

*Judith Butler et l'ontologie de la précarité. Re-* 207  
*considérer « le vivre ensemble »*

N'Dré Sam Beugré

UPJ – Institut de Recherches et d'Etudes Philosophiques

[smlbeugre@gmail.com](mailto:smlbeugre@gmail.com)

Résumé

---

La précarité fait référence à l'existence de la rareté. Judith Butler montre l'impossibilité d'être un à travers le concept hégélien du sujet heureux. Le sujet ainsi défini est projeté sur l'Autre – langage, normes sociales, regard extérieur –, ce qui conduit à un état de vulnérabilité : je dépends de ce que je ne serai pas. Cependant, l'impuissance, loin d'être parfaite, peut se transformer en puissance sans s'affranchir des frontières qui la définissent, si elle défie les illusions modernes de la sensualité et permet la présence et l'origine de la coexistence. De même, loin d'être la fin de l'éthique, celle-ci est différente pour chaque acteur du monde dans lequel il vit.

**Mots clés :** Vulnérabilité, précarité, ontologie, commun, critique, éthique, politique, différence.

Abstract

---

Precarity refers to the existence of scarcity and scarcity. Judith Butler shows the impossibility of being one through the Hegelian concept of the happy subject. The subject defined in this way is projected onto the Other -language, social norms, external view-, which leads to a state of vulnerability: I depend on what I will not be. However, the powerlessness, far from being perfect, can be transformed into power without liberating itself from the boundaries that define it, if it challenges the modern illusions of sensuality and allows for the presence and origin of coexistence. Similarly, far from being the end of ethics, it is different for each participant in the world they live in.

**Keywords:** Vulnerability, precariousness, ontology, common, criticism, ethics, politics, difference.

## 1. Introduction

À travers certaines conceptualisations philosophiques récentes, dont il convient de souligner le travail de Judith Butler, *Ce qui fait une vie* (2009), le concept de « précarité » a acquis un sens renouvelé. Au-delà de la place en marge dans laquelle certains sujets ou groupes se situent à un moment historique précis et dans certains contextes socioculturels, elle nomme quelque chose de fondamental à l'existence. Ce qu'on peut appeler « l'ontologie de la précarité » devient plus évident avec l'expérience sociale contemporaine dans laquelle il semble n'y avoir aucun présent ou futur solide à partir duquel construire une vie stable. En d'autres termes : de nombreuses vies ne tiennent qu'à un fil très fin dont on ne sait combien de temps il durera encore. Pour Butler, la violence de la guerre après les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis montre la fragilité de l'humain. Une fragilité qui peut être visualisée sous d'autres aspects. D'une part, dans le cadre des relations de travail qui régit le domaine du travail s'est assoupli, donnant lieu à une dépossession des droits acquis au fil des décennies qui, entre autres, impose des relations de servitude et d'instabilité permanente dans l'accès aux conditions de procréation d'exister. D'autre part, l'ensemble des institutions qui structuraient la société – l'État, la famille, l'école ou l'usine – se décompose rapidement, produisant des réalités de (dés)organisation sociale de plus en plus complexes. Comme si cela ne suffisait pas, des expériences comme l'amitié, l'amour ou le sexe ont incorporé dans leur propre manière d'être la possibilité d'une rupture permanente. Comme l'ont avancé différentes

analyses en rapport avec les logiques subjectives actuelles, le manque d'engagement est lié à la recherche d'émotions fortes<sup>1</sup>. La relation prend la forme de l'imperméable, de l'incorporel, de l'insaisissable. Une logique de séparation s'impose qui nous accueille presque sans préavis, comme si c'était la seule possibilité. Nos corps sont interrogés par l'intensité du flash, produisant généralement des interactions passionnelles, mais, en même temps, une certaine désorientation. Il s'agit d'apprendre à vivre sans réseau, avec des sentiments confus dans un champ ouvert de possibles contradictoires, même si, en fin de compte, c'est un sophisme qui cache dans de nombreux cas le matelas invisible, à la fois mental et matériel, des soins familiaux<sup>2</sup>.

Michel Foucault développe la notion de « biopouvoir » dans le premier volume de *Histoire de la sexualité* (1994). Pour le philosophe, à un moment historique précis qu'il place au XVIIIe siècle, à côté de la naissance du monde industriel et bourgeois, le pouvoir est passé de la concentration entre les mains du souverain, à sa multiplication en différents points d'un réseau diffus. Une microphysique dont la stratégie repose sur des dispositions, des manœuvres, des tactiques et des opérations est esquissée (Foucault, 1994, p. 33). Le pouvoir n'est qu'en apparence moins virulent : il ne tue pas, mais au nom de la raison ou de la préservation des conditions de vie de la population, l'ennemi peut être isolé voire éradiqué (Deleuze, 1981, p 2). Les corps sont classés comme normaux ou anormaux, sains ou malades, homosexuels ou hétérosexuels ; ils sont façonnés et forcés à émettre des signes, de sorte que leur insertion

---

<sup>1</sup> Alain Badiou parle d'amour menacé par une logique de sécurité pour définir le type de relation dans laquelle on ne veut rien risquer de peur de souffrir ou de perdre, voir Badiou (2016).

<sup>2</sup> La prise en charge familiale ne doit pas être comprise uniquement dans un cadre normatif. Actuellement, diverses formes de coexistence et de famille se sont multipliées, mais ce sont ces noyaux et non d'autres élargis qui continuent de former le principal réseau de soins.

contrôlée dans l'appareil de production est facilitée, ajustant les phénomènes démographiques aux processus économiques. Un exemple est la manière dont les femmes ont été contraintes de s'isoler dans la sphère privée de la maison pour effectuer un travail reproductif invisible, une condition essentielle pour l'ordonnement des sociétés sous le paramètre capitaliste de l'accumulation du profit<sup>3</sup>. Dans le même sens, les politiques de planification familiale ont servi à contrôler le développement de la population à des moments d'expansion très spécifiques.

Dans ce cadre du biopouvoir, les sujets précaires sont ceux qui se situent en marge du même système qui tente de les définir en les excluant : ces anormaux dont parle Foucault (1993), ces identités que l'on peut retrouver dans les sous-cultures économiques, contestataire, sexuel – des discours dominants. Cependant, à l'heure actuelle, la précarité ne relève plus seulement d'une position périphérique, mais imprègne plutôt la réalité dans son ensemble : c'est la norme. Ce n'est pas ce qui déstabilise le pouvoir, mais une partie de sa structure : changement, mobilité ou instabilité ne sont pas des notions contradictoires, ce sont au contraire des modes qui le définissent.

Face à l'instabilité, on pourrait penser que le pouvoir empêche des notions de vie plus communes ou plus solides, comme s'il était possible de revenir à zéro sans difficultés. D'une certaine manière, il en est ainsi. Et si la précarité était aussi une condition d'existence à laquelle il n'est pas possible d'échapper ? Et si le pouvoir fait remonter à la surface,

---

<sup>3</sup> La priorité de la sphère productive repose sur l'invisibilité du travail reproductif et de soins, donnant lieu à des inégalités structurelles. Foucault n'a pas tenu compte du fait que la naissance de la biopolitique ne peut se comprendre sans la division sexuelle du travail. Pour voir un récit intéressant de la façon dont les origines du capitalisme sont liées à des questions qui ne sont pas seulement économiques, traversées par le genre, comme la chasse aux sorcières, voir Federici (2017).

émerge cet état généralement voilé, pour exploiter d'autres facettes jusqu'alors sans rapport avec la dynamique d'extraction de profit ? Comme le dit Pál Pelbart (2011), après tout, le pouvoir a découvert ce qui était déjà connu : que la subjectivité n'est pas donnée d'avance, qu'elle est fabriquée, construite, médiatisée. C'est-à-dire qu'il y a quelque chose de fonctionnel à la logique capitaliste : son ouverture constitutive, l'impossibilité de la définir pleinement. Cette indéfinition permet au sujet de mobiliser toutes ses capacités dans de multiples directions pour répondre aux exigences du capital, comme s'il pouvait atteindre un lieu stable où le désir est enfin comblé. Là est le piège : penser qu'il y a un lieu de plénitude contrairement à la contingence et à l'instabilité qui le définissent.

211

Quelle puissance est-il possible d'extraire de cette condition ontologique ? Pour répondre à cette question, il n'est pas possible de s'accrocher à une identité ou de revenir à des positions conservatrices qui permettent de marcher en terrain sûr au prix de fermetures de positions. Au contraire, le pouvoir apparaît au moment où l'individu ne nie pas mais prend en charge l'état de précarité qui l'imprègne et, dans la mesure où cela implique d'être jeté dehors, sa vulnérabilité. La puissance apparaît lorsque, de la singularité irréductible de chaque corps, on entend ou perçoit ce qui lie certaines vies à d'autres, certains corps à d'autres. Le pouvoir politique apparaît lorsqu'il est demandé comment nous voulons vivre ensemble, à partir de la certitude d'habiter un monde commun à partir de la différence. Autrement dit, le pouvoir apparaît quand je demande : comment faire de la vulnérabilité, avec ses difficultés et ses limites, une force ?

## 2. Ontologie précaire de l'être

Ainsi, la précarité peut être appréhendée comme une réalité sociale – travail, économique, affective –, mais aussi comme une certaine manière d'interpréter ce que nous sommes. Dans la continuité de la pensée de Hegel, Judith Butler développe cette perspective philosophique, qui nécessite de reconsidérer des concepts profondément ancrés dans la pensée occidentale sur l'identité ou la substance, ainsi que de repenser le sens de l'éthique et de la politique.

Hegel explique, à travers la dialectique du maître et de l'esclave, la manière dont une conscience en rencontre une autre et parvient à se connaître. Le désir de reconnaissance est le moteur de cette rencontre et donc le point de départ de l'action humaine dans la mesure où il implique une sortie de soi qui transforme le monde. Parce que la reconnaissance n'est pas garantie, mais est le produit d'une lutte entre deux consciences, déterminées par la peur de la mort, Hegel justifierait les relations humaines par l'individualisme et la compétitivité (Hegel, 2010, p 13-120). Il n'est pas difficile de rejeter un tel scénario dans lequel la vie ne pourrait être comprise sans taches de sang et de violence. Pour cette raison, la pensée émancipatrice s'est révoltée contre cet imaginaire dans lequel l'être humain semble irrémédiablement voué à la souffrance et à la douleur.

Cependant, pour Butler, la recherche de reconnaissance propose une lecture différente : au lieu de tenir pour acquis un certain type de relation, elle permet de comprendre que l'épanouissement n'est pas possible. Si le point de départ n'est pas mon désir, mais la recherche du désir de l'autre, avec cela s'affirme que la conscience de soi ne devient possible que dans la rencontre avec ce que je ne suis pas. Paradoxalement, on accède à soi par ce qui diffère et non par l'identité. Autrement dit : la

conscience ne se suffit pas à elle-même pour être, elle ne se suffit pas à elle-même. Le sujet hégélien est un sujet radicalement installé à l'extérieur ; qu'il se fait de ce qu'il n'est pas ; un sujet qui, seulement après cette immersion dans l'extérieur, peut revenir à lui-même. C'est-à-dire que la seule manière d'être, de développer la réflexivité de la conscience de soi, passe par la médiation du langage, des normes sociales, du regard de l'Autre. C'est donc un sujet extatique : un sujet expulsé de lui-même vers l'extérieur. En ce sens, la recherche de reconnaissance ne montre pas une lutte individualiste à mort, mais plutôt le fait que « l'on ne peut pas se discerner comme l'auteur ou l'agent de sa propre construction » (Butler, 2007, p. 45).

Pour l'instant, on peut dire que le moi n'est pas confirmé, mais déstabilisé d'une double manière : exposition et affectation. D'un côté, je suis projeté, exposé à l'extérieur ; de l'autre, c'est le début d'une relation qui me change de manière inattendue et permanente. Les deux dimensions sont la clé d'une pensée de la différence qui ne s'accommode pas des essences ; une pensée qui montre que l'individu est issu d'un espace partagé et non d'une identité ; une pensée possible seulement en dehors de la première personne, dans un lieu autre qu'elle-même. Gardant cela à l'esprit, il est important, comme le souligne Butler, de ne pas confondre cette thèse avec une théorie des relations sociales dans laquelle nous ne comprendrions pas sa portée :

Il ne suffit pas de dire que je promeus une vision relationnelle de soi plutôt qu'une vision autonome de soi, ou que j'essaie de redécrire l'autonomie en termes de relationnalité. Le terme « relationnalité » suture la rupture de relation que nous essayons de décrire, rupture constitutive de l'identité elle-même (Butler 2005, p. 38).

Si l'on reprend le concept de précarité à la lumière de cette hypothèse, on peut dire qu'il renvoie à autre chose qu'une condition sociale : c'est une certaine ontologie dans laquelle la plénitude ou l'autosuffisance du sujet n'est pas possible. L'être précaire est un être traversé par l'autre, par le différent. À la suite, Butler soutient que la deuxième personne est cruciale dans cette rencontre avec l'autre ; ce n'est plus « il », mais « tu » qui a un rôle fondamental (Butler, 2005, p. 50-52). En premier lieu, la deuxième personne nous rappelle que nous ne pouvons pas exister sans être interrogés : nous sommes dépendants de l'autre. Mais, aussi, que mon exposition à l'autre est visuelle, qu'elle s'incarne, et qu'en ce sens, elle implique toujours une singularité. Je ne peux éliminer à volonté la présence de l'autre : qu'on le veuille ou non, elle m'apparaît comme un trait de ma propre corporéité, de ma propre vie (Butler, 2007, p. 51). On peut dire que chaque corps constitue la marque d'une singularité dans la vie d'un autre. Chaque corps porte la manière particulière dont il est exposé, de telle sorte que, involontairement, il produit une marque radicalement irremplaçable.

À ce stade, Butler se tourne vers Foucault. L'espace dans lequel deux consciences se rencontrent n'est pas un espace neutre. Elle est définie par un cadre de normes sociales qui définissent et conditionnent la rencontre. En effet : la reconnaissance se fait toujours au sein d'un réseau bien spécifique d'intelligibilité culturelle articulé au social et variable. C'est ce que Butler appelle les cadres de reconnaissance (Butler, 2005, p. 19). Les normes qui définissent ces cadres, par lesquels on décide ce qui est ou n'est pas intelligible et par lesquelles, finalement, quelque chose devient visible ou, au contraire, cesse d'être éclairé, précèdent l'individu, et donc ne lui appartiennent pas proprement : « Il y a quelque chose de plus grand que notre projet ou plan délibéré, plus grand que notre propre

connaissance » (Butler, 2016, p. 37). Ainsi, le sujet porte en lui une marque de l'inconnaissable, une trace de ce qui le constitue et qui pourtant ne peut être connu de lui. On reconnaît ici les échos de la notion lacanienne de « sujet divisé » : un sujet qui n'a jamais une connaissance complète de lui-même.

À partir de là, il convient de s'interroger sur les implications du non-savoir dérivées de la condition ontologique de précarité du sujet. L'une des questions les plus importantes est liée à l'éthique et à l'émancipation. Si l'on constate une tache noire dans la subjectivité, la nuit dans la clarté de la conscience, comment affirmer la capacité transformatrice de l'individu, la responsabilité éthique du sujet envers lui-même et envers les autres est-elle annulée ?

En d'autres termes : que peut-on affirmer de l'éthique quand le sujet cesse d'être l'auteur du sens du monde, quel est son sens quand il n'y a pas de sol ferme sur lequel marcher ou de mandat divin qui préfigure le chemin ? Paradoxalement, mon attachement au monde ne disparaît pas, mais se renforce lorsque je découvre la structure précaire de l'être, du fait que le lien à l'autre s'affirme comme une vérité latente dans ma propre vie.

### **3. Éthique de la vulnérabilité**

Dès lors, la question éthique qui se pose est la suivante : le fait que le sujet ne puisse avoir pleine connaissance de lui-même, soit constitué par un réseau de relations qui le prédétermine, signifie-t-il l'annulation de la responsabilité et de l'engagement envers le monde ? C'est-à-dire, quel est le sens de l'éthique une fois qu'on cesse de présupposer des principes moraux transcendants et dans un cadre où le sujet est contraint

par des normes qui non seulement le soumettent, mais aussi le constituant ? Butler pose le problème comme suit :

Mon récit de moi-même est biaisé et hanté par ce dont je ne peux pas avoir d'histoire définitive. Je ne peux pas expliquer exactement pourquoi j'ai émergé de cette façon, et mes efforts de reconstruction narrative sont toujours soumis à une récession. Il y a en moi, et cela m'appartient, quelque chose dont je ne peux rendre compte. Mais est-ce à dire que je ne suis pas, au sens moral, responsable de ce que je suis et de ce que je fais ? (Butler, 2007, p. 60).

Dans un article intitulé « Qu'est-ce que la critique ? » Butler (2005) reprend les réflexions de Foucault (2015, p. 53-53) pour tenter de répondre en quoi la critique est possible lorsque le sujet est conditionné par un cadre normatif qui le précède. Le point de départ est donc de savoir comment le différent peut survenir lorsque la réalité est dominée par le même schéma :

À quoi bon penser différemment si nous ne savons pas à l'avance que penser différemment produit un monde meilleur, si nous n'avons pas de cadre moral dans lequel décider en connaissance de cause que certaines possibilités ou de nouvelles manières de penser différemment feront progresser ce dont nous pouvons juger le meilleur état avec des normes sûres et préalablement établies ? (Butler, 2005, p. 146).

En essayant de répondre à cette question troublante, Butler souligne que Foucault décrit non seulement une théorie normative du pouvoir, mais une théorie de la subjectivité. Dans le rapport entre pouvoir et savoir, s'opère un déplacement, un échec, du fait que, bien que le sujet constitue la norme, il ne l'incorpore jamais de façon mécanique : son rapport avec elle est le produit de la rencontre de la diversité d'éléments qui composent leur expérience intime avec le pouvoir, résultant en un type de connexion spécifique, une connexion absolument unique. En ce

sens, on ne peut oublier qu'un mode de subjectivation se produit toujours au sein d'une autoproducton et implique une stylisation.

217

Foucault parle de l'art d'exister pour renvoyer à cette idée que les processus de subjectivation imposent non seulement une relation d'assimilation de l'extérieur, mais aussi un devenir éthique dans lequel le sujet est un auto-formateur (Foucault, 1991). Face à la politique de la vérité, qui est la politique qui préfigure d'avance ce qui comptera et ne comptera pas, qui ordonne le monde d'une certaine manière, avec ses dispositions et ses préjugés, l'art d'exister rappelle que l'éthique n'a rien à voir avec une prise de conscience, avec le dévoilement d'une vérité, mais avec une participation active au processus même de constitution de soi. Pour cette raison, on retrouve la dimension éthique davantage liée au côté de l'affectation et de la créativité qu'à un principe moral. Suivant cet argument, on peut dire que le rapport avec les catégories qui nous sont imposées, avec ce monde de significations fixées qui nous précède, est nécessairement critique parce qu'il s'accompagne d'une question : la problématisation de la réalité. Et problématiser la réalité, c'est déplacer ou transformer – parfois brusquement et violemment, bien que généralement de manière subtile ou presque imperceptible – le cadre normatif même dans lequel nous sommes formés.

Enfin, Butler rappelle que la problématisation de l'existence n'implique pas seulement un exercice de désaccord, mais plutôt un risque considérable dans la mesure où le sujet s'éloigne de ce qui, en même temps, le contraint, le rend visible. La critique déstabilise le sujet, interroge sa propre définition. Ainsi, l'éthique rendue possible par un sujet jeté à l'extérieur consiste à se demander quels corps et vies sont culturellement compréhensibles et lesquels ne le sont pas. C'est-à-dire que le fait

que notre constitution ontologique est vulnérable est mis en évidence, que nous pouvons être endommagés et qu'il n'y a pas de modèle ou *d'eidos* qui apaise la contingence. Dans les mots de Butler :

218

[...] si cela l' auto - formation se fait en désobéissance aux principes selon lesquels \_ on se forme , alors la vertu devient pratique – par lequel le moi se forme lui-même dans la désubdition , ce qu'il veut Dis que tu risques ta déformation comme sujet , occupant ce position ontologiquement qui soulève \_ autre fois la question : qui sera un sujet ici et quoi comptera comme la vie; un moment de questionnement éthique qui nous oblige à briser les habitudes de jugement en faveur d'un – pratique plus loin regard risqué – agir artistiquement dans la coercition ( Butler , 2005, p. 167).

Définir le sujet hors de lui-même, ouvert sur l'extérieur, implique donc d'entretenir un rapport productif et critique avec les modes d'ordonnement. Cet exercice révèle à son tour la position non définitive mais vulnérable de tout sujet : le même mécanisme d'incomplétude par lequel je suis lié à l'Autre me permet de m'interroger sur le sens contenu dans le concept de « vie », faisant de la vulnérabilité un pouvoir éthique limité –conscient des difficultés implicites–, mais qui permet de se demander, comme on le verra, quelle vie voulons-nous vivre ?

#### 4. Ontologie du corps : il n'y a pas de vie possible sans les autres

La vulnérabilité apparaît au moment où le désir qui m'emmène hors de moi confirme, d'une part, le manque d'autosuffisance dans la relation inhérente à l'Autre et, d'autre part, la possibilité de ne pas être reconnu. Il se retrouve dans une impasse entre insatisfaction et narcissisme. Cependant, peu à peu, la conscience assume qu'aucune ne peut être par elle-même car elle ne peut être connue qu'à travers le regard de

l'Autre. Nous sommes exposés à l'extérieur, violemment constitués, et nous ne choisissons même pas ceux qui restent proches de nous (Butler, 2015, p. 41). Mais cet Autre peut ne pas me reconnaître, s'interroger sur la possibilité de vivre une vie digne. C'est-à-dire que l'absence de reconnaissance révèle la structure précaire du sujet. En ce sens, le corps n'est pas seulement porteur de droits, mais exprime aussi la condition mortelle du sujet qui est, comme nous l'avons souligné, à la fois source de vulnérabilité et de pouvoir : il permet de se reconnaître dans un monde et remettent en question le concept de « vie ». Cette condition signifie que le corps a invariablement une dimension publique : « il se forme dans le creuset de la vie sociale » (Butler, 2015, p. 40).

Les différents cadres d'intelligibilité culturelle permettent à certains sujets d'être reconnus et à d'autres non. Par exemple : l'identité fondamentale des personnes transsexuelles, intersexuées ou transgenres est niée parce qu'elle n'est pas intelligible dans les normes de genre établies. Il arrive aussi que des corps divers, comme ceux des personnes en diversité fonctionnelle, soient reconnus, mais à travers des catégories qui ne sont pas les leurs, comme les « personnes dépendantes » ou les « personnes handicapées » qui invalident la possibilité d'autonomie, augmentant la vulnérabilité à un déni pervers de la différence. Définir, catégoriser, hiérarchiser sont des opérations qui conforment de manière à peine perceptible ce que nous entendons par « humain » ; ils définissent les cadres qui placent les individus dans le champ du visible ou de l'invisible. Pour cette raison, Butler affirme qu'il y a des sujets qui, en raison de leur condition, sont expulsés du contenu de l'humanité, produisant une répartition différentielle de la vulnérabilité : certaines vies valent plus que d'autres ; certains peuvent être pleurés, d'autres non ; certains sont autorisés à exprimer la douleur de la perte, d'autres non (Butler, 2007).

Le fait qu'il y ait une variation dans les conditions de reconnaissance montre que la « vie » n'est pas un concept neutre. Elle est soumise aux mutations sociales. Pour cette raison, la politique doit pouvoir s'interroger sur son sens, et non seulement soulever une revendication partielle des droits de certains groupes sociaux. Il ne s'agit pas de rester dans ce qui est, mais de le traverser, faisant surgir de nouveaux mondes de sens. Prendre en charge la condition ontologique précaire et instable expliquée implique de s'interroger sur les critères qui guident notre modèle de vie, ce qui fait qu'une vie est considérée comme telle. Cela demande aussi de réfléchir à quelle vie nous aimerions vivre, celle qui peut se construire collectivement avec des critères de dignité, d'universalité et d'unicité.

Cependant, il ne faut pas croire que cette ontologie de l'être précaire disparaîtrait dans un cadre d'intelligibilité capable de contenir en lui-même un plus grand nombre de différences. Comme si au moment rêvé de l'émancipation ou dans le cadre d'une fermeture conservatrice ou libérale, l'individu passait de la précarité à la jouissance d'une certaine sécurité ou plénitude. Ce serait encore oublier que l'ontologie définit une structure fondamentale de l'être dont il n'est pas possible de se débarrasser. L'enjeu n'est pas d'éliminer la condition de précaire, mais de savoir si l'on peut construire une autonomie sans ignorer la vulnérabilité. Si nous pouvons penser politiquement sans oublier la condition mortelle des sujets. Si l'on peut, en définitive, ne pas scinder les dimensions négatives de l'existence du champ politique. Comme détient Butler :

[...] si nous voulons élargir les revendications sociales et politiques En ce qui concerne les droits à la protection, à la persistance et à la prospérité, nous devons d'abord nous appuyer sur une nouvelle ontologie du corps qui implique repenser la précarité, la vulnérabilité, la dommageabilité, l'interdépendance, l'exposition, la persistance corporelle, le désir, le

travail et les revendications concernant la langue et l'appartenance sociale (Butler, 2010, 15).

221

De la nouvelle ontologie corporelle à laquelle Butler fait référence, nous pouvons tirer une conclusion : il n'y a pas de vie possible sans les autres. Nous habitons un monde partagé, un monde commun. Ainsi, le commun n'est pas une abstraction, mais le concret qui se découvre lorsque nous nous laissons affecter par l'autre. Nous ne pouvons pas former une identité avec nous-mêmes ; nous ne sommes pas non plus autonomes physiquement ou psychologiquement. Nous sommes forcément enchevêtrés les uns avec les autres. Nous sommes, comme le dit Butler, « impliqués dans des vies qui ne sont pas les nôtres » (Butler, 2007, p. 41-42).

#### **5. Conclusion. Vers une politique du commun**

Donc, si d'emblée, nous sommes jetés dans l'Autre, quelle politique y a-t-il qui n'ignore pas cette réalité ? Butler soutient que la violence consiste aujourd'hui à déchirer le lien social. Ce qui, de manière primaire, élémentaire, m'unit aux autres et constitue le noyau de l'existence. On peut observer que la rupture de la vie en commun passe par l'hégémonie de l'idéal d'indépendance et les décisions macro-politiques qui diminuent le public-social. L'idéal d'indépendance s'articule en trois entéléquies superposées : l'idée que la conscience se suffit à elle-même pour être, comme si se connaître était possible sans la médiation d'un Autre ; l'annulation de la dimension collective de l'existence, affirmant qu'elle est indifférente au rapport aux autres et privatisant ainsi la vie ; et, enfin, l'affirmation de l'autosuffisance dans un double sens : déni du lien physique, corporel, et du développement socio-psychologique qui soutient la vie quotidienne. Une affirmation possible uniquement par l'invisibilité et l'exploitation du travail de soins qui permet le plein épanouissement

des personnes. De manière générale, l'idéal d'indépendance incite à un retour sur soi qui minimise les liens avec les autres êtres vivants. Un retour qui permet de rivaliser dans le cadre des exigences curriculaires, productives et intensives du marché néolibéral. La question qui s'ouvre ici est de savoir comment il serait possible d'échapper à cet idéal. Par ailleurs, quelles raisons aurions-nous de fuir la séduction que génère une vie sans attaches, la vulnérabilité peut-elle être un point de départ pour la désarmer, quelle puissance peut-on extraire de la condition de fragilité ?

Ici, il convient de noter un changement par rapport aux philosophies et aux politiques du désir qui ont dominé le paysage de la pensée européenne au cours des dernières décennies. Dans un contexte biopolitique comme celui que nous avons pointé avec Foucault, où la vie se normalise à travers des structures fixes – sexualité, famille, école, usine –, affirmer la différence constitue une stratégie adéquate pour les questionner en réalisant leur déstabilisation en niant leur naturalité. Mais, si l'on part du pouvoir comme pouvoir de séparation, l'insistance sur la multiplicité des gestes corporels ou l'affirmation des différences ne fait que, paradoxalement, confirmer l'idéal d'indépendance, traduisant les différences en indifférence. Au lieu de pouvoir rompre avec les agencements antérieurs, ils ajoutent à l'amalgame d'éléments d'une réalité dispersée dans un espace marqué par la fragmentation et la déconnexion.

L'assujettissement ne vient plus de la loi étouffante de la communauté qui règle les comportements par les institutions, mais de l'absence de maximes régulatrices dans toutes les sphères de la vie. La flexibilité permet l'intrusion des relations de marché dans des domaines qui leur étaient autrefois étrangers. Au lieu de contenir les différentes manières d'être, il s'agit de les promouvoir, dans le but d'en extraire un bénéfice

quel que soit leur contenu .On trouve un exemple paradigmatique dans le sexe : les sexualités non normatives sont encouragées par une industrie qui s'étend au-delà des espaces clandestins classiques –le bordel, les toilettes de la gare ou le sex-shop –, intégrant non seulement les besoins des groupes minoritaires, mais encourageant aussi la désinhibition et une libération sexuelle – apparente ? – : sans compromis, ouvertement, sans préjugés. Les différences ne sont pas niées, mais mobilisées, les imprévus ne sont pas des événements, mais ce qui se réécrit dans la réalité, la transgression n'implique plus une exception, mais une part de plus de l'expérience quotidienne. En ce sens, on peut affirmer que les outils critiques alors lancés contre le capital – rupture avec la norme, expression singulière, recherche de différence ou conquête d'autonomie – sont devenus partie intégrante des dispositifs de domination sociale.

Une des conclusions à cet égard est qu'il n'est plus possible d'affirmer les différences autant que d'élaborer ce qui est commun et peut être dans la vie non pas à partir de l'homogénéité de l'unité, mais à partir de la différence radicale. La politique de la vulnérabilité exige, à l'heure où domine la logique d'accumulation capitaliste au niveau mondial, de retrouver le sens d'une vie commune. Ainsi, la tâche politique qui s'impose est triple. D'une part, construire et étendre des cadres d'intelligibilité culturelle qui garantissent une vie vivable à des corps divers. Déclasser, questionner les hiérarchies ou centraliser la diversité est essentiel pour briser les moules et les interprétations rigides de la beauté, de la santé ou de la sexualité. D'autre part, écouter et soigner les liens avec ce qui n'est pas moi, mais qui, en fait, me constitue. En réalité, le monde commun que le pouvoir nie est déjà en place : que nous le voulions ou non, nous sommes liés aux autres. Pour cette raison, nous devons développer une dimension sensorielle différente qui permette de capter les déplacements

de l'idéal d'indépendance ; résonances d'autres vies dans la sienne qui passent inaperçues dans les modes de connaissance classiques (Haraway, 1991). Enfin, construire la manière d'être ensemble ; garder ouverte la question de savoir comment nous voulons vivre sans idéaliser ou essentialiser ce qui nous unit. Dans cette perspective, le commun doit toujours être compris à partir de l'ouvert ou de l'impossible : un commun qui ne peut et ne doit être définitivement clos sous aucune forme pleine (cf. Blanchot, 1984).

### Bibliographie

Blanchot, Maurice (1984). *La Communauté inavouable*, Paris, Minuit.

Butler, J. (2005). 1 - Qu'est-ce que la critique : Essai sur la vertu selon Foucault. Dans : Marie-Christine Granjon éd., *Penser avec Michel Foucault : Théorie critique et pratiques politiques* (pp. 73-104). Paris, Karthala.

----- (2016). *Défaire le genre*, Paris, Amsterdam.

----- (2005). *Vies précaires. Le pouvoir du deuil et de la violence*, Paris, Amsterdam.

----- (2007). *Le récit de soi*, Paris, PUF.

Federici, Silvia (2017). *Caliban et la Sorcière : Femmes, corps et accumulation primitive*, Genève, Entremonde.

Foucault, Michel, (1997). *Histoire de la sexualité, tome 1 : La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

----- (1993). *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

----- (2004). *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil.

----- (2008). *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

----- (2015). *Qu'est-ce que la critique ? Suivie de La culture de soi*, Paris, Vrin.

Deleuze, Gilles (1986). *Foucault*, Paris, Minuit.

Hegel, (2012), *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Flammarion.

Badiou, Alain (2016). *Éloge de l'amour*, Paris, Flammarion.

Pál Pelbart, P. (2011). Ambiguïtés de la folie. *Cahiers d'anthropologie sociale*, 7, 105-114. <https://doi.org/10.3917/cas.007.0105>