

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

Animé par Pierre Macherey

23/04/2008

### Hégélianisme et *French Theory* à propos de *Subjects of Desire* de Judith Butler [1]

Philippe Sabot

On connaît relativement bien aujourd'hui en France le travail de Judith Butler – qu'il s'agisse de sa relation polémique avec un certain féminisme, à partir de la discussion qu'elle a engagée sur la notion de « genre » (*Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, 1990 - *Trouble dans le genre*, 2005), de sa réflexion sur les rapports entre le sujet et le pouvoir, dont les ressorts psychiques, politiques et linguistiques sont au cœur d'ouvrages comme *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* (1997, 2002 pour la traduction française : *La Vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*) et *Excitable Speech. A Politics of the Performative* (1997, 2004 pour la traduction française : *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*), ou encore, plus récemment, des analyses, fortement marquées par le contexte politique étasunien (11 septembre, guerre en Irak, Guantanamo, etc.), autour de la notion de « vulnérabilité » (*Precarious Life*, 2004 – *La vie précaire*, 2005 ; *Giving an Account of Oneself*, 2005 – *Le récit de soi*, 2007) – pour ne parler que des principaux ouvrages traduits en français [2]. La simple évocation de ces différents ouvrages suffit en tout cas à rendre compte de l'ampleur des investigations menées par Judith Butler depuis une petite vingtaine d'années et qui débordent le champ, largement institutionnalisé aux Etats-Unis, des *Queer Studies* ou des *Gender Studies*, auquel on est souvent tenté, sur le Vieux Continent, de réduire l'impact de son travail.

De fait, je voudrais m'intéresser aujourd'hui au travail par lequel Judith Butler a débuté sa carrière universitaire au milieu des années 80, à savoir la thèse qu'elle a consacrée à la réception de Hegel dans la pensée française au XX<sup>e</sup> siècle. Ce travail de thèse, qui ne paraît pas très « *Queer* » à première vue, a donné lieu à un ouvrage, *Subjects of Desire* [3], auquel sera consacré cet exposé. L'objectif ici n'est pas de proposer un éclairage rétrospectif sur l'ensemble de l'œuvre de Judith Butler (telle que nous en avons rappelé les principales orientations), en remontant à la source théorique ou en mettant en lumière la matrice problématique de ses travaux ultérieurs – même si ceux-ci trouvent sans doute leur centre de gravité dans une réflexion critique menée sur le concept d'*identité*, et sur ses déclinaisons métaphysiques, linguistiques, psychanalytiques, politiques, sexuelles. Nous voudrions plutôt, en concentrant l'attention sur ce premier ouvrage et sur son économie interne, essayer de pointer la dimension originale et sans doute paradoxale du projet qu'il déploie. En effet, l'intérêt de la démarche conduite par J. Butler dans ce premier ouvrage ne tient pas seulement à l'importance qu'elle prête à la pensée hégélienne [4], et singulièrement à son moment « phénoménologique ». Hegel est en effet une figure récurrente de la pensée butlerienne qui la mobilise à peu près dans tous ses ouvrages [5]. De plus, comme l'a montré Michael Hardt dans un article intitulé « La renaissance hégélienne américaine et l'intériorisation de conflit », cette renaissance hégélienne outre-atlantique dépasse le cas singulier de Judith Butler et doit beaucoup au succès rencontré dans le monde anglo-saxon par la publication en 1975 de l'étude générale de Charles Taylor sur Hegel (reprise en 1979 dans une version condensée sous le titre *Hegel and Modern Society* [6] - publiée en français aux éditions du Cerf). L'intérêt de *Subjects of Desire* ne tient pas non plus à la lecture que Judith Butler y propose

de certaines figures, là aussi très prisées dans certains cercles universitaires américains depuis les années 70, de la *French Theory* (Derrida, Lacan, Deleuze et Foucault) [7]. Disons plutôt que l'intérêt du premier livre de J. Butler tient précisément au croisement de ces deux lignes d'analyses et de lectures apparemment disjointes, voire *a priori* incompatibles, qu'elle s'attache à articuler à partir d'une mise en perspective historique et critique de la philosophie française contemporaine, ici sollicitée à travers quelques-uns de ses *specimens* les plus représentatifs. C'est cette articulation entre hégélianisme et *French Theory* qui mérite donc d'être explicitée aussi bien pour les enjeux qu'elle révèle que pour les problèmes qu'elle ne manque pas de susciter.

Le sous-titre de *Subjects of Desire - Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, permet d'emblée de mesurer l'ampleur du domaine qui est ici soumis à l'investigation. Il s'agit en effet à première vue d'évaluer un certain héritage hégélien tel qu'il a pu *travailler*, de manière plus ou moins explicite, la pensée française depuis la fin les années trente, soit depuis ce creuset de l'hégélianisme à la française - et, pour une part, de la pensée française contemporaine - qu'a constitué le séminaire donné par Alexandre Kojève à l'École des Hautes Etudes entre 1933 et 1939 (et publié en 1947 par Raymond Queneau sous le titre *Introduction à la lecture de Hegel*). On notera que sur ce plan, la démarche de J. Butler rappelle celle qu'avait initiée Vincent Descombes presque dix ans avant elle, dans *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)* (Paris, Minuit, 1979), qui soulignait également - à l'intention d'un public anglo-saxon - la fonction inaugurale du séminaire de Kojève pour la philosophie française contemporaine, de Sartre à Althusser, en passant par Merleau-Ponty, Lyotard, Foucault et Derrida. Dans le domaine anglo-saxon, l'ouvrage de J. Butler paraît presque au même moment que celui de Michael S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France* (Ithaca, Cornell University Press, 1988) qui se concentre pour sa part sur trois figures majeures de la réception de Hegel en France : Jean Hyppolite, Alexandre Kojève et Éric Weil. Selon M. S. Roth, c'est avec cet héritage hégélien que Deleuze et Foucault (évoqués dans la conclusion) auraient rompu en lui opposant les ressources critiques de la pensée nietzschéenne.

Il reste qu'à la différence du travail réalisé par M. S. Roth, le type de recherches que Judith Butler conduit dans son livre sur la philosophie française du XX<sup>e</sup> siècle n'est nullement historiographique. Ce qui l'intéresse en effet n'est pas de reconstituer pas à pas la genèse intellectuelle de cet hégélianisme à la française ni même d'analyser les conditions, à la fois théoriques et institutionnelles, dans lesquelles a pu s'opérer la réception des idées hégéliennes en France. Une telle analyse, pour être exhaustive, ne pourrait d'ailleurs pas s'en tenir à cette réappropriation la plus récente de l'œuvre hégélienne. Elle devrait également s'intéresser à la constitution et à la diffusion, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, d'un *corpus* hégélien, popularisé en France sous une forme très partielle et en son nom propre par Victor Cousin autour de 1820, avant d'être élargi à travers les traductions de l'*Encyclopédie* réalisées par Augusto Vera, - traductions qui ont circulé en marge de l'institution universitaire dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et qui ont été elles-mêmes l'objet d'une fascination et d'une appropriation poétique tout à fait étonnante de la part d'écrivains singuliers comme Villiers de l'Isle-Adam et Mallarmé ou encore, plus tard, juste avant que ne débute le séminaire de Kojève, de la part des surréalistes - Breton en tête.

Mais le projet de Judith Butler est d'une tout autre nature. Il s'agit en effet pour elle avant tout de confronter un certain nombre de pensées qui ont émergé dans les années 30 et se sont développées jusque dans les années 70, à ce qu'on pourrait appeler le paradigme hégélien du désir tel qu'il émerge dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Or, l'enjeu d'une telle confrontation est au moins double.

Elle doit d'abord permettre de rendre compte d'une série de reprises et de déplacements, de transformations même, de ce trope philosophique du désir. C'est là l'aspect proprement généalogique de la démarche de J. Butler qui s'attache effectivement dans son livre à déployer les attendus hégéliens de cette question du désir à partir de la *Phénoménologie de l'esprit*, où elle apparaît intimement liée à la constitution de la conscience de soi, sur fond de lutte pour la reconnaissance, avant de soumettre à un examen attentif les diverses reformulations de cette question. Et celle-ci donne lieu effectivement à des réappropriations originales chez Kojève, chez Hyppolite et même chez Sartre qui soulèvent chacun à leur façon le problème de savoir si le désir peut être satisfait – et à quelles conditions cette possible satisfaction « comble » le sujet désirant en même temps qu'elle révèle le manque ontologique qui le constitue. Mais elle fait également l'objet de révisions critiques radicales lorsque Derrida, Deleuze ou Foucault notamment s'emploient à mettre en crise une certaine métaphysique de l'identité, du sujet ou de la présence censée soutenir la doctrine hégélienne du désir, et qu'ils cherchent plutôt à dessiner les contours d'une pensée non dialectique de la diffère/ance.

Pourtant, cette enquête sur les avatars de l'hégélianisme à la française (de sa renaissance à sa dissolution en somme) conduit aussi J. Butler – c'est l'aspect proprement philosophique de sa démarche – à s'interroger sur les ambiguïtés inhérentes à ce qu'elle désigne, selon une graphie soigneusement pensée, comme le « (post-)hégélianisme » français. Ces ambiguïtés tiennent pour l'essentiel à ce que les critiques françaises de Hegel reposent en réalité le plus souvent sur une méconnaissance de l'hégélianisme, qui consiste notamment à prêter au sujet hégélien une autonomie et une autosuffisance ontologiques de principe alors que le fait même d'être un « *Subject of Desire* », un sujet de désir, mais aussi un sujet en proie au désir, et au désir de reconnaissance, mettant donc en jeu la négativité et une dialectique de l'intersubjectivité, tend à rendre éminemment problématique la plénitude supposée de ce sujet. J. Butler le note dès la Préface de son livre :

« La réception française de Hegel peut être lue comme une succession de critiques adressées au sujet du désir, à cette prétention hégélienne d'une impulsion totalisante qui, pour diverses raisons, a perdu toute pertinence. Et pourtant, une lecture détaillée des chapitres concernés de la *Phénoménologie de l'Esprit* révèle que Hegel lui-même a fait preuve de beaucoup d'art et d'ironie dans la construction de cette prétention et que sa vision est moins « totalisante » qu'il ne semblait » [8].

La lecture que J. Butler propose de la *Phénoménologie de l'Esprit* au début de son livre est à cet égard très instructive. Elle permet en effet de rappeler que la science des expériences de la conscience, au lieu d'être l'entreprise de constitution ou de fondation qu'on a trop souvent voulu y lire (ne serait-ce que pour en critiquer le prétendu idéalisme), constitue plutôt la « *via negativa* de la vérité philosophique » [9], donc de la « phénoménologie » de l'Esprit proprement dite, et que cette entreprise débouche en réalité sur l'auto-dissolution du point de vue de la conscience lorsque celle-ci se trouve confrontée à l'exigence d'un savoir absolu, soit précisément à un régime de vérité qui excède toute constitution objective par la conscience. Dans cette trajectoire éminemment décevante, qui conduit de la conscience à l'Esprit, le sujet hégélien apparaît donc constitutionnellement affecté par une négativité qui mine et fragilise son identité. J. Butler (qui, faut-il le rappeler, enseigne dans le Département de rhétorique et de littérature comparée à Berkeley) insiste régulièrement sur le statut fictionnel et ironique de ce sujet hégélien (successivement comparé au personnage de *cartoon*, Mr Magoo et à son « modèle » littéraire, Don Quichotte !). Elle propose ainsi de « lire Hegel de façon nietzschéenne » [*in a Nietzschean fashion*] : ce qui revient à « prendre la *Phénoménologie* pour une étude du désir et de sa déception, de la poursuite systématique et de l'identification ratée de l'Absolu » [10]. On peut souligner dès à présent que cette lecture « nietzschéenne » de Hegel prépare en un sens la lecture hégélienne que J. Butler propose ensuite d'un certain nietzschéisme à la française (Deleuze, Foucault). Nous allons y revenir. Retenons pour le

moment que J. Butler tire de la *Phénoménologie* hégélienne la figure philosophique d'un sujet « ek-statique », c'est-à-dire d'un soi hors de soi :

« Le sujet qui émerge dans la *Phénoménologie* de Hegel est un sujet ek-statique, un sujet qui se retrouve constamment lui-même hors de lui-même, et donc les expropriations périodiques ne ramènent pas à un soi antérieur. En fait, le moi qui sort de lui-même, pour lequel l'ek-stase est une condition d'existence, est un moi pour lequel aucun retour à soi n'est possible, pour lequel il n'y a aucune récupération finale du soi perdu » [11]

Le désir, qui reçoit une fonction motrice dans la *Bildung* de la conscience, témoigne alors en un sens de cette précarité du Moi (insatisfait et inachevé) *en même temps qu'*il constitue la matrice d'une identification et d'une satisfaction possibles à partir du jeu spéculaire de la reconnaissance : le désir est désir d'être reconnu par un autre désir, par le désir d'un autre qui s'oppose à la revendication d'autonomie du sujet ou du moins soumet cette revendication à la nécessité pour le sujet de s'aliéner pour être reconnu. C'est donc entre les deux pôles du désir et de la reconnaissance, à partir du jeu de la négativité et de l'aliénation (et sur fond de luttes), que s'élabore patiemment et problématiquement l'identité du sujet qui n'est donc pas un donné préconstitué et définitif mais représente plutôt l'issue idéale ou rêvée (fictive ?) d'un procès d'assimilation et d'appropriation de la totalité des différences dans l'immanence réflexive du soi.

Or, mettre ainsi l'accent, comme le fait J. Butler, sur le cheminement (narratif) du sujet hégélien en quête de satisfaction, de reconnaissance et de savoir absolu, mais sur fond de rupture ontologique avec le monde et avec lui-même dans l'épreuve du désir, c'est se donner les moyens non seulement de replacer les interprétations de Kojève, d'Hyppolite et même de Sartre dans la perspective directe de l'héritage hégélien, mais aussi d'interroger à nouveaux frais les critiques françaises les plus contemporaines de Hegel en tant qu'elles concentrent justement leurs attaques sur la fiction d'un sujet identique et présent à soi dont le modèle est sans doute davantage cartésien qu'hégélien. Car les uns et les autres – les uns en revendiquant l'héritage hégélien, les autres en le rejetant – cherchent au fond à s'interroger sur la viabilité philosophique d'un tel sujet hégélien identique à soi en insistant sur le primat du désir censé accélérer sa désintégration.

Pour Kojève, Hyppolite et Sartre, qui opèrent une révision anthropologique et existentielle de l'hégélianisme, le désir, identifié selon l'expression d'Hyppolite au « pouvoir du négatif dans la vie humaine », vient illustrer en quelque sorte le « drame de l'humanisme athée » : se pose ainsi la question de savoir si la négativité peut être surmontée dans l'Histoire ou si elle ne forme pas plutôt la trame d'une existence humaine fondée sur le devenir et l'insatisfaction, et vouée à n'être qu'une « passion inutile » - en manque d'Absolu. La fiction kojévienne de la mort de l'homme à la fin de l'Histoire et la dramatisation sartrienne du dualisme ontologique (en soi/pour soi) qui ne débouche que sur des satisfactions imaginaires (l'Homme-Dieu) ou dans l'imaginaire (littérature), marquent donc clairement la double orientation de cette première réception française de Hegel. En un sens, elle prend acte de la faillite historique (puisque liée à son historicité) d'un modèle métaphysique du sujet assuré de lui-même et de sa propre identité dans sa relation immanente à l'absolu : Hyppolite élabore le récit de cette faillite à partir de sa traduction et de son commentaire de la *Phénoménologie de l'esprit* qui insistent sur le ressort tragique des expériences de la conscience. Il faut imaginer un Hegel kierkegaardien. Mais en même temps se trouve maintenue la tentation de surmonter cet échec, en vue de restaurer, même si c'est sur le plan imaginaire ou post-historique, l'unité perdue du sujet avec lui-même et avec le monde [12]. C'est donc en un sens sur le mode du projet, que le sujet hégélien trouve à accomplir la fiction de sa propre identité. Ainsi, à propos de la pensée de Sartre et de la fonction cruciale qu'y remplit la littérature (celle qu'il écrit lui-même et celle qu'il soumet à l'examen de la psychanalyse existentielle), Butler note :

« En termes hégéliens, l'œuvre littéraire se donne comme la médiation nécessaire entre les dimensions silencieuses et inchoatives du moi et la reconnaissance qui confère valeur et existence objective à ce moi [13]. »

Du coup, c'est à cette réélaboration fictive et à cette récupération dialectique d'un sujet en perte de substance et en mal d'absolu que répond, selon Judith Butler, la posture ouvertement anti-dialectique de la génération philosophique suivante, pour laquelle justement « l'*Aufhebung* n'est rien d'autre qu'une stratégie de dissimulation, non pas l'incorporation de la différence dans l'identité, mais le déni de la différence par la position d'une identité fictive » [14]. En somme, c'est l'appropriation kojéviano-sartrienne du moteur dialectique du désir qui se trouve mis en question à la faveur d'une reformulation et d'une refonte radicale des rapports entre le désir et le sujet :

« Pour [Sartre], le désir humain sert toujours le projet d'une connaissance de soi ; il dramatise le soi, l'histoire spécifique de la négativité qui caractérise chaque individu, et cette projection fournit la condition d'une reconnaissance de soi. [...] Pour Sartre, le projet hégélien du désir consiste clairement dans la dramatisation rhétorique du désir selon laquelle une fiction (irréelle) se trouve articulée (réalisée), et le négatif transformé magiquement en être. Par conséquent, pour Sartre, l'extériorisation du désir est toujours potentiellement la révélation dramatique de l'identité, la capacité unitaire de faire un choix qui sert de principe unificateur pour chaque vie donnée. De manière très différente pour Lacan, Deleuze et Foucault, le soi projeté est une construction fautive imposée à une expérience qui échappe complètement à la catégorie de l'identité. [...] le sujet est présenté comme un effort pour imposer une unité fabriquée au désir, là où le désir est désormais compris comme la multiplicité et la discontinuité d'une expérience affective qui vient contester l'intégrité du sujet lui-même » [15]

Autrement dit, les pensées contemporaines auxquelles J. Butler consacre le dernier chapitre de son ouvrage (qui ne faisait pas partie de la thèse initiale) s'attachent en quelque sorte à disjoindre le désir du sujet, ou du moins à rapporter, à la manière de Feuerbach, la constitution du sujet lui-même à une construction imaginaire, hypostasiée à partir de la multiplicité et de l'hétérogénéité des désirs et exerçant en retour une pression et un pouvoir régulateur sur ces désirs, ainsi contraints à l'unité par la fiction d'un sujet unificateur. J. Butler peut montrer alors comment cette fiction, chez Lacan, relève d'une contrainte symbolique qui s'impose comme Loi à un Désir prohibé, rendu inaccessible à et pour la conscience elle-même. Elle souligne également ce que, chez Deleuze, la réduction nominaliste du sujet et ce recentrement sur la sphère du désir hétérogène doivent à la généalogie nietzschéenne. Mais l'analyse de J. Butler ne se contente pas de recenser ainsi différentes postures post-hégéliennes et d'identifier à chaque fois la manière dont elles désarticulent le sujet du désir. Elle cherche surtout à montrer comment un « hégélianisme résiduel » [16] continue de travailler et de hanter, souvent à leur insu, ces pensées contemporaines du désir en mettant en lumière leur ambiguïté – qui tient donc à ce qu'elles ne se séparent pas autant qu'elles le prétendent, ou qu'elles le voudraient, de la pensée hégélienne du désir.

Cette ambiguïté apparaît notamment, et on pourrait dire exemplairement, dans la démarche philosophique de Deleuze, et dans le déplacement conceptuel que celui-ci opère (en particulier dans *L'Anti-Œdipe*) d'un désir-manque, fondé sur la négativité inhérente à la conscience de soi, à un désir productif, affirmatif, exprimant la plénitude et la fécondité de la vie et renouant avec l'effort naturel du *conatus* (ici reconfiguré à partir du paradigme de la volonté de puissance nietzschéenne). L'idée est que ce désir vivant est réprimé par la position d'un Sujet du désir qui en norme et en limite la puissance expressive en la ramenant à l'unité et à l'identité d'un Moi, suppôt de cette répression d'ordre culturel. Par conséquent, le « vrai désir » [17] doit être reconquis et retrouvé au-delà du désir-manque, en dehors de toute référence à une assignation subjective ou culturelle des désirs. Dans son ouvrage récent, *Critique de l'anti-naturalisme. Etudes sur Foucault, Butler et Habermas*, Stéphane Haber souligne ainsi que *L'Anti-Œdipe* a pu constituer un relais important du discours de la libération sexuelle, hérité de Marcuse et de Reich, et qui se trouve au principe de la critique adressée par Foucault au « dispositif de sexualité » moderne, dans *La Volonté de savoir*. L'ouvrage de Deleuze et Guattari de ce point de vue « n'échappe[rait] pas à l'emprise d'un

certain rousseauisme. Malgré les subtilités, la “civilisation” continue encore d’être pensée sur le modèle de l’écran, de l’obstacle, de ce qui freine l’épanouissement du sujet sensible et demande donc à être dépassé au profit des retrouvailles avec une nature sous-jacente et réprimée » [18] . Or, selon J. Butler, en développant ce mythe (nietzschéen et/ou freudo-marxien) d’une émancipation du désir, Deleuze ne fait que reconduire la fiction d’une métaphysique hégélienne de l’Absolu, dont il renverse seulement les termes et le sens. Ce n’est plus en effet la présence à soi du sujet qui constitue le *telos* du désir, mais la présence à soi du désir lui-même, au-delà de la Loi. Dans les deux cas, l’horizon ultime reste celui de la satisfaction du désir, solidaire d’une métaphysique de la présence absolue :

« Bien que la critique deleuzienne du sujet hégélien soit en phase avec l’effort postmoderne pour décrire une affectivité décentrée, son appel à la théorie nietzschéenne des forces suggère qu’il entend cette expérience de décentration comme une expérience ontologique plutôt que culturelle. [...] sa vision arcadienne d’un chaos libidinal préculturel est posée comme un absolu anhistorique » [19].

Au final, l’« érotique posthégélienne » [20] de Deleuze, qui croise les apports de Nietzsche et de Spinoza, ne soustrait le désir à l’unité d’un sujet et à la contrainte de la loi que pour le rapporter à un « dehors » énigmatique et problématique, Vie ou Être, qui articule la critique du désir comme négativité au « rêve hégélien » [21] d’une plénitude et d’une intégrité ontologiques restaurées : le « rêve de reconstituer l’unité perdue de l’être » [22] – même si ce rêve se poursuit du côté d’une ontologie naturaliste, valorisant de manière régressive et quasi-romantique, la positivité immédiate de l’être au détriment de la médiation dialectique et de la réflexivité.

Difficile donc d’en finir avec Hegel. À travers cette histoire philosophique d’une séquence particulière (et particulièrement riche) de la *French Theory*, J. Butler s’attache à montrer de quelle ambiguïté est porteur le programme d’une pensée (post-)hégélienne ou même (post-) dialectique qui, sous couvert d’affranchir le désir de la négativité et du sujet (impliqués par la réflexivité de la conscience de soi), reconduit la fiction d’une satisfaction imaginaire (chez Sartre ou même chez Lacan) ou préculturelle (chez Deleuze). On notera en passant et sans malheureusement pouvoir s’y attarder que, selon J. Butler, les analyses de Deleuze et de Lacan se rejoignent dans cette aspiration métaphysique à un « *au-delà* du désir culturellement institué », même si, comme elle le précise, « dans le cas de Lacan, cette promesse [d’une libération] ne peut jamais être tenue » [23] dans la mesure où le manque demeure la condition ontologique du sujet.

La question qui se pose en tout cas est de savoir s’il est possible de sortir de cette aporie, liée au maintien d’une perspective téléologique dans la pensée du désir. Peut-être en effet, plutôt que de chercher à tout prix à opposer le désir et le sujet, le « vrai désir » et la négativité de la répression ou du pouvoir, est-il utile encore aujourd’hui de repenser leurs relations à *partir de* Hegel, c’est-à-dire aussi bien en revenant à Hegel, par-delà ses critiques contemporaines, qu’en s’en détachant, qu’en en partant donc pour confronter librement, c’est-à-dire sans arrière-pensée doctrinale ou idéologique, cette pensée à d’autres, et faire jouer leurs différences. C’est dans cette perspective que Judith Butler inscrit manifestement la référence à Hegel dans sa propre démarche théorique en tant que celle-ci, selon ses propres termes, a continué de se déployer, au-delà de *Subjects of Desire*, sous l’horizon de certaines questions hégéliennes – notamment :

« Quelle est la relation entre le désir et la reconnaissance, et comment se fait-il que la constitution du sujet passe par une relation radicale et constitutive à une altérité ? » [24].

On se demandera alors si l’actualité frappante de ces questions d’inspiration hégélienne ne tient pas justement à ce qu’elles concernent davantage la structure de la *relation* du sujet à lui-même ou aux autres (et, de fait, la relation du sujet à lui-même comme à un autre et à un autre comme à lui-même) que la perspective (effectivement, inévitablement ?, métaphysique) du

*telos* de cette relation qui, à en croire J. Butler, a empoisonné les rapports de la pensée française à l'hégélianisme. On n'en a décidément pas fini avec Hegel.

C'est précisément à ce retour du refoulé hégélien qu'il faut à présent s'intéresser de plus près. L'une des difficultés à laquelle engage l'ouvrage de J. Butler concerne en effet l'usage qu'il propose de la dialectique. Sans doute l'objectif de *Subjects of Desire* n'est-il pas d'homogénéiser de force des parcours de pensée originaux, ni de les unifier à l'intérieur d'un système de pensée cohérent : J. Butler souligne elle-même qu'elle serait « mal avisée de parler de “pensée post-hégélienne” ou de “philosophie française contemporaine” comme s'il s'agissait d'un signifié univoque et d'une vérité universelle. Il est clair que les philosophes de la différence ont des différences entre eux... » [25]. Néanmoins, la reconstruction d'une part importante de la pensée française du XX<sup>e</sup> siècle à partir du « paradigme hégélien » - avec la place centrale qu'y occupe la dialectique - conduit inévitablement à limiter, voire à annuler toute possibilité de rupture théorique avec ce paradigme. C'est d'ailleurs l'objection principale que formule Michael Hardt à propos de *Subjects of Desire* dans l'article mentionné au début de cet exposé. Dans des termes polémiques, M. Hardt parle même d'une « stratégie philosophique de récupération » qui prend la forme d'une « subsomption de la rupture française » sous le paradigme dialectique hégélien. Et il souligne à cet égard que dans son essai sur les appropriations de Hegel en France au XX<sup>e</sup> siècle, M. S. Roth défend une thèse opposée en maintenant que « les années 60 ont vu une rupture réelle dans la pensée française et que le paradigme hégélien a été remplacé par un paradigme nietzschéen » [26]. J. Butler tient pourtant manifestement à l'idée selon laquelle l'anti-hégélianisme affiché de penseurs comme Foucault et Deleuze (anti-hégélianisme qui passe notamment chez ce dernier par une référence marquée au paradigme nietzschéen du désir, fondé sur une ontologie de la vie) doit être reconnu comme une continuation (même paradoxale) de la pensée hégélienne. C'est en tout cas ce qui semble impliqué par des formules comme celles-ci :

« Les références à une « coupure avec » Hegel sont presque toujours impossibles, et ce seulement parce que Hegel a donné à la notion de « couper avec » [*breaking with*] un rôle principal dans sa dialectique » [27]

Toute rébellion contre Hegel impliquerait donc « une certaine forme de fidélité philosophique à Hegel » [28], de sorte qu'il serait impossible - ou vain - d'« échapper à Hegel » [29] - selon l'objectif que Foucault assignait à « notre époque » dans sa Leçon inaugurale au Collège de France : la prétention de la *French Theory* à s'émanciper du cadre théorique de la dialectique serait irrémédiablement vouée à l'échec. On peut se demander alors si, du point de vue de J. Butler, cette émancipation est seulement nécessaire, ce qui conduit à envisager la manière dont elle envisage son propre rapport à l'héritage de cette *French Theory* qui paraît bien en peine de s'émanciper d'un certain trope ou tropisme dialectique, ou du moins dont le rejet explicite d'un mode de pensée dialectique donne lieu à la restauration implicite d'une ontologie naturaliste - sur le modèle de « l'appel [deleuzien] à un désir “naturel” comme à un idéal normatif » [30].

Pour réfléchir à ce dernier point, il n'est pas inutile de revenir sur la lecture qui est proposée de Foucault dans *Subjects of Desire*. À la fin de son livre, J. Butler montre en effet comment, dans *La Volonté de savoir*, Foucault élabore une réflexion généalogique sur la constitution historique du sujet désirant qui tend à lever l'alternative de la répression et de l'émancipation du désir, telle que Lacan et Deleuze ont pu contribuer à la reconduire, en réactivant chacun à leur manière, selon les termes mêmes de J. Butler, « la promesse métaphysique du désir comme expérience immanente de l'absolu » [31]. Le désir est alors pensé sous l'horizon dialectique de sa satisfaction, que celle-ci affecte le « sujet » sous la forme d'un manque constitutif (Lacan) ou sous la forme d'un retour du refoulé à valeur révolutionnaire (Deleuze) :

« Pour Lacan et Deleuze, l'unité ontologique est première et est seulement interrompue par l'intervention de la loi culturelle qui, comme dans la théorie de la

Chute, fait du désir l'expérience de l'insatisfaction incessante. Cette unité ou cette présence absolue devient alors le projet tacite mais fondamental du désir – la cause de l'amour, selon Lacan [...]. L'effort hégélien pour transvaluer ou dépasser toute la négativité dans un être englobant tout, reste le désir constitutif de ces positions soi-disant post-hégéliennes » [32]

Toute la question est alors de savoir si et comment Foucault échappe à cette ontologie nostalgique du désir, – ontologie solidaire d'une représentation juridique de la loi et du pouvoir, en tant que puissance de contrainte (culturelle) s'exerçant à l'encontre de ce désir de satisfaction. Or, l'un des aspects majeurs de la démarche de Foucault dans le premier tome de son *Histoire de la sexualité*, qui retient ici l'attention de J. Butler, tient justement à ce que, dans le prolongement de la refonte complète de l'analyse du « pouvoir », il rejette comme illusoire (et même dangereuse) la promesse d'une libération du désir et qu'il cherche plutôt à rendre compte des conditions *historiques* dans lesquels a pu émerger cette dialectique de la répression et de la libération. L'historicisme et le constructivisme de Foucault valent (S. Haber le montre bien) comme une revendication anti-naturaliste qui vise à éradiquer les philosophies du Désir et de la Libération issues du freudo-marxisme et réélaborées par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe* :

« [Chez Foucault], la postulation d'un « instinct » ou d'une forme anhistorique de l'*eros* se trouve rejetée. Par conséquent, le désir n'est pas réprimé par la loi juridique, et il n'est pas non plus une forme dérivée ou sublimée de cet instinct originairement réprimé. [...] La loi dont nous nous attendons à ce qu'elle réprime certains désirs qui lui préexisteraient, réussit plutôt à nommer, à délimiter et donc à donner une signification et une possibilité sociales à ces désirs qu'elle était censée éradiquée » [33]

Que reste-t-il alors de « dialectique » dans cette approche généalogique du sujet désirant, qui tend à établir, non pas « au-delà de » mais « sous » l'opposition et l'extériorité réciproque de la loi et du désir, leur coextensivité [34], et qui substitue à une ontologie préculturelle du désir une analyse historique des relations de pouvoir ? J. Butler souligne à cet égard que le « problème de Foucault est d'inventer une tactique de subversion non-dialectique » [35] qui se joue en dehors de toute perspective réconciliatrice et de tout renforcement ontologique du sujet [36] et a plutôt pour enjeu une certaine critique de l'« instance du sexe » et de l'injonction normative faite au sujet de dire sa vérité en mettant en discours sa sexualité. Dans ces conditions, on est en droit de se demander si Foucault remplit bien ce programme et parvient ainsi à se soustraire à l'empire de la dialectique - à « échapper à Hegel » donc - ou si, comme le suggère J. Butler de manière insistante, sa rupture avec Hegel n'est pas « seulement partielle » [37].

L'analyse de J. Butler, dans *Subjects of Desire*, aboutit de ce point de vue à souligner l'ambiguïté profonde qui affecte la démarche de Foucault dans *La Volonté de savoir* [38]. En un sens, celle-ci apparaît bien soucieuse de rompre avec une certaine ontologie naturaliste du désir, solidaire d'une dialectique de l'insatisfaction et de la réconciliation – et donc conforme au programme général de l'hégélianisme à la française depuis Kojève. Le projet même d'une « histoire de la sexualité » s'élabore en réponse à ce mythe d'un Désir extérieur et/ou antérieur au Pouvoir. Il achève ainsi une certaine métaphysique du « *Subject of Desire* », celle dont Hegel avait défini le schéma opératoire dans la *Phénoménologie de l'Esprit* :

« Avec Foucault, il devient plus difficile de se référer au « désir » sans se demander d'abord quel est le discours historique spécifique qui en produit le phénomène. Le « sujet » aussi bien que son « désir » ont à souffrir du procès d'historicisation et l'universalité présumée du discours hégélien devient de plus en plus suspecte. En effet, il devient crucial de se demander comment ce sujet est constitué, sous quelles conditions et à quelles fins » [39]

Pourtant, si elle met à mal la visée réconciliatrice de la dialectique hégélienne, la généalogie foucauldienne des formes de constitution du sujet désirant s'élabore elle-même à partir de la revendication d'une « autre économie des corps et des plaisirs » qui est envisagée



comme une résistance appropriée au dispositif de sexualité dominé par l'instance normative du « sexe-désir » [40]. On retrouve ici l'opposition entre *ars erotica* et *scientia sexualis* élaborée au début de la troisième partie de *La Volonté de savoir*. Se trouve ainsi affirmée, non pas certes hors des relations de pouvoir, mais dans le *jeu* même qu'elles impliquent, la référence à une autre expérience de la sexualité qui ouvre l'espace d'une création érotique originale. Selon J. Butler, les propos de Foucault sur le sado-masochisme éclairent cette valeur subversive de certains jeux sexuels. Foucault évoque en effet la pratique S.M. comme une manière de rejouer la dialectique du maître et de l'esclave, mais en dehors de la perspective d'une maîtrise (de soi) accrue ; au contraire, les praticiens de tels rituels mettent en œuvre « un mélange de règles et d'ouverture qui a pour effet d'intensifier les relations sexuelles en introduisant une perpétuelle nouveauté, une tension perpétuelle et une incertitude perpétuelle dont manque la simple consommation de l'acte » [41]. En défendant ainsi la « désirabilité de l'insatisfaction » [42], devenue source de plaisir, Foucault se situe alors au plus loin de Sartre (obsédé par la résorption du manque à être) – et au plus près de Bataille (valorisant la logique de l'excès et de la transgression). Mais cette érotisation de la domination et de la loi elle-même le conduit aussi à réactiver le thème nietzschéo-deleuzien d'une libération et d'une intensification des forces vitales dont le corps apparaît ici comme le support ou l'instrument privilégié :

« La sexualité est un domaine de conflits pour Foucault, un domaine dans lequel des désirs affirmant la vie sont produits au cours d'une lutte et d'une opposition. En érotisant la relation maître-esclave, Foucault semble envisager l'érotisation du corps [...] comme une érotisation de la domination et de la soumission qui produit involontairement des intensités et des plaisirs, qui fait proliférer toutes sortes de plaisirs et, par conséquent, tout le champ des forces sexuelles, travaillant contre la réduction juridique et la localisation du plaisir érotique. [...] Le pouvoir productif dans le domaine sexuel peut alors être compris comme une sorte d'improvisation érotique, la version sexuelle de la création de valeur, affirmative de vie selon Nietzsche » [43]

C'est donc bien de l'intérieur des relations de pouvoir, et non pas en dehors d'elles, que s'exprime cette productivité érotique délocalisée qui s'appuie sur la plasticité de la loi. Selon J. Butler, cela conduit Foucault à réintégrer l'affirmation vitale du plaisir dans le cadre d'une lutte contre les forces de restriction et de prohibition, soit implicitement à renouer avec une idéologie de la libération du désir que Foucault s'était précisément fixé comme tâche de contrer dans *La Volonté de savoir*. J. Butler pointe ainsi une certaine inconséquence de Foucault, incapable au fond de se soustraire à l'idéal normatif de la Vie, qui émerge à partir d'une dialectique paradoxale du plaisir et de la loi.

On pourrait néanmoins tempérer cette critique en soulignant pour finir que, malgré cette réserve concernant Foucault et la « transvaluation nietzschéenne de Hegel » [44] qu'il opère dans *La Volonté de savoir*, c'est bien dans la même perspective d'une révision des enjeux et des formes de la dialectique hégélienne que s'élabore la réflexion de J. Butler sur l'assujettissement (telle qu'elle est développée en particulier dans *La Vie psychique du pouvoir*). C'est le cas notamment lorsque, dans le sillage de Foucault, elle montre comment le sujet, au lieu d'être simplement le sujet du pouvoir, sujet normé, soumis à la contrainte coercitive du pouvoir qui lui assigne une identité (en l'interpellant), se produit lui-même comme sujet normatif dans cet assujettissement, impliquant une curieuse « dialectique » de l'emprise et de la déprise, du retournement et du détournement – qui fait reposer paradoxalement la dynamique de l'assujettissement sur ce qui constitue son principal obstacle, à savoir la possibilité, jouissive, d'une « résistance psychique à la normalisation » où se joue l'inauguration « tropologique » du sujet [45] .

De ce point de vue, il semble bien que le « surmontement » [*Overcoming*] de Hegel passe, chez Foucault comme chez J. Butler, par une subversion parodique de la dialectique qui en

sape la visée téléologique (celle d'un « dehors » des relations de pouvoir aussi bien que celle d'une reconnaissance mutuelle des sujets désirants), et fait d'elle avant tout le ressort de l'ambivalence des rapports du sujet au pouvoir – fondée sur l'articulation problématique de l'attachement et de l'assujettissement.

## Notes

[1] Cet exposé reprend de manière plus développée une intervention proposée le 21 mars dernier lors d'un colloque sur et avec Judith Butler à Poitiers. Cette intervention, ainsi que l'ensemble des autres communications présentées à cette occasion, sont disponibles (en format audio et vidéo) à l'adresse suivante :

<http://uptv.univ-poitiers.fr/web/canal/61/theme/28/manif/176/index.html>.

[2] Signalons que *La Vie psychique du pouvoir*, *Trouble dans le genre* et *Le Pouvoir des mots* ont été présentés dans le cadre du groupe de travail « La philosophie au sens large » par Pierre Macherey, respectivement en mai 2003, décembre 2004 et février 2006.

[3] Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* [1987], New York, Columbia University Press, 1999 (ensuite cité SD dans notre traduction [PS], et dans la pagination de la seconde édition américaine).

[4] *Futur Antérieur* 2, été 1990 ; cité ensuite d'après la version en ligne disponible à l'adresse suivante : <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article1534>.

[5] À l'occasion de cet exposé, Nathalie Rubel a rappelé à juste titre l'importance du livre que Judith Butler a consacré à la figure d'Antigone et à la discussion de Hegel qu'il contient (*Antigone, la parenté entre la vie et la mort*, Epel, 2003, pour la traduction française).

[6] Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979.

[7] Sur cet engouement pour la *French Theory*, dont les travaux de J. Butler témoigne à leur manière, voir le livre de François Cusset – ouvrage de sociologie de la connaissance ? –, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et C<sup>ie</sup> et les mutations de la vie intellectuelles aux Etats-Unis*, La Découverte, 2003.

[8] SD, p.xx.

[9] SD, p.22.

[10] SD, p.23.

[11] SD, Préface à la seconde édition, p.xv. Cette analyse est reprise et amplifiée dans *Le Récit de soi* : « [...] le “je” ne cesse de se trouver en dehors de lui-même, et [...] rien ne peut mettre un terme au surgissement répété de cette extériorité qui est paradoxalement mienne. Je suis toujours, pour ainsi dire, autre que moi-même, et il n'y a pas de moment final où s'opère un retour sur moi-même » (trad. fr. B. Ambroise et V. Aucouturier, Paris, PUF, coll. «Pratiques théoriques », 2007, p.27-28).

[12] Voir sur cette première séquence les pages décisives de *Subjects of Desire*, p.92-99 : « From Hegel to Sartre ».

[13] SD, p.183.

[14] *Ibidem* (à propos de Derrida et de Foucault).

[15] SD, p.183-184.

[16] SD, p.216.

[17] SD, p.219.

[18] Stéphane Haber, *Critique de l'anti-naturalisme. Etudes sur Foucault, Butler et Habermas*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2006, p.58.

[19] SD, p.214-215.

[20] SD, p.213.

[21] SD, p.217.

[22] *Ibidem*.

[23] SD, p.216 ; et pour les conditions de ce rapprochement de Deleuze et Lacan, p.213-217.

[24] SD, Préface à la seconde édition, p. xiv.

[25] SD, p.184).

[26] Cf *art. cit. supra*.

[27] SD, p.183-184.

[28] SD, p.186.

[29] *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p.74.

[30] SD, p.214.

[31] SD, p.216.

[32] SD, p.217.

[33] SD, p.218.

[34] « La loi répressive est le moment discursif de la *production* du désir plutôt que de sa *négation* » (SD, p.221).

[35] SD, p.222.

[36] SD, p.224.

[37] SD, p.230.

[38] Cette ambiguïté est clairement mise en lumière dans le premier chapitre de l'ouvrage de S. Haber, qui s'intitule : « Le vitalisme contrarié de *La Volonté de savoir* de Foucault ».

[39] SD, p.231.

[40] Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1976, p.208.

[41] « Sexual Choice, Sexual Act. Interview with Michel Foucault (J. O'Higgins) », *Salmagundi* n°58-59, Winter 1982-1983, p.12 (*Dits et écrits*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, vol. IV, texte n°317, p. 331 ; cité par J. Butler in SD, p.229).

[42] SD, p.229.

[43] SD, p.231.

[44] SD, p.230.

[45] Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, coll. « Non & Non », trad. fr. B. Mattheuissent, Paris, Léo Scheer, 2002, notamment p.24-26.