



HAL
open science

Puissance et pouvoir de la parole. Judith Butler au prisme de l'anthropologie spinoziste du langage

Céline Hervet

► **To cite this version:**

Céline Hervet. Puissance et pouvoir de la parole. Judith Butler au prisme de l'anthropologie spinoziste du langage . Seiscentos, 2021, 1. hal-03643209

HAL Id: hal-03643209

<https://u-picardie.hal.science/hal-03643209>

Submitted on 15 Apr 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Puissance et pouvoir de la parole. Judith Butler au prisme de l'anthropologie spinoziste du langage

Céline Hervet¹

Université de Picardie Jules Verne
celine.hervet@gmail.com

Resumo: Este artigo examina as relações possíveis, algumas reivindicadas pela autora, entre a filosofia desenvolvida por Judith Butler desde *A vida psíquica do poder* até *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas sobre uma teoria performativa de assembleia* ilustrando um devir possível da antropologia spinozista da linguagem. Relendo Spinoza com Judith Butler, à luz dos conceitos que ela desenvolve desde 1990 e, inversamente, lendo Butler com Spinoza, tento mostrar como, para além da dessemelhança entre as soluções políticas que emanam destas duas teorias, um ponto de contato aparece muito claramente no lugar concedido aos afetos e ao remanejamento profundo que ele inflige aos âmbitos teóricos tais como o contratualismo e o liberalismo, ambos fundados sobre uma concepção individualista do sujeito, fechado sobre si mesmo. Ora, é por intermédio da linguagem e de suas manifestações orais que se formula esta interdependência fundada sobre o vínculo passional à voz do pai, e é igualmente através dela que é possível se libertar deste poder em proveito de uma potência de agir coletiva.

Palavras-chave: Spinoza. Butler. Linguagem. Afetos. Política. Identidade.

Résumé: Cet article examine les relations possibles, pour certaines revendiquées par l'auteure, entre la philosophie développée par Judith Butler depuis *La vie psychique du pouvoir* jusqu'à *Rassemblement* illustrant un devenir possible de l'anthropologie spinoziste du langage. Relisant Spinoza avec Judith Butler, à la lumière des concepts qu'elle développe depuis 1990 et, inversement, lisant Butler avec Spinoza, j'essaie de montrer comment, par-delà la dissemblance entre les solutions politiques qui émanent de ces deux théories, un point de contact apparaît très clairement dans la place accordée aux affects et le remaniement profond qu'elle fait subir aux cadres théoriques tels que le contractualisme et le libéralisme, tous deux fondés sur une conception individualiste du sujet, clos sur lui-même. Or c'est par l'intermédiaire du langage et de ses manifestations orales que se formule cette interdépendance fondée sur l'attachement passionné à la voix du père, et c'est par lui également qu'il est possible de se libérer de ce pouvoir au profit d'une puissance d'agir collective.

Mots-clés: Spinoza. Butler. Langage. Affects. Politique. Identité.

Les lignes qui suivent entendent initier une lecture croisée de Judith Butler et Spinoza à travers le prisme des questions relatives au discours et à la parole, depuis la théorie spinoziste du

¹ Adresse professionnelle: Université de Picardie Jules Verne, UFR de sciences humaines, sociales et philosophie, Citadelle, bureau H116, 10 rue des Français Libres, 80080 Amiens.

langage, selon une approche doublement psychologique et anthropologique. Dans ses écrits, Judith Butler reconnaît fréquemment sa dette à l'égard de Spinoza, qu'elle mobilise de plusieurs manières, souvent de façon peu orthodoxe, infidèle à la lettre des textes mais, nous verrons comment, en grande partie fidèle à leur esprit. C'est ainsi qu'il est possible de parler d'un possible devenir butlérien du spinozisme contemporain, une ligne de fuite spinoziste dans la philosophie de Judith Butler, à condition d'envisager un certain nombre de points aveugles de la philosophie de Spinoza, dont l'intérêt n'a peut-être pas encore été suffisamment mis en relief.

Pour un lecteur non averti un tel rapprochement peut sembler incongru : un philosophe qui dénie aux femmes, ces « laissées pour compte de la multitude² » le droit de participer au corps des citoyens, cédant en cela aux préjugés de son temps alors que d'autres se rangeront à la même époque du bon côté de l'histoire, a-t-il quelque chose à voir avec la réinvention de la notion de genre, thèse majeure de la pensée de Judith Butler ? Répondre à cette interrogation suppose d'examiner le fil conducteur des travaux de J. Butler. Si son nom est indissolublement lié aux recherches sur le genre, la sexualité et pour ce féminisme de la subversion que *Trouble dans le genre* inaugure en 1990³ et associé au courant des *gender studies*, elle élabore depuis plusieurs décennies une philosophie plus large qui prend sa source dans le déplacement, la déstabilisation qu'elle fait subir aux catégories de genre, à la normativité et aux rapports de pouvoir que transportent les normes. Remettre en cause la réalité des catégories de genre, outrepasser ce savoir naturalisé qui nous permet d'identifier tel individu comme relevant sans ambiguïté de telle ou telle appartenance sexuelle implique ainsi une refonte d'ordre métaphysique, ce qu'elle explicite dans l'introduction qu'elle rédige à la réédition en 1999 de son ouvrage fondateur. Or si la trajectoire intellectuelle de Butler prend sa source dans la remise en question de la fixité de la distinction homme / femme, qui fait fond sur une créativité, une performativité du genre pensée en termes de rôle, de personnage, de mise en scène, elle débouche sur un ensemble de thèses relevant plus largement de la théorie politique et de l'ontologie sociale.

Les thématiques qui font l'objet premier des recherches de J. Butler sont loin d'être omniprésentes dans la pensée de Spinoza, dans le corpus. Si Spinoza remet en cause dès le *Pensées métaphysiques* et jusque dans l'*Éthique*, la réalité des catégories ontologiques traditionnelles, et opère sous l'égide de la théorie des affects une conversion de la politique que l'on a pu définir

² Lantoine, J.-L. (2021). « Spinoza et la passion de l'égalité ». In: S. Lavaert et P.-F. Moreau, *Spinoza et la politique de la multitude*, Paris, Kimé, p. 195.

³ Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, trad. fr. C. Kraus, (2005). Paris, La Découverte.

comme une « physicalisation », donnant au corps une place prépondérante, il laisse en suspens son ultime ouvrage qui s'achève sur une disqualification politique des femmes, les excluant en théorie de toute participation à la parole publique et à la citoyenneté. Rien n'éloigne davantage ces deux philosophes, là où Spinoza ferme la porte de des délibérations publiques et des assemblées aux femmes mais aussi à ceux qu'il appelle les serviteurs, qui doivent leur survie au fait de travailler pour d'autres, aux étrangers et aux sourds-muets, Butler envisage à travers une ontologie sociale fondée sur la relation et l'interdépendance d'êtres vivants vulnérables, affectés et affectant leurs semblables les possibilités d'alliance, de coalition et de rassemblement entre ces « exclus » de la sphère publique, témoignant, mettant en scène par leur existence même une condition humaine sensible universellement partagée. Or précisément, par-delà la dissemblance entre les solutions politiques qui émanent de ces deux théories, un point de contact apparaît très clairement : dans la place accordée aux affects et le remaniement profond qu'elle fait subir aux cadres théoriques tels que le contractualisme et le libéralisme, tous deux fondés sur une conception individualiste du sujet, clos sur lui-même⁴.

Dans l'un des textes paru dans le recueil *Défaire le genre*, qui s'intitule « L' "Autre" de la philosophie peut-il prendre de la parole ?⁵ » Judith Butler retrace les étapes de son parcours et s'interroge sur les barrières disciplinaires et la dissémination des enseignements et des recherches en philosophie aux États-Unis :

Je ne vis, n'écris, ni ne travaille dans l'institution philosophique, je ne l'ai pas fait durant des années et cela fait presque autant de temps que je me pose la question : que ferait un philosophe de mes travaux ?⁶

Que peuvent bien faire les spinozistes des travaux de Judith Butler ? Il convient peut-être de mentionner pour commencer que son premier contact avec la philosophie fut celui, « autodidacte et prématuré » d'une « jeune adolescente cachée dans le sous-sol de sa maison, à l'écart de dynamiques familiales douloureuses [...], là où l'on pouvait tomber sur l'*Éthique* de Spinoza ». S'il y a un spinozisme butlerien, il commence précisément là, dans la découverte fiévreuse d'un livre qui va structurer de part en part son approche et sa manière de l'intégrer à

⁴ J. Butler met elle-même en évidence cet aspect dans « The Desire to Live: Spinoza's Ethics Under Pressure », in V. Kahn, Neil Sacamano et Daniela Colu (éd.). (2006). *Politics and the Passion (1500-1850)*. Princeton University Press, p. 11-30, trad. fr. K. S. Ong-Van-Cung, in: E. Debray, F. Lordon, K. S. Ong-Van-Cung. (2019). *Spinoza et les passions du social*, Paris, éd. Amsterdam, p. 45-73. Dans le même ouvrage, voir l'article très éclairant de K. S. Ong-Van-Cung « Le désir de vivre et sa vulnérabilité : Butler et le *conatus* spinoziste », p. 75-102.

⁵ Butler, J. (2016). *Défaire le genre*, trad. fr. M. Cervulle, Paris, Éd. Amsterdam, p. 321-344, publié en 2004 sous le titre *Undoing Gender*, chez Routledge.

⁶ « L'autre de la philosophie... », *Défaire le genre*, p. 321

sa propre pensée. Fascinée par les trois parties centrales et « l'extrapolation des états émotionnels de la persistance primaire du conatus en l'être humain [...] » elle montre comment « l'être désire ainsi non seulement persister dans son être mais aussi vivre dans un monde dont les représentations réfléchissent la possibilité de sa persistance et reflètent la valeur de la vie d'autrui aussi bien que la sienne⁷ ».

Spinoza revient dans quasiment tous ses ouvrages, surgissant parfois au détour de pages consacrées à Deleuze. Ce qui l'intéresse par-dessus tout chez Spinoza c'est sa théorie du conatus, de l'effort pour persévérer dans son être. Il en est question dans *La Vie psychique du pouvoir*, dans l'un de ses textes qui est à ma connaissance le seul à être spécifiquement consacré à Spinoza, qu'elle fait d'ailleurs dialoguer avec Levinas : « Le désir de vivre. L'Éthique de Spinoza sous pression ». Mais au-delà des références explicites, qui se concentrent la plupart du temps (et c'est d'ailleurs assez habituel dans les études philosophiques aux États-Unis) sur l'Éthique, j'aimerais mettre au jour une communauté thématique et une manière semblable de traiter les questions sociales et politiques, qui se cristallise sur une certaine façon d'aborder le langage, sous l'angle de l'anthropologie et de sa déconnexion avec l'enjeu de vérité ou de fausseté, et de l'idée de conscience et d'intention, sous l'angle de l'oralité et de ses effets.

Mon propos ici n'est pas de présenter la philosophie de Judith Butler dans son ensemble, même si c'est en déclinant un certain nombre de ses principaux concepts que je vais tenter d'explorer quelques aspects de la philosophie de Spinoza qui, selon moi n'ont pas été suffisamment mis en lumière jusqu'à présent, et ce malgré l'abondance des travaux et la perspicacité des commentateurs. Mon but sera davantage de montrer un devenir possible de ce que j'ai appelé l'anthropologie spinoziste du langage, en relisant Spinoza avec Judith Butler, à la lumière des concepts qu'elle développe depuis 1990 et, inversement, de relire Butler avec Spinoza. Le choix du terme d'anthropologie pour évoquer l'approche spinoziste des questions linguistiques peut paraître étonnant quand on connaît l'intérêt de Butler pour ce qui se joue précisément dans la psyché, mais comme on le devine, cette psychologie se conçoit dans une porosité, une perméabilité, une vulnérabilité à l'égard des corps extérieurs, de leur discours notamment, l'opposition entre psychique et social n'étant pas ici pertinente. Il n'y a pas d'intériorité psychique à proprement parler, mais l'effet de processus d'intériorisation. De la même façon, nous allons le voir, la psychologie spinoziste est tout autant une physique, qu'une

⁷ « L'autre de la philosophie... », *Défaire le genre*, p. 325.

sémiotique et qu'une anthropologie. Elle bat en brèche l'idée d'une intériorité protégée, recluse, intime, le concept d'un sujet monadique conscient de lui-même.

Un mot sur la méthode et le style philosophiques peu conventionnels de Judith Butler, qui soulevé ces dernières années des critiques acerbes⁸ : si elle est d'abord une historienne de la philosophie spécialiste de Hegel, son discours puise à des sources très diverses voire même divergentes, que le lecteur français et qui plus est l'historien de la philosophie n'a pas pour habitude de traiter ensemble et de faire dialoguer : Freud, Lacan, Foucault, Austin, Lévinas, Derrida pour n'en citer que quelques-uns et, bien sûr, Spinoza⁹. Plus encore les emprunts qu'elle fait à ces philosophies très diverses sont parfois hétérodoxes, à travers les liens qu'elle met en place elle s'autorise en effet à tordre parfois le texte, la doctrine habituellement reçue des auteurs qu'elle utilise. Pierre Macherey dans sa présentation de *La Vie psychique du pouvoir* a bien mis en lumière ces raccordements et ces recoupements qui ne sont rien d'autre qu'une mise au travail des textes et les conséquences d'une lecture symptomale¹⁰. L'un des cas les plus frappants est son usage du concept austinien de performativité, qu'elle étend très librement, à la suite des réappropriations de Derrida et Bourdieu notamment, à tous types d'énonciations qui au moment même de leur profération font advenir quelque chose, produisent un effet. Le performatif sort ainsi du domaine strict de l'analyse du langage, et reçoit une portée et une efficacité pratiques, une résonance éthique et politique, depuis *Trouble dans le genre*, jusqu'à *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*¹¹ en passant par *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*¹².

⁸ Parmi lesquelles, après le texte de Martha Nussbaum « The Professor of Parody. The hip defeatism of Judith Butler », paru dans *The New Republic* le 22 février 1999, repris et traduit par D. Mouchard dans *Raisons Politiques* 2003/4, n°12, p. 124-147, l'ouvrage plus récent de Sabine Prokhoris, *Au bon plaisir des docteurs graves. À propos de Judith Butler*, Paris, PUF, 2017, ainsi que *Le sexe des Modernes. Pensée du neutre et théorie du genre*, d'Éric Marty, Seuil, 2020, qui souligne tout en rendant hommage à la construction philosophique et l'innovation intellectuelle de Butler le fond théorique extraordinairement bigarré de sa pensée.

⁹ Pour des raisons de place, je ne détaillerai pas systématiquement les emprunts de Judith Butler à toutes ses sources philosophiques, je citerai simplement les principaux auteurs auxquels elle se réfère explicitement dans les textes que j'ai choisi de traiter.

¹⁰ Celle-ci consistant 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 prendre son discours à partir des limites sur lesquelles il bute, pour autant que ce sont elles qui en délivrent la signification essentielle. », compte-rendu accessible sur le site La philosophie au sens large au lien suivant : https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/07-05-2003_CRButler.pdf

¹¹ Paru sous le titre original *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2015. Le terme « *assembly* » se réfère aux modalités concrètes et sensibles de réunion, d'occupation et de regroupement dans l'espace public, et non pas aux institutions de la démocratie représentative.

¹² Paru sous le titre original *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, 1997, trad. française J. Vidal et C. Nordmann, Paris, Éd. Amsterdam, 2004.

Je commencerai par m'interroger sur le statut ontologique des catégories générales, en m'appuyant sur la généalogie du langage que l'on trouve chez Spinoza à la fois dans l'*Éthique* et dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. On verra alors comment la mise en crise de la notion de *gender*, et plus largement du langage de l'ontologie rejoint la critique spinoziste des notions universelles, qui comporte elle aussi une portée pratique. J'évoquerai ensuite la notion de ouï-dire, en insistant sur la fonction normative et assujettissante qu'il endosse dès les premiers écrits et en montrant comment chez Spinoza comme chez Butler il est possible de se libérer de la parole par et dans la parole elle-même à travers les modalités d'une réappropriation du langage sur le plan politique notamment.

Genre, abstraits fictifs et notions communes : subversions de l'identité

Un genre, et j'entends par là, au-delà du *gender*, toute catégorie générale en tant qu'elle est formée de réitérations, de répétitions du nom qu'elle porte ne peut jamais s'identifier à une collection d'individus, il est sécrété par l'imagination et son besoin de réduire les essences singulières à une essence générale qui en tant que telle n'a pas et ne peut avoir d'existence effective, réelle, matérielle. Sans en limiter le nombre, Spinoza élabore, à côté des notions communes deux types de catégories supra-individuelles : les termes transcendants et les notions universelles, dont il décrit la genèse et la formation dans le scolie I de la proposition II ; 40 de l'*Éthique*. Contrairement à ces notions communes, qui sont les instruments d'une connaissance rationnelle fondée sur la compréhension des rapports de convenance entre les essences formelles et leurs affections, les termes transcendants et les notions universelles qui signifient des idées confuses et tirent leur origine des limites de notre corps

qui n'est capable de former en lui, distinctement et en même temps, qu'un nombre bien précis d'images à la fois [...] : si l'on dépasse ce nombre, ces images commencent à se confondre ; et si ce nombre d'images que le corps a la capacité de former en lui distinctement et à la fois est largement dépassé, elles se confondront toutes entièrement entre elles [...] Mais quand les images se confondent entièrement dans le corps, l'âme elle aussi imaginera tous ces corps confusément sans rien distinguer et elle les comprendra comme sous un seul attribut, à savoir sous l'attribut d'être, de chose, et ainsi de suite¹³.

Le mécanisme est le même lorsqu'il s'agit des « notions qu'on appelle universelles, comme l'Homme, le Cheval, le Chien, etc. ». De la même façon, parce que

¹³ Les extraits de l'*Éthique* sont cités dans la traduction de P.-F. Moreau, Paris, PUF Épipiméthée, 2020, p. 215-217.

[d]ans un corps humain, il se forme à la fois tant d'images d'hommes, par exemple, qu'elles dépassent la force d'imaginer : non certes radicalement, mais assez toutefois pour que l'âme ne puisse plus imaginer les petites différences entre individus singuliers (telle la couleur de chacun, sa grandeur, et ainsi de suite), ni leur nombre déterminé. Elle n'imaginera donc distinctement que ce en quoi tous, pour autant que le corps en est affecté, s'accordent (*conveniunt*). Car c'est par là que le corps a été le plus affecté par chacun des individus singuliers ; et c'est cela qu'elle exprime par le nom d'*homme* et qu'elle affirme d'une infinité d'individus singuliers.

On voit ici d'une part que le nom lui-même ne fait référence qu'à ce qu'un corps toujours singulier a le plus fréquemment rencontré et qu'il ne renvoie à aucune essence en tant que telle, ce n'est au fond qu'un aide-mémoire mais dont il ne faut jamais perdre de vue la genèse imaginative. Ce qu'il prédique n'est qu'un nombre limité d'individus qui entretiennent entre eux des similitudes parfaitement relatives, relatives à notre pouvoir lui-même individuel d'être affecté. Ces notions ne sont dites universelles que nominalement, et ne produisent qu'une connaissance confuse et mutilée, puisqu'elles traduisent une perception de l'âme « selon l'ordre commun de la nature ; c'est-à-dire toutes les fois qu'elle est déterminée de l'extérieur, par le hasard des rencontres à se représenter ceci ou cela » (*Éthique* II, 29, scolie). Les notions universelles sont les noms que nous donnons à nos perceptions répétées, habituelles des choses, en fonction et au gré de la vie de notre corps.

Par exemple, ceux qui se sont assez souvent représenté (*contemplati sunt*) avec étonnement (*cum admiratione*) la façon dont se tiennent les hommes entendront sous le nom d'*homme* un animal qui se tient debout ; ceux qui ont l'habitude de se représenter un autre aspect formeront des hommes une autre image commune, par exemple que l'homme est un animal capable de rire, un animal bipède sans plumes, un animal rationnel ; et ainsi, pour le reste, chacun formera des images universelles des choses d'après la disposition de son corps.

Sous les noms, rien d'autre que des réitérations d'affections du corps qui sont chaque fois réactivées par la profération de ces noms, ce que Spinoza appelle des « images universelles » ne correspondent donc à rien, si l'on entend par « quelque chose » des essences singulières. On voit d'ailleurs que la définition traditionnelle de l'homme comme animal rationnel, qui vient en dernier, derrière d'autres définitions dont celle d'« animal bipède sans plumes », que Spinoza emprunte à Platon et qu'il affectionne particulièrement puisqu'il l'utilise déjà dans les *Pensées métaphysiques*, l'appendice aux *Principes de la philosophie de Descartes*, n'a pas en elle-même plus de légitimité que les autres. Ainsi, à la question qu'emprunte au personnage de Desdémone dans

Othello de Shakespeare, l'une des auteurs féministes qui a beaucoup influencé Judith Butler, Denise Riley, « Suis-je ce nom ?¹⁴ », on peut répondre à la manière de Spinoza qu'aucun être singulier n'adhère totalement à ce nom qu'il reçoit, celui-ci étant l'effet d'une multiplicité de rencontres entre des choses singulières et de ressemblances constatées au petit bonheur la chance, sans aucun fondement dans la nature même des choses.

Or on voit combien le nom, une fois prononcé, une fois entendu, a la capacité de faire exister dans l'imagination un certain nombre de choses, cette collection qui est réactivée par le nom lui-même étant d'ailleurs purement idiosyncrasique. Le nom résulte d'identifications, mais il les génère également. S'il permet de reconnaître, de repérer des constantes, ces reconnaissances, ces repérages ne valent que par leur fréquence même. Autrement dit, et pour reprendre l'exemple de Spinoza, à partir du moment où les hommes que l'on rencontre sont moins grands, où ils n'ont plus cette stature élevée, que se passe-t-il ? Qu'advient-il du nom « homme », et plus largement qu'advient-il de la catégorie, du genre « homme » ? D'autres images se forment qui donnent à ce nom une signification autre, ou alors, le mot prend en quelque sorte la place de la chose et ce sont les choses singulières elles-mêmes qui deviennent des infractions à ce que ce nom traditionnellement signifie ou signifiait. La manière dont Spinoza aborde la formation des noms rejoint ainsi des interrogations féministes sur la généalogie du langage et le caractère normatif des catégories générales, par exemple, donc, les catégories de genre. Ainsi Denise Riley considère « les femmes » comme une catégorie essentiellement instable, volatile et erratique, marquée par les fluctuations de l'histoire et relative à d'autres catégories qui elles-mêmes sont en perpétuel changement. Reprenant cette idée que le genre n'a aucune unité ni teneur ontologique, Judith Butler en fait une fiction régulatrice, qui a besoin pour se maintenir d'être réitérée, réaffirmée, rejouée. Mais quel est l'enjeu d'un tel maintien ? C'est ici que nous rencontrons le double aspect du genre comme de toute catégorie générale : s'il n'est au départ qu'un aide-mémoire, ou qu'un auxiliaire de l'imagination, dont l'enjeu est de cerner une réalité, il a également un caractère normatif, non seulement il dit imparfaitement, insuffisamment ce qui est mais aussi ce qui doit être ou continuer à être.

Spinoza lui-même lorsqu'il s'appuie sur une essence féminine pour refuser la participation des femmes aux instances du régime démocratique qu'il décrit dans ce qui restera le dernier paragraphe du *Traité politique*, est tributaire de cet aspect normatif du genre qui viendrait

¹⁴ “Am I That Name?” Feminism and the Category of “Women”, In: *History*, Macmillan, 1988.

s'ancrer dans la nature. Quand, pour répondre à la question « les femmes dépendent-elles du pouvoir des hommes par nature ou par institution ? », il fait découler la naturalité de cette dépendance et la nécessaire exclusion des femmes du champ de la citoyenneté, d'un constat de fait. Le fait définissant la puissance et la puissance donnant la mesure du droit. L'expérience qui doit ici servir de maîtresse (selon les recommandations du premier chapitre) ne donne à voir que la domination masculine, c'est donc bien que les femmes sont faites pour être dominées : on ne voit et on n'a vu aucune nation où les deux sexes régnaient ensemble, gouverneraient à parité, encore moins où les hommes seraient gouvernés par les femmes. Pour le redire dans le vocabulaire du scolie d'*Éthique* II, 40, nous n'avons jusqu'à présent « contemplé » que des femmes serviles et dépendantes des hommes, nous n'entendons donc sous le nom « femme » qu'une telle catégorie d'êtres serviles et dépendants. Spinoza, comme la plupart des hommes de son temps, conserve cette image universelle des femmes qu'il naturalise et à laquelle il confère un caractère normatif, celui d'une nature féminine dont l'infériorité en puissance conduit nécessairement à l'inégalité en droit. D'autres à la même époque (Descartes, Poulain de la Barre) ont été plus attentifs aux singularités de trajectoires féminines échappant dans une certaine mesure au genre ou venant le troubler. Ce ne fut pas le cas de Spinoza et ce malgré les outils théoriques dont il s'était doté.

On voit bien de quelle manière les catégories générales et le genre en particulier ont besoin pour continuer à exister d'individus singuliers qui en soient les occurrences, les instanciations. Aussi le genre est-il le résultat d'innombrables performances, qui s'imitent les unes les autres jusqu'à la parodie, et ce, au-delà même de la théâtralité propres aux figures de la *drag queen*, du travesti, les sexualités et les conduites de genre les plus banales, les plus traditionnelles ressortissent de la performance, de la citation, de l'imitation, sans qu'il existe un original dont cette imitation serait la copie. L'identité, cette « inévitable ou nécessaire erreur », (expression que Judith Butler emprunte à Gayatri Spivak dans *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, trad. fr. C. Nordmann, Paris, Éd. Amsterdam, p. 231) sans fondement épistémologique, se perpétue grâce à ces comportements que nous adoptons à la manière d'improvisations autour d'un même thème, une même « scène de contrainte ». J. Butler s'appuie ici non seulement sur Austin qui attribue à travers le concept de performatif à certaines paroles la possibilité de produire dans le temps même de leur énonciation des effets dans la réalité, mais aussi et surtout sur ce que Derrida dans son commentaire d'Austin (publié sous le titre « Signature événement contexte » dans le recueil *Limited Inc.* Paris, Galilée, 1990, qui

reprend les principales pièces de la controverse qui opposa Derrida à Searle) appelle la « force citationnelle » d'un énoncé, dont les effets découlent de sa réitération et de son historicité, parce qu'il fait écho à d'autres énonciations. On sait que chez Spinoza l'histoire est primordiale dans la détermination du sens d'un texte, écrit ou oral. Le *Traité théologico-politique* notamment le chapitre XII (le §5 en particulier) montre en effet de quelle manière l'histoire des usages concrets de la langue coïncide avec le sens des mots, qui ne se conçoit que matériellement et collectivement, à travers l'utilisation qu'en font les locuteurs.

On appelle sacré et divin ce qui est destiné à la pratique de la piété et de la religion ; cela sera sacré aussi longtemps que des hommes s'en serviront religieusement : si ces hommes cessent d'être pieux, cela cessera en même temps d'être sacré ; s'ils le consacrent à des actions impies, alors ce qui était auparavant sacré devient impur et profane¹⁵.

Le caractère sacré d'un texte est lui-même relatif à l'usage qu'en font ceux qui le lisent, or cet usage est lié à la notion d'utilité, aussi le statut que l'on va donner à un texte est-il aussi tributaire de conditions socio-historiques. De ce point de vue il y a bien une historicité du sens qui se fonde sur son itérabilité, son retour et son usage récurrent et citationnel : c'est parce je vois d'autres attribuer par leurs gestes et attitudes tel sens à ce texte que moi-même, je le lui attribue. Aussi le nom porte une mémoire, il est l'effet de son épaisseur historique. Pour autant, nous le verrons, c'est, d'après Butler ce caractère citationnel et itératif qui autorise et qui permet l'évolution de la portée sémantique d'un mot, comme dans le cas de l'interpellation injurieuse, qui peut devenir aussi l'étendard de luttes émancipatrices, dès lors qu'il est réapproprié, parodié, dans un jeu de renvois et de déplacements de sens. Un tel renversement est envisagé par Spinoza, toujours au sujet des textes dits sacrés à un certain moment de leur histoire :

c'est du seul usage que les mots tirent une signification déterminée ; si, conformément à leur usage, ils sont disposés de sorte que ceux qui les lisent soient portés à la dévotion, alors ces mots seront sacrés ainsi que le livre écrit selon un tel arrangement de termes. Mais si cet usage disparaît ensuite, de sorte que ces mots n'aient plus de signification, ou bien si, soit par méchanceté soit qu'on n'en ait plus besoin, le livre est complètement négligé, alors, les mots comme le livre n'auront plus ni usage ni sainteté ; enfin, si ces mots sont disposés autrement ou si l'usage s'est imposé de les prendre dans une signification contraire, alors les mots et le livre auparavant sacrés deviendront impurs et profanes.

¹⁵ Les extraits du *Traité théologico-politique* sont cités dans la traduction de J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999, ici p. 433-435.

C'est donc l'usage, les pratiques concrètes des locuteurs et des acteurs qui fournissent la règle du sens que l'on donne aux mots, aux noms, et auxquels il revient soit de le perpétuer soit de le défaire, soit de le déplacer. Ainsi, pour revenir au genre, sans ces répétitions et ces répétitions, celui-ci perd de sa consistance, ou plutôt se donne pour ce qu'il est, un simple nom, Spinoza dirait, parlant d'un texte dont la lettre est morte « de l'encre et du papier ». Les genres et j'entends ici toute catégorie générale n'existent donc pas dans la nature, ils ne sont pas pour autant sans ancrage dans la réalité matérielle, mais celle-ci renvoie à la manière dont nous percevons les choses extérieures. Contrairement aux notions communes, les notions universelles se forment à partir de processus d'habitude, de répétition dans l'ordre imaginaire du corps, et non pas à travers l'enchaînement dans l'entendement d'idées adéquates.

Les images universelles que nous nous forgeons acquièrent ainsi une puissance qui a des conséquences sur le plan affectif. L'imitation affective dont les mécanismes précis sont décrits dans la troisième partie de *l'Éthique* repose sur le principe de la similitude : c'est en tant qu'elles sont semblables à nous que des choses nous affectent de telle ou telle manière et que nous cherchons autant qu'il est possible à leur ressembler toujours davantage. C'est ce que montre bien la proposition III ; 27 et son scolie :

Du fait que nous imaginons qu'une chose semblable à nous, et pour laquelle nous n'avons encore éprouvé aucun affect, est affectée d'un certain affect, de ce fait même nous sommes affectés d'un affect semblable.

La démonstration qui suit établit que la reconnaissance dans l'autre d'une similitude est fondée sur le fonctionnement même de l'imagination. Il n'explique pas réellement en quoi consiste cette similitude, si ce n'est en faisant référence non pas à une communauté mais à une similarité de nature entre mon corps et celle du corps de cette chose extérieure, et on peut s'interroger sur ce qu'est cette nature : correspond-elle à une certaine manière d'être affectée, à une structure ? Toujours est-il qu'en dehors même de toute relation affective, amour ou haine, nous sommes capables de nous identifier à une chose parce qu'elle est semblable à nous, et d'avoir en vertu de cette similitude, un affect lui-même semblable. Or on l'a vu avec le premier scolie de la proposition II, 40, c'est l'imagination qui forge des caractéristiques communes, en sédimentant des traits fréquemment repérés dans les choses, puisque nous ne sommes affectés que par des choses singulières. Ces similitudes ont beau être imaginaires, elles jouent un rôle déterminant dans les liens que nous allons développer avec ces choses semblables à nous, selon qu'elles seront elles-mêmes affectées de tel ou tel affect. La transitivité des affects repose ainsi

sur des processus d'identification qui eux-mêmes renvoient à des répétitions, à des réitérations, bref à l'habitude de ce qui a été souvent perçu et observé comme tel. Lorsque nous nous reconnaissons dans l'autre, il ne s'agit donc pas d'une réelle connaissance, d'une connaissance rationnelle, mais d'une analogie somme toute assez hasardeuse. De même pour le sentiment d'appartenance à un même genre, à une communauté, à une espèce qui peut donner lieu à des affects extrêmement puissants, nous conduisant par exemple à développer une sensibilité à l'égard de la souffrance de ces choses semblables à nous. Cependant l'extension de ces catégories générales étant variable d'un individu à un autre, fluctuante et relative à la fréquence des occurrences des choses singulières qui s'y rapportent, ces affects produits par la similarité en vertu de l'imitation des affects peuvent aussi contribuer à défaire des liens de solidarité ou à les empêcher purement et simplement d'exister.

Or ce qui préserve les catégories générales face aux fluctuations de l'expérience, face à la résistance des choses singulières, c'est le nom qui circonscrit tant bien que mal des classes, des nations, des régimes d'appartenance et d'identification. Cette circonscription est là encore imaginaire, mais elle donne lieu elle aussi à des productions d'affects par transfert, comme le montre de manière assez étrange la proposition III ; 46 de *l'Éthique*. Le nom semblant ici faire office de relais d'une similitude absente dans la perception des choses singulières :

Si quelqu'un a été affecté, par quelqu'un d'une certaine classe ou d'une certaine nation différente de la sienne, d'une joie ou d'une tristesse accompagnée de l'idée de celui-ci comme cause, sous le nom universel de sa classe ou de sa nation (*sub nomine universali classis, vel nationis*), il aimera ou aura en haine, non seulement cet homme, mais aussi tous ceux de la même classe ou de la même nation.

Cette proposition décrit en fait un mécanisme assez complexe, qui implique à la fois l'entendement et l'imagination dans la production d'un affect, à partir de ce qui est construit, fabriqué dans le langage, auquel est conférée une fonction puissante : c'est le nom attribué par l'usage à une classe ou une nation, qui opère ce passage du singulier au général et donne à un affect au départ strictement interindividuel une portée et une étendue collectives. On ne peut en effet en toute rigueur aimer ou haïr que des choses singulières, mais ces choses ayant été par le biais de la genèse des notions universelles ou des termes généraux rassemblées dans l'imagination sous des noms de noms communs, il devient possible de haïr ou d'aimer des classes ou des nations. Le nom ici semble se substituer à la similitude dans la transitivité des affects dont le transfert ne s'effectue plus d'un individu à un autre en vertu d'un trait de ressemblance, mais

d'un individu à la collectivité, au groupe auquel un nom le relie. Le nom est donc non seulement le vecteur ou le support mais bien plus, l'opérateur d'affects collectifs, il est ce par quoi ils arrivent et transitent. Les mots en usage, malgré leur inadéquation foncière au réel qui n'est fait que de singularités irréductibles sont conservés dans les tentatives de défaire, de troubler les catégories générales. Ces identités construites sur la base de mécanismes imaginatifs sont entretenues par l'usage et par la mobilité de ces termes dans la sphère sociale. Aussi peut-on haïr une communauté fictive par le seul biais du nom identique dont on affuble une collection d'individus. Le nom est ici le vecteur de l'affect, ce par quoi l'affect arrive et transite. En tant que simple vecteur il peut on le voit déclencher aussi bien la haine que l'amour.

Audire et obaudire : la parole et son rôle dans l'assujettissement

Spinoza aborde à plusieurs reprises ces affects collectifs en identifiant leur source orale. Au nom en lui-même et sa genèse imaginative, il faut en effet ajouter une autre dimension que l'on rencontre en permanence dans l'œuvre de Judith Butler comme celle de Spinoza : celle de la profération, de l'oralité qui vient en renforcer les effets, et qui on va le voir revêt un caractère intrinsèquement normatif, en vertu du lien que nous entretenons avec celui ou celle qui dit ce nom, en vertu de « l'attachement passionné » dira Butler, qui nous relie à lui ou à elle. Ce qui donne aux mots leur pouvoir c'est donc aussi le fait qu'ils soient arrangés d'une certaine manière, et prononcés par un certain locuteur. C'est ce qu'elle développe notamment dans *La Vie psychique du pouvoir*, où elle s'intéresse aux modalités de l'assujettissement, concept qu'elle emprunte à Foucault et dont elle reprend l'ambivalence : le pouvoir est ce qui forme et produit le sujet en même temps qu'il le soumet. Or dès l'introduction c'est sur le plan du langage et plus exactement sur le plan de la parole, sa manifestation orale et vocale, qu'elle situe un tel processus :

L'assujettissement consiste précisément en cette dépendance fondamentale envers un discours que nous n'avons pas choisi mais qui paradoxalement initie et soutient notre action¹⁶.

Le terme anglais est ici *agency*, concept très important chez Butler, qui est rendu selon les traducteurs par « capacité d'agir » ou, de manière plus significative encore pour le lecteur spinoziste, par « puissance d'agir ». Le discours est ici la matière même dans laquelle se donne le pouvoir, à condition d'être articulé à une relation spécifique entre l'auditeur et le locuteur, entre celui qui entend et celui qui profère cette parole. S'il existe quelque chose comme un sujet, il ne

¹⁶ *La Vie psychique du pouvoir*, trad. B. Matthieussent, éd. Léo Scheer, p. 22.

s'agit bien sûr pas d'un sujet-substance, initialement donné et originaire, mais d'un ensemble de relations qui se matérialisent et s'incarnent notamment par la parole.

L'une des références qu'elle utilise et qu'elle retravaille dans plusieurs de ses œuvres, par exemple dans *Le récit de soi* est le modèle de l'interpellation qui est en fait une scène, un dispositif, exposé par Althusser dans un court texte de 1970 intitulé *Idéologie et appareils idéologiques d'État* sous-titré *Notes pour une recherche*, texte intégré au recueil *Sur la reproduction*. L'enjeu est ici de comprendre comment se reproduisent et se perpétuent les modes de production, par quels mécanismes. Pour Althusser, c'est l'idéologie comme rapport imaginaire des individus à leurs conditions d'existence qui est à l'œuvre dans la conservation des rapports de force économiques et sociaux, mais par quels moyens elle-même se reproduit-elle, comment est-elle entretenue ? Pour répondre à ces questions, il compose ce qu'il appelle un « petit théâtre théorique » où il confère à la loi une voix, qui s'incarne dans une scène d'interpellation, au sens propre du « Eh ! Vous, là-bas ! » de l'agent de police, ou de tout représentant de l'autorité qui intime au simple passant de se retourner et d'obtempérer en s'arrêtant et en se demandant ce qu'on peut bien lui vouloir à lui, précisément. La thèse de Butler c'est qu'ici la voix de la loi n'est pas qu'un simple exercice du pouvoir sur nous, elle ne se réduit pas à la contrainte, elle ne sert pas qu'à faire s'arrêter le passant. Elle est ce qui précisément le constitue comme sujet. Avant ce « Eh vous ! », il n'y a ni vous, ni je. Autrement dit l'idéologie a besoin pour se perpétuer, de ce qu'Althusser appelle la catégorie de sujet, et de sujets concrets, c'est-à-dire d'individus assujettis. Encore faut-il que ceux-ci se reconnaissent en tant que sujets. Ce qui est étonnant pour Judith Butler c'est que nous nous retournons toujours, dans cette scène réelle ou imaginaire, le pouvoir gagne à tous les coups et ce, parce qu'il nous constitue. Elle montre ainsi que le sujet social et on pourrait dire également le sujet psychique, est « produit à travers des moyens linguistiques, la subordination du sujet ayant lieu à travers le langage comme effet de la voix autoritaire qui hèle l'individu¹⁷ ». En reconnaissant cette voix, celui qui s'est retourné se reconnaît lui-même comme sujet.

Pour comprendre ce qui se joue dans l'interpellation et plus généralement dans toute parole d'autorité, Butler ajoute une donnée de taille au problème, celle du type de relation que nous entretenons avec cette voix et qui va déterminer l'écho qu'elle va recevoir, le pouvoir qu'elle va exercer sur nous jusqu'à susciter en nous un attachement au pouvoir lui-même. La situation

¹⁷ *La Vie psychique du pouvoir*, p. 26.

de dépendance originaire notamment de l'enfant à l'égard du parent crée les conditions d'un attachement passionné à cette voix qui est d'abord la voix de celui ou de celle que l'on aime. Ainsi précise-t-elle :

Bien que la dépendance de l'enfant ne soit pas une subordination politique au sens le plus usuel du terme, la formation d'une passion primaire pour la dépendance rend l'enfant vulnérable à la subordination et à l'exploitation.¹⁸

Elle s'appuie ici sur les apports de la psychanalyse, en montrant la productivité de l'attachement, en des termes que Spinoza ne renierait pas :

L'enfant ne sait pas à quoi il ou elle s'attache : pourtant le nourrisson aussi bien que l'enfant doit s'attacher afin de persister en soi et en tant que soi.¹⁹

Elle fait ainsi se rejoindre les dimensions psychique et sociale sous l'égide de la théorie du conatus relue à la lumière de Foucault : le désir étant toujours le désir de persister dans son être propre, et n'est négociable qu'à l'intérieur des modalités risquées de la vie sociale (par risqué elle entend le risque de mort auquel nous expose par nature la vie sociale), elle en conclut que « persister dans son être signifie être livré d'entrée de jeu à des modalités sociales qui ne sont jamais tout à fait les siennes », et que paradoxalement « ce n'est qu'en persistant dans l'altérité que l'on persiste dans son être propre ». Autrement dit le conatus est intrinsèquement social, l'opérateur de cette socialité étant le langage, qui conduit à estomper la limite entre une supposée intériorité et une extériorité, entre le psychique et le social :

Vulnérable à des modalités qu'on n'a jamais définies, on persiste toujours, dans une certaine mesure, à travers des catégories, des noms, des termes et des classifications qui marquent une aliénation primaire et inaugurale de la socialité²⁰.

Le sujet dont il est question ici n'est pas celui, cartésien, d'une intériorité psychique, consciente, il est traversé et construit par les autres, et ce, par le moyen et le milieu même de la parole. À la scène lacanienne du miroir où l'enfant se retourne vers l'adulte pour confirmer la vision de son reflet dans la glace, J. Butler substitue le retournement vers la voix de la loi, une scène du « miroir acoustique », éminemment auditive où la reconnaissance de soi-même comme sujet passe par l'écoute obéissante de celui qui nous interpelle.

¹⁸ *La vie psychique du pouvoir*, p. 27.

¹⁹ *La vie psychique du pouvoir*, p. 31.

²⁰ *La vie psychique du pouvoir*, p. 58 pour les trois dernières citations.

Chez Spinoza ce pouvoir conféré à la parole tient dans une expression récurrente, notamment dans les premiers écrits *Traité de la réforme de l'entendement* et *Court traité* : le oui-dire. Le modèle de l'oralité et de l'écoute est prédominant dans son approche du langage, qui exprime dans un premier temps la passivité du « premier mode de perception », pour reprendre la formule du *Traité de la réforme de l'entendement*, et la distance que la parole de l'autre instaure entre nous et la chose, l'objet de connaissance. Premier genre de connaissance, il est aussi celui qui multiplie les médiations : d'abord l'autre, auteur du discours entendu, puis les noms qui se substituent à l'expérience directes des choses singulières.

Face au pouvoir qui est conféré, du moins symboliquement à l'interpellation, c'est-à-dire à la voix en tant qu'elle est celle de l'autorité, dans la perpétuation de rapports de forces économiques, on pense à l'exemple du 4^e proportionnel qu'utilise Spinoza à la fois dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et dans l'*Éthique*, lorsqu'il entend illustrer ce que peut être une connaissance acquise par oui-dire ou par signes :

TRE § 23 : Les marchands disent ici bien souvent qu'ils savent ce qu'il faut faire pour trouver le quatrième [nombre proportionnel] ; c'est qu'ils n'ont pas encore oublié l'opération qu'ils ont apprise par oui-dire, telle quelle, sans démonstration, de la bouche de leur maître.²¹

Éthique II, 40 scolie 2 : « Les marchands n'hésitent pas à multiplier le deuxième par le troisième et à diviser le produit par le premier, parce qu'ils n'ont pas encore laissé tomber dans l'oubli ce qu'ils ont entendu dire par un maître sans aucune démonstration.²²

Il s'agit de l'exemple du calcul de la 4^e proportionnelle, où les marchands représentent ceux qui précisément n'ont qu'une connaissance par oui-dire, qu'ils transmettent à leurs employés ou à leurs apprentis sans en connaître les causes adéquates, sans donc en avoir une connaissance ni rationnelle ni intuitive. Ici le savoir répond à un besoin strictement matériel : bien savoir compter, et bien savoir compter de l'argent. La figure du marchand dans la société hollandaise du siècle d'or est extrêmement valorisée et il n'est pas étonnant de la retrouver sous la plume de Spinoza, qui a lui-même un temps exercé cette activité lorsqu'il lui a fallu reprendre le commerce familial. Mais le marchand est aussi une figure de pouvoir à la fois social, économique et politique. La classe des régents, en grande partie composée de riches marchands, bien qu'elle soit en butte avec le parti absolutiste, est malgré tout dominante dans les institutions

²¹ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. fr. M. Beyssade, in *Premiers écrits*, Paris, PUF « Épiméthée », 2009, p. 77.

²² *Éthique*, p. 219.

de la République de Hollande, et l'on voit ici que cette domination se fonde sur un savoir perpétué de bouche à oreille, un savoir élémentaire uniquement technique, dont l'utilité est ordonnée à son efficacité et à sa rentabilité financière. Il faut pour qu'un ordre économique perdure, dans son inégalité même, des canaux, des voies de circulation, et le oui-dire en tant qu'il est dégagé de la connaissance désintéressée, en est une.

On le sait, le oui-dire ne nous procure pas de connaissance adéquate, bien plus, la connaissance du premier genre à laquelle appartient la connaissance acquise par oui-dire, est, nous dit la proposition II ; 41 « l'unique cause de fausseté » et seules celle du « deuxième et le troisième » genre sont « nécessairement vraie[s] ». Pour autant le oui-dire joue un rôle déterminant dans la vie affective, ce que la deuxième partie du *Court traité* montrait déjà en mettant en lumière la corrélation très nette entre l'origine de nos connaissances et celle de nos passions. Spinoza y développe au chapitre II une typologie des modes de concevoir, parmi lesquels la croyance qui naît par oui-dire, puis s'attarde au chapitre III sur les passions nées elles aussi du oui-dire. Car les passions ont plusieurs sources possibles, mais celle qui intéresse particulièrement Spinoza c'est l'amour qui vient du seul oui-dire. Ainsi précise-t-il :

Nous l'observons communément chez les enfants envers leur père, lesquels, parce que le père déclare que ceci ou cela est bon, y inclinent sans rien en savoir de plus. Nous voyons également cela chez ceux qui, par amour de la patrie, perdent leur vie ; et encore, chez ceux qui, ayant entendu parler de quelque chose, en viennent à l'aimer.²³

Le oui-dire n'est pas qu'une manière de connaître, il a aussi des effets sur le plan de l'affectivité. La parole, pour peu qu'elle soit portée par une chose à laquelle on voue un certain type d'affect, ici l'amour et, on va le voir ensuite, le désir ou la haine, construit, forme, façonne un ensemble d'enchaînements affectifs, certaines manières d'être affecté qui par leur antériorité chronologique peuvent devenir dominants. On voit que ce qui est central ici c'est la relation affective première, celle qui lie l'enfant au parent, qui confère au discours une dimension normative : si celui que j'aime et à qui je dois la vie et la survie aime quelque chose qu'il déclare aimable, je dois l'aimer, plus exactement, je l'aime nécessairement, en vertu de la loi d'imitation des affects qui sera théorisée dans *l'Éthique*. Mais cette transition de l'affect ne doit pas être considérée comme quelque chose de désincarné et de simplement mécanique : c'est bien la voix du père qu'il faut ici entendre pour en comprendre le pouvoir. C'est autour de cette parole

²³ Spinoza, *Court traité*, trad. fr. J. Ganault, in *Premiers écrits*, Paris, PUF « Épiméthée », 2009, p. 273.

première, articulée à un attachement primaire, que vont s'ordonner dans une certaine mesure les autres affects : ce que le père aime, l'enfant l'aimera, ce qu'il désire, il le désirera, ce qu'il hait, il le haïra à son tour. Je dis « dans une certaine mesure », car au fil des rencontres avec d'autres individus, la vie affective va bien sûr se complexifier, forgeant une complexion singulière, mais peut-on jamais se débarrasser totalement de ces premiers enchaînements affectifs ? On sait bien que l'*ingenium* spinoziste résulte de ce tissage, de cet entrelacement de dispositions affectives qui s'est noué au fil des rencontres successives de l'individu avec d'autres, mais comment ne pas penser que la trace laissée par ces paroles entendues dans ce moment particulier de l'enfance n'a pas un statut particulier, peut-être une primauté sur les autres ? D'autant que l'enfant est spécialement réceptif aux affects, comme le précise Spinoza dans le scolie de la proposition III, 32 où il s'intéresse aux « premières années de notre vie » :

les enfants, dont le corps est comme dans un équilibre continu [c'est-à-dire qu'aucune des parties de ce corps n'est stimulée affectivement qu'une autre], rient ou pleurent du seul fait qu'ils voient les autres rire ou pleurer ; et tout ce qu'ils voient en outre faire aux autres, ils désirent aussitôt l'imiter ; et enfin ils veulent aussitôt pour eux-mêmes tout ce qu'ils imaginent que les autres apprécient.²⁴

Qu'est-ce qui confère malgré tout à la parole du père un tel pouvoir ? Spinoza ne le dit pas, mais on peut le deviner à partir de ce qu'il explique par ailleurs : c'est l'habitude et la fréquence des rencontres avec les corps extérieurs qui inscrivent dans le corps des complexes, des articulations d'affects. Aussi le père ou la mère sont ceux avec qui nous passons le plus clair de notre temps dans ces premières années de notre vie, où nous ne parlons pas encore et où nous ne sommes qu'oreilles, même si, il est vrai, Spinoza emploie le terme générique « *puer* » et non pas « *infans* ». L'explication donnée par Butler de ce pouvoir aliénant que possède la voix de l'autorité peut ici venir compléter l'explication : la dépendance à l'égard de celui ou de celle qui nous permettra de persister dans l'être et qui pour cette raison est investi d'un attachement passionné. C'est en somme une question de vie ou de mort. Peu importe ce qui est déclaré bon ou aimable, la nature passionnelle de l'attachement qui est voué au parent rend possible l'établissement de relations d'affects nuisibles même à l'enfant, ou à l'adulte en qui la voix du père ou de la mère résonne encore. Le oui-dire est une source d'erreur aussi sur le plan de l'éthique. Ainsi en est-il de l'amour de la patrie et de la haine des autres « sous le nom » de leur classe ou de leur nation. Le cas de l'amour pour la patrie est d'ailleurs assez singulier et interroge

²⁴ *Éthique*, p. 283.

si on le confronte à ce désir fondamental de persévérer dans l'être, car il va de pair chez Spinoza avec un engagement à défendre la nation contre ses ennemis, au risque de sa vie. N'oublions pas qu'obéir se dit en latin *obaudire* qui est constitué à partir du verbe *audire*, que l'on retrouve dans l'expression *ex auditu*, « par ouï-dire ». On obéit toujours à ce qui a été entendu, à ce qui s'est fait entendre. Si l'amour, le désir ou la haine nés du ouï-dire sont toujours aveugles, c'est-à-dire sans objet déterminé, ils ne sont au contraire jamais sourds. Notons au passage que dans le *Court traité*, celui qui ne connaît la règle de la 4^e proportionnelle que par ouï-dire a selon Spinoza autant de connaissance de cette règle qu'un aveugle de la couleur. Celui qui entend ne voit pas, et c'est aussi ce qui le place dans une situation de dépendance et de servitude, la connaissance adéquate étant quant à elle du côté de la vision.

Cet aspect de mot d'ordre comme fonction co-extensive du langage, inhérent au ouï-dire et à la connaissance par signes avait déjà été noté par Deleuze et Guattari, dans *Mille plateaux* : « le langage n'est même pas fait pour être cru, mais pour obéir et faire obéir », en montrant comment dans l'apprentissage qui s'appuie sur le ouï-dire, on « enseigne », on transmet des « coordonnées sémiotiques avec toutes les bases duelles de la grammaire (masculin-féminin, singulier-pluriel, [etc])²⁵ ». Les auteurs décrivent en s'appuyant notamment sur les thèses de la pragmatique les processus de subordination à l'œuvre dans les formes premières, structurelles du langage, faisant allusion à un récit de Kafka qui a beaucoup intéressé Judith Butler et dont elle livre une analyse très personnelle dans *Le récit de soi* écrit en 2005²⁶. Ce court texte de Kafka, intitulé *Das Urteil*, souvent traduit par *Le Verdict* (traduction que retiennent Deleuze et Guattari quand ils évoquent cette « petite sentence de mort présente dans tout mot d'ordre, même d'un père à son fils ») mais plus adéquatement rendu par *La Sentence*²⁷, met en scène de façon saisissante le pouvoir mortifère de la parole lorsqu'elle vient de ceux que le désir de persévérer dans l'existence nous a conduit naturellement à aimer, en montrant comment un jeune homme est conduit de manière irrépessible, parce que son père le lui ordonne, à se suicider en se jetant dans un fleuve. Tout au long du récit, Kafka décrit avec précision la manière dont le père s'adresse à son fils, souvent sans le regarder, lui enjoignant de l'écouter, « pesant chaque mot », « d'une voix flûtée », etc. s'employant méthodiquement à détruire, à défaire tous les liens affectifs

²⁵ *Mille plateaux*, *Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980, p. 95 et suiv.

²⁶ Chapitre II « Contre la violence éthique », in *Le récit de soi*, trad. fr. B. Ambroise et V. Aucouturier, Paris, PUF, 2005, p. 47-50 en particulier.

²⁷ Je cite le texte dans la nouvelle traduction de Catherine Billmann et Jacques Cellard parue en 1997 aux éditions Actes Sud, rééditée dans la collection « Babel » en 2008, p. 47-65.

que son fils a pu forger avec d'autres, son ami, sa fiancée. Dans ce récit tout à la fois fantastique, fantasmatique et symbolique, la parole du père, à laquelle est conférée une dimension en l'occurrence pleinement performative, est précisément ce qui tue le fils. Parce qu'il aime son père qui le hait, il doit se haïr, et parce que « qui a quelqu'un en haine, s'efforcera de l'éloigner ou de le détruire²⁸ », il est irrésistiblement poussé au suicide, poursuivi autant que guidé par cette voix jusqu'au pont, par un « ça », dit Kafka, où il fait même en sorte que sa mort reste silencieuse, si l'on excepte les derniers mots qu'il prononce avant de « se laisser tomber dans le vide » : « Et pourtant mes parents chéris je vous ai toujours aimés²⁹ », sous-entendant par là que sa mort est aussi un acte d'amour. Au-delà de cette fable cruelle, tout sujet apparaît selon J. Butler hanté par ces voix primordiales, le conduisant parfois à ce qu'Étienne Balibar a appelé dans « Spinoza, l'anti-Orwell » une « inversion du *conatus* naturel », comme c'est le cas dans l'amour pour la patrie, passion née du oui-dire, dont on connaît l'issue et le pouvoir mortifère. Mais d'où vient un tel pouvoir, se demande Butler ? Comment le *conatus* peut-il de cette manière s'inverser, se retourner contre lui-même ? Bref, comment le désir de vivre, de persévérer dans l'existence peut-il se retourner en désir de mourir ? Dans ces pages particulièrement éclairantes du *Récit de soi*, Judith Butler établit une solution de continuité entre Spinoza et Hegel, en montrant que le *conatus* n'est satisfait qu'au travers du désir d'être reconnu. On comprend dès lors que sous l'effet d'une parole proférée par celui, celle ou ceux dont on attend la reconnaissance pour persister dans l'être, ce désir de vivre puisse alors faire l'objet d'une capture, d'un détournement, détruisant ce qu'elle était censée entretenir et renforcer.

Se libérer de et par la parole

Pour autant, il existe chez Spinoza, comme chez Butler des possibilités de libération à l'égard de ces voix, et si nous sommes bien souvent blessés par le langage, comme dans les manifestations de violence verbale, par exemple l'interpellation injurieuse, cette capacité à être blessé qu'elle nomme la vulnérabilité, tout en lui donnant comme on va le voir une portée politique, est aussi ce qui ouvre la voie à une résistance à l'égard de ce pouvoir de la parole. Cette question de l'injure intéresse beaucoup Judith Butler, car elle y repère à nouveau cette possibilité du retournement, de détournement et de la resignification naguère élaborée à propos du genre. Attribuant à l'injure une dimension performative, en ce qu'elle fait exister le sujet qui se reconnaît

²⁸ *Éth.* III, 39 scolie, et IV et IV, 45 dém.

²⁹ *La sentence*, p. 65.

dans cette interpellation même dépréciative, elle y voit la marque ambivalente du pouvoir dans sa dimension discursive. C'est ce qu'elle explique dans *Le Pouvoir des mots* où elle tente de mettre au jour les mécanismes qui président à cette blessure du langage. Comment les mots qui ne sont rien, à proprement parler, qui n'ont aucune teneur ontologique, Spinoza au chapitre XVI du *Traité théologico-politique* dit bien de celui qui promet mais qui ne respecte pas sa promesse qu'il n'a donné « que des mots », comment se fait-il que ce qui n'est rien s'inscrive aussi profondément dans le corps et dans l'esprit ? Injurier c'est d'abord donner un nom, comme le suggère le double sens de l'expression *to call someone a name* qui signifie à la fois appeler quelqu'un, et l'insulter. Là encore, Butler mobilise la notion d'historicité qu'elle emprunte à Derrida tout en la reformulant pour les besoins de sa réflexion. Ce qui donne au langage sa puissance d'agir, sa capacité à produire des effets, et notamment à exercer une violence sur les individus, c'est qu'il est « une chose vivante », investie des usages qu'en font ceux qui l'utilisent. À ce titre, les énoncés offensants, comme les injures homophobes, sexistes, et dans une moindre mesure, les injures à caractère racial, peuvent d'après elle (et l'évolution du sens de certains mots comme les mots « *gay* » ou « *queer* » par exemple le montre) être remises en scène, resignifiées, réappropriés voire contrappropriés par l'effet de citation, de mention qui met à distance, en passant par la parodie, mais aussi à travers les analyses critiques qui en sont faites³⁰. Il s'agit dans tous ces cas de déconnecter le discours de l'acte qu'il est censé accomplir, à la manière de l'échec qui guette selon Austin tous les actes de langage, montrant que l'injure peut aussi rater sa cible, être contrée et ce par une stratégie politique. Ainsi précise-t-elle toujours dans *Le Pouvoir des mots* argumentant contre la mise en place d'une censure d'État visant à éradiquer en les interdisant les propos injurieux :

La possibilité politique de retravailler la force des actes de discours pour la faire jouer contre la force de l'injure consiste à se réapproprier la force du discours en le détournant de ses contextes précédents. Le langage qui s'efforce de contrer les injures du discours doit répéter ces injures justement sans les rejouer. Une telle stratégie consiste à affirmer que le discours de haine ne détruit pas la puissance d'agir requise pour formuler une réponse critique.³¹

D'une manière comparable, Spinoza élabore dans la dernière partie de l'*Éthique*, des remèdes aux affects passifs, ces affects qui indiquent une diminution de notre puissance d'agir,

³⁰ *Le Pouvoir des mots*, p. 34-35.

³¹ *Le Pouvoir des mots*, p. 64.

en s'appuyant sur un exemple qui va plus loin que l'injure au sens verbal du terme, mais que l'on peut en le rattachant à d'autres occurrences interpréter pour une part dans ce sens-là. Dans la scolie de la proposition V ; 10, Spinoza propose une méthode consistant non pas supprimer totalement la cause de ce qui nous attriste, comme les offenses ou les torts que se font couramment les hommes (*injuria*) mais au contraire d'y penser souvent, de les méditer, en joignant à cette image une autre image qui puisse venir la contrer, diminuer sa force et sa vigueur : « alors l'offense, autrement dit la haine qui en naît habituellement, occupera une part minimale dans l'imagination ». En mettant au jour les mécanismes affectifs et la nécessité de nature à l'œuvre dans les offenses, mais aussi dans le blâme (*vituperatio*) qui rabaisse et dénigre (*obtrectare*), ainsi que dans la raillerie (*irrisio*), toutes ces manifestations verbales de la haine que l'on trouve dans l'*Éthique*, il est possible de se libérer de ces discours, de neutraliser le pouvoir exercé par ces paroles, sans les supprimer, sans les éradiquer, mais en « réordonnant nos pensées et nos images ». Spinoza avait élaboré un peu plus tôt dans le célèbre scolie de la proposition IV ; 45 une distinction entre raillerie (*irrisio*) et plaisanterie (*risus*) qui invitait à une appréhension du langage en situation afin de distinguer ce qui relève de la moquerie, peut-être de l'invective, de ce qui n'est que pur jeu, où le rire n'a pas pour but de blesser. Il est possible de rire de quelqu'un mais avec lui, et c'est ce « avec » qui fait en partie la différence, de telle sorte que celui dont on rit peut aussi rire de lui-même, et ce en conservant les mots en usage. On voit combien le contexte d'énonciation est important, et auquel Spinoza est toujours attentif, il suffit de penser à sa méthode d'interprétation du texte biblique.

Pour finir, j'évoquerai les derniers développements de la philosophie de Judith Butler, sur le plan politique plus exactement sa description des pratiques démocratiques concrètes, en m'appuyant principalement sur *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, où elle discute notamment la vision d'Hannah Arendt quant à la participation et la présence dans l'espace public et le fait qu'elle consiste à « agir de concert ». Le choix même de cette appréhension horizontale, immanente du fait politique et conjointement des faits de langage la rapproche également de Spinoza. Tous deux placent le langage et en particulier la parole du côté du corps, de l'impulsion non rationnelle, et même parfois de la compulsion. Butler inscrit l'acte verbal dans la vie du corps, montrant que la parole ne reflète pas toujours une intention consciente et délibérée. En effet,

parfois [...] nous parlons, nous proférons des mots et nous ne prenons que bien plus tard conscience de leur destinée. Mon discours n'a pas pour point de départ mon intention, même si à coup sûr quelque chose

que nous pouvons appeler « intention » prend certainement forme pendant que nous parlons³².

Dans *Le Pouvoir des mots* elle montrait déjà que la puissance d'agir n'a rien à voir avec « la restauration d'une autonomie souveraine » et faisait l'hypothèse que « nos discours sont toujours d'une certaine façon hors de notre contrôle³³ ». De la même façon, Spinoza s'emploie notamment dans le scolie d'*Éthique* III ; 2 à disjoindre la parole d'une intention consciente de signifier, remettant en cause contre Descartes tout empire de l'esprit sur le corps et de la volonté sur les passions. Aussi l'usage de la parole en politique n'est-il pas pensé sur un mode délibératif, qui impliquerait un point de vue rationaliste et intellectualiste sur le langage. La démocratie doit être incarnée, c'est-à-dire vécue par et dans les corps par le droit de se rassembler, qui seul fait exister la puissance de la multitude. C'est ce que Judith Butler appelle la démocratie sensible (*sensate democracy*), où les pratiques politiques empruntent les voies du corps, notamment la parole comme acte physique mais aussi les slogans, les chants, le silence, les textures, les sons, les vibrations de la foule, qui naissent du simple fait de partager un espace commun et de pouvoir s'y mouvoir librement. Ce concept apparaît à la toute fin de *Vies précaires, les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, traduit et publié en France en 2005, mais il est repris ensuite dans d'autres textes. Il conduit à élargir le spectre des pratiques politiques en s'appuyant sur la puissance d'agir du corps, en tant qu'il a besoin d'être en permanence stimulé par d'autres pour rester ce qu'il est et pour maintenir sa cohésion interne, d'être sans cesse régénéré, touché, heurté même par les corps extérieurs. Cette démocratie sensible se fonde sur une éthique elle-même esthétique à laquelle elle donne une portée politique, qui s'appuie sur le concept de vulnérabilité qui, loin de se réduire à une fragilité essentielle, renvoie à la présence en chacun de nous de la capacité à être affecté par l'autre. Cette disponibilité à la blessure s'appuie ainsi sur une certaine compréhension de l'individualité corporelle, conçue dans une dépendance à l'égard des autres sans lesquels elle ne peut être ce qu'elle est. Pour expliquer ce concept de vulnérabilité comme mode de relation entre les corps, Butler paraphrase Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression* : « ce que fait un corps, c'est pour une part, s'ouvrir au corps de l'autre, ou d'un ensemble d'autres et pour cette raison les corps ne sont pas des entités closes sur elles-mêmes³⁴ ». Cette ouverture structurelle des corps les uns aux autres est ce qui permet une mobilisation

³² *Rassemblement*, p. 257.

³³ *Le Pouvoir des mots*, p. 36.

³⁴ *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, p. 149, nous traduisons.

politique de ces corps intrinsèquement sociaux. Plus encore, dans sa défense de la lecture et des humanités, Butler montre en quoi cette esthétique a une portée politique : elle est le moyen de diversifier nos affections, de nourrir en quelque sorte notre pouvoir d'être affecté, par l'intermédiaire des livres, mais aussi des sons et des images. C'est bien là que les arts ont toute leur place³⁵.

Là où Butler s'éloigne de Spinoza semble-t-il, c'est dans la manière de considérer la dépendance, à laquelle elle confère un sens positif en ce qu'elle ouvre la voie à une politique de coalition, d'alliance fondée sur cette vulnérabilité même, comprise comme la possibilité d'une coalescence entre les individus perceptibles, ouverts et disponibles à la souffrance des autres. Cette dimension que nous pourrions appeler passionnelle n'est pas un obstacle, bien au contraire, à l'activité démocratique, à la prise en main des questions politiques par la participation. Elle décrit même ce que pourrait être concrètement un passage à l'activité, à partir de ces affections passives que sont par exemple la pitié ou l'indignation, la capacité à être touché par le malheur de l'autre. Spinoza évoque bien dans les traités politiques l'existence persistante en chaque individu d'un noyau dur, d'une constante passionnelle au sein du corps politique. Or ce qu'indique le concept de vulnérabilité développé par Butler, et sa mise en pratique au sein d'une démocratie sensible, c'est le lieu de résistance qu'il constitue contre les abus du pouvoir souverain³⁶.

Comme chez Spinoza, en particulier dans les thèses qu'il énonce dans le *Traité politique*, la stabilité et la cohésion du corps politique dépendent des diverses affections que subissent les individus qui le composent, et l'on voit l'importance qu'il attribue à la fréquence et à la diversité des contacts qui ont lieu entre les individus appelés à exercer le gouvernement. La présence mais aussi les échanges mutuels sont précisément la manière dont la politique se fait, dont elle s'incarne. Au-delà même de la rationalité et de l'efficacité réelle des discours qui sont énoncés dans les conseils, le sénat ou toute institution de type parlementaire, ce qui est remarquable c'est d'abord et avant tout l'effort pour parvenir à un consensus à travers la co-présence, la parole et l'écoute où l'on constate un souci constant de l'horizontalité (voir à ce titre *Traité politique*, IX ; 14) contre la verticalité de la chaire et de l'église transformée en théâtre (*Traité théologico-politique*,

³⁵ "What value do humanities have?" Discours prononcé le 30 mai 2013 à l'université McGill, Montréal, consultable en ligne en suivant ce lien : <https://soundcloud.com/brainpicker/judith-butler-on-reading-and-of-the-humanities>

³⁶ Je m'appuie ici sur la mise au point de Julie Saada « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique » parue dans *Asterion* 3/2005, plus particulièrement le passage intitulé « De la résistance à la sédition chez Spinoza ».

Préface). C'est pourquoi la liberté de philosopher et la liberté de parole qui lui est co-extensive est essentielle. Aussi les recommandations du *Traité politique* sur les modalités institutionnelles des régimes décrits monarchie, aristocratie et démocratie s'inscrivent-elles dans la logique de la quatrième partie de l'*Éthique*, où il s'agit pour tous les corps de multiplier les contacts, les affections, favorisant ainsi leur passage à l'activité.

Ainsi, les instances délibératives auxquelles Spinoza accorde une place déterminante dans chacun des types de gouvernement dans le *Traité politique*, du point de vue de la quantité (le Conseil du Roi par exemple n'a rien d'un simple cabinet de proches conseillers qui entérinerait les décisions du monarque, allant dans le sens de son désir, mais constitue véritablement un lieu de débats, où doivent s'exprimer les désaccords entre des membres choisis parmi toutes les familles nobles, et dans l'aristocratie, pour ne rien dire de l'inflation du nombre des conseillers, sénateurs et syndics, bref de parlementaires en tous genres). On connaît désormais très bien le rôle concédé au nombre, au compte et au décompte dans la politique spinoziste, or une partie de ce qui est compté c'est la quantité d'individus qui participe à telle ou telle structure institutionnelle, leur provenance familiale, sociale, la fréquence de leurs interventions. Ainsi, de la monarchie à la démocratie, dont la description n'est qu'esquissée, mais commence par s'interroger sur les modalités de la participation au Conseil suprême, de la monarchie à la démocratie, les prérogatives des instances délibératives de discussion et de débat vont en augmentant, leur place dans le système institutionnel est chaque fois plus grande. C'est à une dissémination des traits démocratiques que nous assistons la description des régimes monarchique et aristocratique, ces traits se concentrant sur les modalités de la répartition et de la prise de parole. Au-delà de cette approche quantitative, il importe de voir ce qui dans cette stratégie institutionnelle est visé. C'est la concorde, que l'on pourrait décliner en alliance, convergence, coalition. La concorde qui ne peut naître que des affections par lesquelles les individus sont modifiés, les uns par les autres, et ce, par et dans la discussion, comprise au sens large : débat, dispute, joute verbale, bavardage, etc. Les dissensions et les désaccords font partie du jeu, il est nécessaire qu'ils s'expriment, jusqu'au bout. Les voix divergentes ne menacent pas la stabilité de l'État, elles ne doivent pas être redoutées, elles sont bien le lieu, l'incarnation même de la chose publique.

Bibliographie

- BALIBAR, É. (1997). « Spinoza, l'anti-Orwell », In : *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée.
- BUTLER, J. (2002 [1997]). *La Vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, trad. fr. B. Mathieussent, Paris, Éditions Léo Scheer.
- _____. (2005 [1990]). *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, trad. C. Kraus, Paris, La Découverte.
- _____. (2009 [1993]). *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, trad. fr. C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam
- _____. (2016 [2004]). *Défaire le genre*, trad. fr. M. Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam.
- _____. (2019 [2006]). « Le désir de vivre. L'Éthique de Spinoza sous pression », trad. fr. K. S. Ong-Van-Cung, in *Spinoza et les passions du social*, dir. E. Debray, F. Lordon, K. S. Ong-Van-Cung, Paris, Éditions Amsterdam.
- _____. (2007 [2005]). *Le récit de soi*, trad. fr. B. Ambroise et V. Aucouturier, Paris, PUF.
- _____. (2005 [2004]). *Vies précaires, les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, trad. fr. J. Rosanvallon et J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam.
- _____. (2004 [1997]). *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, trad. fr. C. Nordmann et J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam.
- _____. (2016 [2015]). *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, trad. fr., C. Jaquet, Paris, Fayard.
- DELEUZE, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit.
- DELEUZE, G. et GUATTARI, F. (1980). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les éditions de Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1990) *Limited Inc.*, textes présentés et traduits par Elisabeth Weber, Paris, Galilée.
- KAFKA, F. (1997). *La métamorphose, La sentence, Le soutier* et autres récits, trad. fr. C. Billmann et J. Cellard, Paris, Actes Sud.
- LANTOINE, J.-L. (2021). « Spinoza et la passion de l'égalité » in S. Lavaert et P.-F. Moreau, *Spinoza et la politique de la multitude*, Paris, Kimé, p. 183-204.
- MACHEREY, P. (2003). Présentation de *La Vie psychique du pouvoir, La philosophie au sens large*, https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/07-05-2003_CRButler.pdf
- MARTY, É. (2021). *Le sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*, Paris, Éditions du Seuil.
- NUSSBAUM, M. (1999). « The Professor of Parody. The hip defeatism of Judith Butler », *The New Republic*.
- ONG-VAN-CUNG, K.S. (2019). « Le désir de vivre et sa vulnérabilité : Butler et le *conatus* spinoziste », in *Spinoza et les passions du social*, dir. E. Debray, F. Lordon et K. S. Ong-Van-Cung, Paris, Éditions Amsterdam, p. 75-102.
- PROKHORIS, S. (2017). *Au bon plaisir des « docteurs graves ». À propos de Judith Butler*, Paris, PUF.

- RILEY, D. (1988). "Am I That Name?" Feminism and the Category of "Women". In : *History*, Macmillan.
- SAADA, J. (2005). « L'analyse des passions dans la dissolution du corps politique », Revue en ligne *Asterion*, 3/2005.
- SPINOZA, Baruch. (2009). *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. fr. M. Beyssade et *Court Traité*, trad. fr. J. Ganualt, in *Premiers écrits*, Paris, PUF « Épiméthée »
- _____. (2020). *Éthique*, trad. fr. P.-F. Moreau, Paris, PUF, « Épiméthée ».
- _____. (1999). *Traité théologico-politique*, trad. fr. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, PUF « Épiméthée ».
- _____. (2005). *Traité politique*, trad. fr. C. Ramond, Paris, PUF « Épiméthée ».