande en quelque sorte de cesser d'être le sujet, le mauvais sujet, le sujet terriblement mal foutu qu'il se sent être, et qu'il voudrait bien refaire comme à neuf, en le redressant.

Ce qui intéresse Judith Butler dans l'évocation de cette "interpellation", sur laquelle Althusser bâtit son explication du devenir-sujet de l'individu, qui consiste pour lui à trouver sa "juste" position, celle qui lui est assignée dans la relation de pouvoir imposée par l'intermédiaire du langage et représentée par la voix qui lui lance une injonction, c'est ce sur quoi elle fait l'impasse : en présentant le geste de retournement comme opéré automatiquement, à la manière d'un réflexe corporel, relevant de ce que Bourdieu appellerait un habitus, elle efface la référence à ce qui, comme on dit, se passe dans la tête de la personne concernée, - Althusser déclare lui-même qu'il cherche à comprendre l'idéologie en la soustrayant à toute logique de type idéal -, sous une forme qui n'a pas fatalement à être clairement consciente, et qui, sans être à proprement parler la cause de son comportement, en constitue néanmoins l'accompagnement nécessaire; et ceci, de telle manière que, si ce processus psychique se déroulait dans des conditions différentes, le mouvement de retournement qui signifie l'entrée dans le champ où les sujets sont qualifiés comme tels, et consentent à l'être parce qu'ils n'ont pas les moyens de faire autrement, n'aurait pas lieu, ou n'aurait pas le même sens.

Il ne serait d'ailleurs pas sans intérêt de comparer le scénario ainsi figuré à celui que suggère une tout autre situation qui, pourtant, installe également une relation d'autorité en rapport avec une reconnaissance d'identité : dans sa classe, où le professeur, représentant de l'ordre légal, fait face aux élèves, il interpelle dans le fond, en montrant du doigt et en usant de la même formule "Vous, là-bas !", une de ses ouailles qui ne lui paraît pas suffisamment attentive et le dérange; celle-ci, l'innocence peinte sur le visage, se retourne en feignant, avec une parfaite mauvaise foi, de chercher vers l'arrière le ou la véritable destinataire de la réprimande à laquelle elle cherche impudemment à se dérober, tout en sachant pertinemment, et pour cause, que c'est bien à elle qu'elle est adressée; et, éventuellement, l'injonction lancée par le professeur se faisant plus insistante, elle y répond de façon provocante par un "Qui ça? Moi?" prononcé sur un ton de comédien consommé. Dans un langage lacanien, on dirait que le passant qui se retourne pour répondre à l'injonction de la loi effectue son entrée dans le symbolique, où sont recensées des identités, alors que l'élève qui, lui aussi se retourne, mais dans des conditions complètement différentes, procède à une évasion dans l'imaginaire, qui exploite les similitudes et leurs faux-semblants, en vue de contourner l'obstacle; l'une et l'autre attitude laissant libre et apparemment inoccupé, vacant, le lieu du "réel", cette part maudite du psychisme qui, restant inaccessible à l'ordre du

symbolique et aux jeux de miroir de l'imaginaire, se dérobe définitivement à la nécessité de répondre à l'injonction, et constitue en chacun l'ultime et sauvage, mais aussi parfaitement invivable, refuge de sa liberté. On peut en tirer provisoirement la conclusion suivante: le même geste de retournement change complètement de valeur suivant les contextes dans lesquels il prend place, en rapport avec les formes selon lesquelles ce contexte est alors réfléchi, pour autant que celles-ci font intervenir des aspects différents de l'appareillage psychique.

Quel sens cela a-t-il alors de parler de "la vie psychique du pouvoir" ? Cela signifie un intérêt particulier pour la manière dont s'entrelacent, dans le déroulement du processus par lequel des sujets sont constitués sous l'autorité et la responsabilité d'un pouvoir, les deux aspects simultanément concernés par ce processus : l'appel impératif venu du dehors, qui suppose une constitution d'altérité, et la rumination intime effectuée à cette occasion dans le contexte d'une relation de soi à soi, et qui ne consiste pas seulement dans l'élaboration passive d'une image, c'est-à-dire d'une représentation plus ou moins décalée, de la situation ainsi instituée, mais participe activement à son devenir et à la résolution du problème qu'elle soulève. De ce fait, la barrière artificielle entre ce qui est censé venir de l'extérieur et ce qui se passe à l'intérieur est levée, ou tout au moins brouillée : le côté proprement psychique du phénomène se trouve marqué au plus intime de lui-même par la loi de l'autre, et réciproquement, la manière dont cette loi s'impose est étroitement imbriquée avec les modalités de sa réflexion ou rumination subjective sans lesquelles elle n'atteindrait pas son but. La vie psychique du pouvoir, c'est donc ce mouvement permanent d'aller et retour de l'extérieur vers l'intérieur et de l'intérieur vers l'extérieur, qui, comme un parcours effectué en suivant les méandres d'un anneau de Moebius, effectue leur décroisement et les fait communiquer en permanence l'un avec l'autre, en l'absence d'une frontière bien étanche qui, une fois pour toutes, les séparerait.

Pour préciser et déterminer l'allure de cette vie psychique du pouvoir, J. Butler s'appuie sur le concept d'"assujettissement" (*subjection*), qui exprime le fait que le sujet n'est pas, contrairement à la représentation spontanée qu'il a de lui-même, une donnée réellement première, un fondement stable, mais est l'effet d'un processus complexe dont sa constitution dépend. Ce concept avait déjà été mis en avant par Althusser et Foucault, quoique dans des optiques différentes : pour le premier, en rapport avec l'idéologie en tant que son fonctionnement est lié à des appareils d'Etat ; pour le second, en rapport avec un pouvoir disciplinaire diffus, non idéologique et non dépendant d'instances centrales de décision. Au-delà des clivages qui séparent les diverses théories de l'assujettissement, J. Butler repère la présence d'un même problème, de l'examen duquel elle tire ce qui caractérise, dans tous les cas de figure, la logique profonde de l'assujettissement. Cette logique est une logique paradoxale, qui joue en permanence sur une ambivalence : d'une part, le sujet concerné par le processus de l'assujettissement en constitue le résultat ou la destination; mais, d'autre part, pour que ce résultat soit atteint, pour que le processus puisse se dérouler "normalement", et exercer sa fonction normalisatrice, il faut bien qu'il s'applique à un être préexistant dont il effectue la transformation en le faisant passer de l'état de sujet en puissance à celui de sujet en acte. C'est cette "dialectique" du donné et du produit, de la trajectoire et de la cible, qui définit la dynamique de l'assujettissement en même temps qu'elle semble constituer l'obstacle principal à son déroulement. Il y a là une contradiction apparemment insurmontable : et la vie psychique du pouvoir n'est précisément rien d'autre que la mise en oeuvre, et la mise en scène cryptée, de cette contradiction qui est en permanence au travail en elle.

Ce qui configure cette contradiction, c'est le geste opératoire de retournement que nous avons vu concrètement à l'oeuvre dans tous les exemples qui ont été précédemment évoqués. Le "sujet" qui, de fait, se retourne physiquement vers l'arrière de lui-même, ou qui éventuellement se retient de le faire en poursuivant une intention précise, avouée ou inavouable, est aussi un sujet mentalement retourné, "tordu", dont toutes les préoccupations sont tirées vers l'arrière, ramenées à ce qui le précède et donc se pose comme indépendant de lui, mais n'en dépend pas moins de ce mouvement d'intérêt qu'il lui consacre obsessionnellement, non de manière incidente, mais parce que la nécessité de ce mouvement en retour est inscrite en profondeur dans la structure qui commande son mode d'existence.

C'est de cette manière que, peut-on dire, le sujet a affaire à l'autre qui l'appelle de l'extérieur et auquel il répond en se constituant en sujet, et en même temps a affaire à lui-même en se répondant et, proprement, en se retournant sur et contre lui-même, selon les modalités propres à un sujet en soi retroussé, et exposé à être détroussé, constitutionnellement ambivalent, qui regarde en même temps vers l'avant et vers l'arrière, et du même coup se produit comme ce qu'il est déjà, sans jamais sortir de la contradiction qui l'écartèle et qui, en son coeur, est la condition même de son être que traverse la ligne de partage entre le même et l'autre. Et c'est ici que Hegel relu à la lumière de Nietzsche et Nietzsche relu à la lumière de Hegel apportent un enseignement précieux, dans la mesure où ils font apparaître que la conscience de soi, la "bonne" conscience, n'est jamais, saisie dans son devenir, que l'envers d'une autre conscience, qui est sa mauvaise conscience, et donc est l'intériorisation ou le déploiement d'un conflit qui se déroule aussi simultanément à l'extérieur, sa vérité étant dans la coïncidence de ces deux aspects, coïncidence qui est tout sauf facile à vivre, et est à la clé de nos ordinaires problèmes de "sujets".

Cette figure du retournement est ce que la rhétorique, qui est la spécialité académique de départ de J. Butler, appelle "trophe". En grec, le mot *tropos* désigne le "tour", c'est-à-dire en particulier une manière spéciale de s'exprimer. C'est cet ancien mot qu'en 1729 le grammairien Du Marsais a repris pour intituler son *Traité des tropes*, où il explique que le langage figuré, le langage "tourné", nous dirions aujourd'hui contourné, qui caractérise la manière indirecte de s'exprimer propre à la poésie, avec ses infinies circonvolutions, a dû être la forme originaire dont est sorti, à la suite d'une lente et difficile évolution, le langage simplifié et comme redressé qui nous paraît à présent constituer sa forme normale, dont l'évidence prosaïque première telle qu'elle s'impose à nous est trompeuse. Lorsque Pascal écrit, dans un fragment des *Pensées* que Foucault a placé en tête de la Préface de l'*Histoire de la folie*, que "les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou", il veut faire comprendre, usant lui-même d'un tour de style saisissant, qu'on n'échappe pas au tour de la folie, à cette torsion sur soi de l'âme qui la ravage de l'intérieur et constitue la forme indépassable sur le modèle de laquelle est édifié son ordre, ou ce qu'elle croit être tel. C'est pourquoi, dans le sujet, comme dans la poésie, tout est irrémédiablement entortillé.

Soumis à la logique torve de l'assujettissement, le sujet n'est donc rien d'autre que ce repli sur soi d'un être brouillé et broyé qui, à la fois, regarde vers le dedans et vers le dehors, et se déplace simultanément vers l'avant et vers l'arrière de lui-même. Pourquoi est-ce si important de le voir ainsi ? Parce que cela nous guérit définitivement de l'illusion du sujet-substance, bien arrêté dans son genre, sûr de ses limites et de ses droits, propriétaire et maître de lui-même. Ce que nous appelons sujet, et qui est en réalité le résultat d'une procédure d'assujettissement, n'est rien d'autre qu'une relation conflictuelle à soi, qui tire son contenu de cette capacité de retournement, par laquelle il est amené à faire sa propre loi intérieure de la loi qui, de l'extérieur, lui est imposée. Et

la conscience que ce sujet se prête à soi-même, conscience que trahissent à l'occasion les attitudes physiques du retournement, est la manifestation de cette tension qui le crucifie, et fait de lui l'*héautontimoroumenos* dont parle un poème de Baudelaire.

C'est de cela par exemple que Roquentin a la révélation nauséuse lorsqu'il s'aperçoit que quelque chose le sépare irrémédiablement de lui-même: "L'existence prend mes pensées *par derrière* (souligné dans le texte); on me prend par derrière, on me force par derrière de penser, donc d'être quelque chose..." (Sartre, *La Nausée*, éd. Gallimard/ Folio, p. 146). Exister, c'est en réalité être existé, et se trouver dans l'incapacité définitive de s'exister, pleinement et en toute innocence. Sartre n'a jamais été aussi loin d'être cartésien (il le redeviendra davantage par la suite) que lorsque, dans le cadre d'un récit de fiction, il évoque cette réalité glauque d'un cogito englué, qui expose, on serait presque tenté d'écrire "ex-pose", que l'affirmation "Je suis, j'existe" n'a pas le caractère d'initialité qu'elle revendique, mais dépend d'une obscure poussée venant de l'arrière, exercée par une puissance inconnue vers laquelle il est impossible de se retourner : car, même l'ayant fait, - et dans ses courses éperdues à travers Bouville, Roquentin ne cesse d'opérer ce mouvement pour essayer de surprendre ce qui le guette et le menace dans son dos et qu'il ne parvient jamais à rattraper: le roman de Sartre est traversé de part en part par ce fantasme du retournement -, on aura encore quelque chose derrière soi, dont on ne peut se rendre maître, et qui témoigne de l'impossibilité de coïncider absolument avec soi.

C'est pourquoi ce sujet enfermé dans le cercle du retournement, avant d'être "soi", est "de soi", relation à soi et à l'autre qui est en lui et hors de lui, relation tendanciellement pervertie ou divertie, prise dans l'alternative de l'inversion et de la conversion, et qui, entre activité et passivité, revêt les formes contradictoires de la proximité et de la distance, et associe inextricablement innocence et compromission. Spinoza avait déjà expliqué, dans ce sens, comment les "forces des affects" (*affectuum vires*), alors même que ceux-ci sont issus à l'origine de la puissance de vivre de l'être qu'ils affectent, puissance d'où ils tirent toute leur énergie, se retournent contre celle-ci et, sous la conduite de l'imagination et de ses figures inadéquates, de ses tropes, contribuent à son asservissement.

Ce sujet qui est avant tout de soi au sens du retournement, et qui peut être amené à s'écrier: "Je suis ! J'existe !", et à s'en émerveiller, n'est donc pas en réalité, comme il le croit, quelque chose, ou comme le dit Descartes "quelque chose qui pense". Sujet tropique, ou oxymorique, en constante posture de torsion sur soi, ce qui est le secret de son bien vivre et de son mal vivre, il est de part en part, comme un vrai Roquentin, un être de fiction, une pure et simple figure de style, qui, à l'aide de la formule magique "Je suis ! J'existe !", s'affirmant performativement comme sujet, s'installe du même coup dans le retrait que signifie ici le "comme", retrait qui le sépare de lui-même tout en l'appariant à la conscience qu'il peut avoir de ce qu'il "est". Ce sujet qui tire sa substance de lui-même est donc en réalité un être sans substance, un pur sujet grammatical, inflexion de voix ou trait sur le papier, rature que son inscription aussitôt efface en le faisant disparaître dans le mouvement même de son apparition. On comprend que, moralement, un tel sujet, né, ou plutôt produit perverti, et constitutionnellement de travers, soit voué inexpiablement à la faute.

Ce sont ces considérations sur les tours et détours de la procédure d'assujettissement telle que l'opère la vie psychique du pouvoir qui conduisent J. Butler à des affirmations du type de celle-ci : "Le désir de vivre n'est pas le désir du moi, mais un désir qui défait le moi dans le procès de son émergence" (p. 280), ce qui est l'expression concentrée du trope constitutif du sujet assujetti. Cette formule fournit un accès à ce qui donne son autre thème transversal à l'ensemble de son ouvrage, et qui,

pris sous sa figure la plus abstraite, est celui de la négativité, au sens du travail du négatif. On comprend alors pourquoi la première référence sur laquelle s'appuie la démarche de J. Butler est empruntée à Hegel, mais à un Hegel retravaillé à la lumière de Freud, et par là même rendu assez différent de celui que nous croyons bien connaître.

Le sujet tropique, qui s'exhibe en se décomposant, en s'exposant à sa perte qui est programmée en lui dès le départ, est un sujet marqué par les puissances du négatif qui font que, s'il se perd, c'est avant tout parce qu'il a perdu quelque chose, qui fondamentalement lui manque, ce qui, sans doute, constitue l'idée de base de la psychanalyse, et se retrouve aussi bien chez Freud que chez Lacan. Je suis ce que je n'ai pas : telle serait la forme mentale de la confrontation dialectique entre être et avoir qui structure le sujet en faisant de lui, à son grand dam, quelque chose d'inachevé et d'inabouti, on dirait plus généralement un être fini. Toutefois cette constatation n'est que le point de départ d'une réflexion qu'il faut poursuivre au-delà, en posant la question de savoir comment cet être qui, c'est un fait, est ce qu'il n'a pas, ou est de ce qu'il n'est pas, en vient, si on peut dire, à ne pas "s'être", c'est-à-dire à se trouver intimement concerné et contesté, et éventuellement contrarié, par cet accident de sa constitution qu'il subit sans en être réellement responsable, et que pourtant il ressent comme une erreur personnelle de sa nature dont il doit assumer toutes les conséquences en son nom propre, ce qui est son destin véritable de sujet. Alors, comme nous allons le voir, la négation simple du manque et de l'absence, qui est négation de quelque chose, et de quelque chose d'autre, se transforme en négation absolue, négation retournée sur soi et ainsi devenue négation de soi, ou encore ce que Hegel appelle négation de la négation, non au sens d'une négation appliquée de l'extérieur comme une seconde négation à la négation initiale, mais à celui de la négation que la négation s'applique à elle-même en revenant sur sa négativité propre et en la surjouant à travers le mouvement de l'*Aufhebung*, qui est la clé de la dialectique hégélienne.

En quoi Freud peut-il éclairer cette idée d'une négation qui, du fait de devenir absolue en opérant un retour sur soi, constituerait en dernière instance le secret de toute la vie psychique ? En amenant à comprendre que le sujet tropique qui, comme nous l'avons vu, n'est que la fiction de lui-même, et n'a qu'à s'incorporer plus ou moins aisément et habilement au rôle générique qu'il lui revient de jouer, est aussi, nécessairement, un sujet mélancolique. La mélancolie, dont le fameux *Problème XXX*, longtemps attribué à Aristote et qui a peut-être été composé par Théophraste (cf. l'édition qui en a été proposée par J. Pigeaud sous le titre *L'homme de génie et la mélancolie*, éd. Rivages poche/Petite bibliothèque n° 39, 1991) fait le propre des hommes d'exception, des génies, serait en fait, en tout sujet, la part cachée de la vie psychique, ainsi placée sous le signe inexorable du noir Saturne.

Mais comment la mélancolie a-t-elle affaire à la négation de la négation ? En vue de l'expliquer, J. Butler propose dans le chapitre 5 de son livre un commentaire suivi de l'étude que Freud a consacrée à "Deuil et mélancolie" (*Métapsychologie*, 1917), sur laquelle il est revenu en 1923 dans le passage de "Le moi et le ça" (*Essais de psychanalyse*) où est introduit le concept d'idéal du moi, et où est mise en place la nouvelle topique qui distribue les instances du "ça", du "moi" et du "surmoi", préalablement aux considérations développées ensuite au sujet de la pulsion de mort.

Le deuil, c'est, au premier degré si on peut dire, l'épreuve du manque : pour toujours quelque chose n'est plus là, et il faut, comme on dit, vivre avec, c'est-à-dire s'accommoder de cette absence ou plutôt s'accommoder à elle, ce qui ne peut être le résultat instantané d'une décision prise héroïquement par la volonté, mais nécessite tout un travail, le travail du deuil, qui consiste en l'assimilation et l'acceptation du fait que quelque chose est définitivement perdu et nié. Et l'on sait qu'il est extrêmement difficile de faire son deuil de quelque chose, surtout si ce quelque chose est quelqu'un,

objet d'un attachement passionné auquel il faut mettre fin en retranchant en quelque sorte cet objet de soi. On pourrait soutenir que la cure analytique est à sa manière un travail de deuil, c'est-à-dire l'effort en vue de s'adapter à quelque chose qui, fondamentalement, manque, c'est-à-dire en fait de s'adapter à ce qu'il manque, à son absence.

L'expérience de la mélancolie se greffe sur l'épreuve d'un deuil dans la mesure où, au départ, elle s'appuie sur le fait que quelque chose a été perdu, ce qui est ressenti sur fond d'une rumination morose qui exprime, outre la douloureuse rupture rendue inévitable d'un attachement, les ravages produits par l'émergence d'une tendance auto-destructrice, ou d'une tristesse retournée contre soi-même. Comment s'effectue le passage du deuil à la mélancolie ? Par l'introjection dans le moi de l'objet retranché, c'est-à-dire en réalité de sa perte : l'objet est ainsi fictivement récupéré sous la forme de son absence. Mais cette introjection a rendu du même coup le travail du deuil inachevable, ce qui fait de la mélancolie un deuil indéfiniment continué et répété, du fait d'être tourné contre soi-même. La perte de l'autre se retourne alors en perte de soi : c'est ce qui amène à dire que le sujet mélancolique est possédé au plus intime de lui-même par l'instinct de mort, l'expérience de la négation s'étant muée en expérience de la négation de la négation, ou négation de soi, c'est-à-dire négation retournée contre soi, ce qui constitue le trope en vertu duquel le sujet existe, et existe avant tout en tant que sujet mélancolique.

Revenons à nouveau sur la différence entre deuil et mélancolie. Le deuil repose sur l'épreuve que quelque chose est perdu. Dans la mélancolie, c'est cette perte qui elle-même est perdue, ou niée : ce qui est retranché, ce n'est plus l'objet, mais c'est son absence, qui est éprouvée comme une absence intérieure au sujet lui-même, qui l'intègre en tant qu'absence non pas assumée comme telle mais niée. Pour interpréter ce phénomène paradoxal, on pourrait être tenté de se reporter au concept de *Verneinung*, "dénégation", auquel Freud avait consacré en 1924 un texte elliptique dont le commentaire a donné prétexte en 1954 à une intéressante confrontation entre Lacan et Hyppolite qui avait entrepris d'en fournir une lecture hégélienne (cf. *La Psychanalyse*, vol. I, 1956, dans lequel avait été également publiée la traduction par Lacan du texte de Heidegger "Logos") : la mélancolie, c'est proprement un deuil dénié, et par là même perpétué sous la forme de son intégration à la structure psychique du sujet, intégration qui est la clé de la formation de ce que Freud appelle "idéal du moi" et correspond pour une part à l'émergence de la conscience (malheureuse) de soi. J. Butler préfère appuyer son interprétation de la mélancolie sur le concept lacanien de "forclusion", qui traduit le terme *Verwerfung*, dont la présence est chez Freud occasionnelle. Sans souci d'orthodoxie, elle utilise librement ce concept, qu'elle retraduit en se servant, ce sont ses termes, du discours du "jamais-jamais" : il y a forclusion dès lors qu'il y a reconnaissance du fait que la chose est perdue pour jamais, mais qu'à cette reconnaissance se superpose l'admission du fait que la perte n'a jamais eu lieu. Elle explique longuement par ailleurs comment une telle forclusion est à la base de la constitution de l'identité sexuelle dans ses formes dites "normales".

Mais, si la mélancolie, qui est la part obscure de la conscience de soi, est un deuil inachevé, cela veut-il dire que la solution au mal d'être du sujet, à ce que Queneau, grand humoriste mélancolique, appelait plaisamment son "ontalgie", consiste dans le fait de reprendre à nouveaux frais le travail du deuil afin de le conduire à son terme ? Dans le chapitre 5 de *La vie psychique du pouvoir*, est insérée une réponse du psychanalyste anglais Adam Phillips au commentaire de Freud proposé par J. Butler. Dans cette réponse, A. Phillips la met en garde contre la sacralisation du deuil effectuée par la psychanalyse ordinaire qui l'élève au rang de remède universel alors qu'il n'est en fait qu'un placebo. Si le message ultime de la psychanalyse revient à soutenir que nous



avons à réussir le deuil de ce que, pour toujours, nous avons perdu, cela veut dire qu'elle est un discours normalisateur et adaptateur, qui prêche les vertus consensuelles du renoncement et de l'aveu, ce que, non sans succès, les prêtres savaient enseigner depuis longtemps sans avoir besoin de recourir à la théorie psychanalytique.

J. Butler admet cette objection, et c'est ce qui la conduit pour finir à avancer que la seule issue envisageable à la mélancolie est, non pas religieuse, mais politique. En effet, il ne faut pas oublier que la vie psychique, avec ses impossibles tours et détours, est vie psychique du pouvoir, pouvoir qui est partie prenante dans ce déferlement d'idées noires qui est le corrélat inévitable des procédures d'assujettissement. Tout à la fin de son livre, elle écrit: "L'instance critique du mélancolique est un instrument social et politique à la fois. Cette conscience dominée par le surmoi n'est pas simplement analogue au pouvoir militaire exercé par l'Etat sur ses citoyens ; l'Etat cultive la mélancolie chez ses citoyens comme une manière de dissimuler et de déplacer sa propre autorité idéale" (p. 276). Autrement dit, l'Etat ne serait pas si fort si ses sujets n'étaient autant mélancoliques, et asservis parce qu'ils sont repliés sur eux-mêmes et sur une perte dont la nécessité est inscrite au plus profond d'eux-mêmes et leur paraît une fatalité. On ne libère pas les sujets du pouvoir, comme le donne à croire une vision anarchiste naïve : c'est d'eux-mêmes qu'il faut d'abord libérer les sujets, c'est-à-dire de l'attachement qu'ils éprouvent à ce qui, en eux, est perdu et figure à leur point de vue l'absente présence du pouvoir. Et du même coup, on se donnera quelque chance de libérer aussi le pouvoir, c'est-à-dire de desserrer, sinon de dénouer complètement, le lien qui l'attache à ses sujets assujettis, dont il a besoin, dont il a les plus grandes peines à se passer, pour exercer sur eux son autorité, alors que, s'il se souciait moins d'eux et de ce qu'ils pensent tout au fond d'eux-mêmes, il pourrait peut-être se consacrer à d'autres tâches, d'intérêt indiscutablement public cette fois. Car le pouvoir ne nous est jamais aussi étranger que lorsqu'il a trouvé le moyen de se lover au plus intime de nous-mêmes, de notre être privé dont alors il abuse tant et plus. L'adversaire qu'il faut affronter avec intrépidité, ce n'est donc pas le pouvoir, mais, c'est, au dehors et au dedans à la fois, la crainte du pouvoir, au double sens de la crainte que nous en avons, qui est enfouie en nous, et de la crainte qu'il a de nous, et dont nous ne cessons d'éprouver les douloureuses conséquences. Libérons le pouvoir de la crainte qui le hante que nous voudrions nous libérer de lui, ce qui le conduit à nous opprimer. Libérons nous de la crainte qui nous hante, qui est en vérité la crainte que nous éprouvons à l'égard de nous-mêmes : et alors, nous nous donnerons les moyens d'entretenir une relation un peu plus détendue au pouvoir en modifiant à un degré ou à un autre, le plus difficile est de commencer à le faire, les conditions dans lesquelles fonctionne la vie psychique du pouvoir.

Copyright Pierre Macherey