

Corrigé dissertation Butler

Introduction

Jean-Luc Nancy affirme, dans « La Communauté désœuvrée » (1983): « L'individualisme est un atomisme inconséquent, qui oublie que l'enjeu de l'atome est celui d'un monde. » Selon le philosophe, l'individu doit éprouver la vie en communauté, non comme une contrainte, mais comme l'opportunité d'une synergie, mettant à mal les aspirations individualistes de l'homme contemporain pour lui proposer un modèle viable et épanouissant de vie sociale organique.

Toutefois, Judith Butler ne partage pas cette vision optimiste de l'intégration de l'individu dans un tout surplombant et harmonieux, lorsqu'elle affirme, dans *La Force de la non-violence*, en 2020: « Je ne peux pas vivre sans vivre avec un ensemble d'autres, et il est invariable que le potentiel de destruction réside précisément dans cette relation nécessaire. Qu'un groupe ne puisse pas vivre sans vivre avec un autre groupe signifie que ma vie est déjà, en un certain sens, la vie de l'autre. » Si Judith Butler s'accorde avec Jean-Luc Nancy sur le caractère incontournable de l'interdépendance, ontologiquement liée à la "vie" humaine, elle met en relief le caractère douloureux, contraignant, voire aliénant de cette dépendance aux autres, par un sémantisme négatif lié à l'impuissance ("je ne peux pas"; "ne puisse") et à l'obligation ("nécessaire"). Cette interdépendance est observable aussi bien sur le plan individuel ("je") que collectif ("un groupe"), et elle est réciproque, puisque l'individu est dépendant des autres, de même que les autres sont dépendants de lui. Le caractère anxiogène de cette responsabilité est bien mis en relief dans la dernière phrase qui lie inextricablement la "vie" de l'individu à celle des autres. Or, cette solidarité est placée sous le signe de la rivalité, plutôt que de la fusion, à travers l'expression "potentiel de destruction" sous l'égide de laquelle la philosophe place les rapports interpersonnels et intercommunautaires. On pourrait toutefois objecter à l'autrice que, si l'hostilité est une composante irréductible des rapports humains, elle n'en est pas la seule modalité, et que la "relation nécessaire", inhérente à l'"animal social" qu'est l'homme (Aristote, *La Politique*, IV^e s. avant notre ère), n'engage pas "invariable(ment)" une rivalité préjudiciable.

À la lumière des tragédies d'Eschyle, *Les Suppliantes* et *Les Sept contre Thèbes*, représentées au Ve s. avant notre ère, du *Traité théologico-politique* publié anonymement par Spinoza en 1670 et du roman de Wharton *Le Temps de l'innocence*, publié en 1920, nous nous demanderons si les rapports humains sont nécessairement régis par l'hostilité, ou si la vie en société ne peut pas être justement comprise comme un cadre structurant permettant de sortir d'un rapport à autrui spontanément belliqueux. Dans un premier temps, nous considérerons la dimension incontournable et aliénante de l'interdépendance, avant d'observer, dans un second temps, comment cette dernière peut être mise à profit, aussi bien sur le plan collectif du "groupe" que sur celui de l'individu.

Il est indéniable que l'individu dépend d'"autr(ui)" et que cette interdépendance peut lui être préjudiciable, comme elle peut l'être aux autres individus ou au "groupe" dont la "vie", symétriquement, dépend de la sienne.

Les rapports belliqueux entre individus, témoignant d'un "potentiel de destruction" inhérent à la vie sociale, sont observables dans toute société, depuis la plus matricielle: celle de la famille. Le mythe des Labdacides qui sous-tend *Les Sept contre Thèbes* nous renvoie au parricide opéré par

Oedipe sur Laïos en amont de l'intrigue, et au fratricide d'Étéocle et Polynice sur lequel se dénoue la pièce: "Cette fois, ils sont bien du même sang!", fait remarquer ironiquement le chœur, puisque, littéralement, leurs sangs se sont mêlés dans la mort. Or, l'atteinte à la "vie" d'une personne d'une personne de même sang, donc symboliquement solidaire de notre "vie" est un véritable *leitmotiv* qui traverse les mythes centraux de la culture occidentale; en témoigne le meurtre d'Ouranos par son fils, Chronos, ce dernier destiné à être lui-même tué par son propre fils, Zeus. Les fratricides sont aussi légion dans la culture chrétienne (qu'on pense à Abel et Caïn), comme dans la culture païenne (songeons à Romulus et Rémus). Cette récurrence suggère la constance d'une rivalité dans les rapports humains, inhérente à la soif de domination d'un homme régi par ses "appétits", pour reprendre l'expression employée par Spinoza dans le chapitre 16 de son *Traité théologico-politique*, soulignant la dimension viscérale, incontrôlée, de l'ambition humaine, conduisant à un état de "guerre de tous contre tous" puisque "l'homme est un loup pour l'homme". Ces deux citations de Hobbes, tirées du *Léviathan*, publié en 1651, et reprenant une analogie établie par le dramaturge latin, Plaute, au Ier s., sont connues de Spinoza et de ses contemporains lorsqu'il élabore son traité, et plus particulièrement le chapitre 16, reprenant la thèse des philosophes contractualistes qui l'ont précédé. La rivalité est donc incontournable, plus particulièrement entre individus liés par une "relation nécessaire" comme l'est celle de membres d'une même famille, à l'image d'Étéocle et Polynice, ou bien des tribus composant l'État hébreu. En effet, la chute de ce dernier sera précipitée, d'après le chapitre 17 du *Traité théologopolitique*, par l'ascendant pris par la tribu des Lévites, entraînant mécaniquement la jalousie des autres tribus et, à terme, leur dissidence à l'égard du "groupe".

La proximité et l'interdépendance engagent un rapport de domination qui ne relève pas que de la rivalité mais aussi de l'emprise, autre forme de domination ambitionnée par "le groupe", et autre "potentiel de destruction" mis en scène dans nos oeuvres. On la retrouve, au sein du dernier épisode des *Suppliantes*, dans les rapports des Égyptiades et des Danaïdes, les premiers entendant exercer sur leurs cousines un rapport de domination fondé sur un lien non seulement de parenté mais de possession: « je retrouve ce que j'avais perdu », affirme le héraut, suggérant ainsi que les Égyptiades, qu'il représente, entendent exercer sur les Danaïdes un rapport de propriété. Le refus d'obtempérer de ces dernières les soumet à la menace d'une "destruction", puisque le héraut affirme devant Pélasgos être prêt à les "traîner par les cheveux" (p.82). Ce rapport de prédation va jusqu'à mettre en danger la "vie" des Danaïdes, prêtes à se suicider en se pendant aux statues des dieux argiens pour échapper au joug d'une union matrimoniale non désirée avec leurs cousins qu'elles accusent de vouloir « malgré le Ciel qui le défend, asservi(r) les nièces d'un père, en montant dans des lits qui n'en veulent pas », p. 52. De façon plus larvée, la menace constituée par le "groupe" dont l'individu est solidaire apparaît dans *Le Temps de l'innocence*, lorsque la "petite société" du "vieux New York" empêche Ellen de reprendre sa "vie" en mains en divorçant de son époux. C'est en effet la réputation de l'ensemble du "clan" qui est en jeu. Ce phénomène justifiera le bannissement d'Ellen au chapitre 33, témoignant d'un rituel qui "donn(e) la mort sans effusion de sang", ce qui illustre bien le "potentiel de destruction" des membres d'une même famille (rappelons que May, l'hôtesse, est sa cousine). La "pâleur" d'Ellen reflète alors sa conscience des enjeux cachés de ce dîner d'adieu faussement policé et renvoie, symboliquement, à sa mort sociale. Edith Wharton jette ainsi un regard rétrospectif éminemment critique sur la haute société New-Yorkaise des années 1870, pour montrer la persistance d'un holisme archaïque que l'émergence de l'individualisme, dans les années 1920, fait éprouver comme de moins en moins tolérable. C'est tout l'enjeu du choix de Newland Archer comme protagoniste: membre du clan mais lucide quant à l'arbitraire ou la cruauté de ses codes, il témoigne d'une pleine conscience de l'aliénation exercée par le "groupe" sur sa "vie", ayant fait le sacrifice d'une liberté affective sur l'autel de la fidélité à la communauté. C'est

donc parce que les liens sont incontournables, que ces "relation(s)" sont "nécessaire(s)", qu'ils sont d'autant plus cruellement éprouvés comme douloureux.

Néanmoins, le danger représenté par ces liens est réciproque: l'individu peut nuire au "groupe" et aux "autres" individus, autant qu'ils peuvent lui nuire. La responsabilité d'une "vie (qui) est déjà, en un certain sens, la vie de l'autre", suppose que j'ai sur autrui un pouvoir que je peux mettre au service d'une "destruction". C'est le cas de Polynice qui, certes, subit le poids d'une malédiction familiale ("les vœux malheureux d'un père", p.168; "l'esprit de discorde issu de l'imprécation paternelle", p.171) qui causera sa "destruction", mais qui entraîne lui-même, dans sa lutte fratricide, une mise en péril de sa cité. L'évocation éloquente de la guerre, dont Eschyle a fait l'expérience, rend tangible pour le spectateur la menace d'une "destruction" de Thèbes par l'invasion d'un peuple étranger, les Argiens auxquels Polynice a fait appel pour supplanter son frère sur le trône. Ce geste de trahison qui aurait pu précipiter la ruine de sa cité justifie le choix des "commissaires du peuple" (p.174) de ne pas lui rendre les honneurs funèbres, même si ce parti-pris de traduction de Paul Mazon, renvoyant au totalitarisme soviétique, suggère la violence d'une décision du "groupe" qui vaut bien celle de l'individu. Spinoza quant à lui, en évoquant les "faux-prophètes", met en garde contre la capacité qu'ont quelques individus d'engager une discorde préjudiciable à la stabilité de l'État dans son ensemble. Dans le cas de Polynice comme dans celui des faux-prophètes, c'est l'"appétit" de dominer qui stimule, chez quelques individus, le désir de renverser l'ordre commun: « Les schismes ne naissent pas d'un grand zèle pour la vérité (ce zèle est, au contraire, une source de bienveillance et de mansuétude), mais d'un grand appétit de régner. » (p.205) Le "potentiel de destruction" du groupe par l'individu est tel que Spinoza prône au chapitre 19 une obéissance inconditionnelle au souverain, même si l'exercice du pouvoir par ce dernier est inique: « Tous sont tenus de rester fidèles même à un tyran. » (p.176) En effet, la menace de la guerre civile, que les guerres de religion incarnent à l'époque de rédaction du *Traité*, sont un véritable repoussoir qui oriente la pensée politique de Spinoza. Le chapitre 20, qui clôt l'ouvrage, explicite ce raisonnement: « Il est donc impie de faire quelque chose selon son jugement propre contre le décret du souverain de qui l'on est sujet, puisque, si tout le monde se le permettait, la ruine de l'État s'ensuivrait. » (p.195)

Le "potentiel de destruction" de "relation(s) nécessaire(s)" au sein de la vie en société s'observe donc aussi bien du côté de l'individu que du "groupe", puisque cette puissance délétère s'avère néfaste autant à l'équilibre de l'individu qu'à celui de l'État. Toutefois, cette puissance ne peut-elle pas être réinvestie positivement?

De fait, la création de "relation(s)" sociales peut aussi s'ériger en gage d'une liberté et d'un épanouissement de l'individu. À l'encontre de la thèse de Judith Butler qui y voit un principe mortifère, la "vie" de l'individu, comme celle du "groupe", se trouverait confortée par ces liens en lesquels résiderait un "potentiel" de construction, bien plus que de "destruction".

Le chapitre 16 du *Traité théologico-politique*, en faisant l'hypothèse d'un "état de nature" précédant l'avènement de toute société, entend prouver le besoin impérieux pour l'homme d'entrer en société: « Pour vivre dans la sécurité et le mieux possible, les hommes ont dû nécessairement aspirer à s'unir en un corps et ont fait par là que le droit que chacun avait de Nature sur toutes choses appartînt à la collectivité et fût déterminé non plus par la force et l'appétit de l'individu, mais par la puissance et la volonté de tous ensemble. » (p.70) La fondation d'un contrat social est donc une condition *sine qua non* pour sécuriser la "vie" de l'individu. Si Spinoza affirme, au chapitre 20, que « La fin de l'État est donc, en réalité, la liberté. » (p.193) c'est qu'il est le seul moyen d'échapper au "potentiel de destruction" d'une "vie" non régie par des "relation(s)" juridiquement instituées. L'interdépendance peut ainsi être vécue comme un refuge face à un état de non-droit "destructeur". C'est ce qui motive Ellen à retourner auprès des siens, après l'expérience

désabusée du mariage en Europe, espace de liberté mais aussi arène de rapports cyniques et impitoyables: "Je veux sentir de l'affection et de la sécurité autour de moi" (p.89), affirme-t-elle à Newland pour expliquer son retour à New York. Si celui-ci ne lui donne pas satisfaction, le dernier chapitre souligne toutefois la capacité, pour l'individu, de trouver sa place dans la cité pour s'engager dans une action productrice, et non "destructrice", puisqu'on y apprend que Newland s'est engagé politiquement pour agir à l'échelle municipale, et avoir enfin le courage de ses opinions, tant éthiques que politiques.

Dès lors, ce qu'on comprend en creux, c'est que la condition pour que cette "relation nécessaire" qui régit la vie communauté soit harmonieuse, est qu'elle repose sur une implication lucide et un positionnement réfléchi de l'individu. Alors que Newland obéissait aveuglément à la "divinité du Bon Ton" au début du récit, il est présenté dans le dernier chapitre comme capable d'endosser une position en surplomb, et survit ainsi au naufrage de l'ancien monde que représentait (dans sa désignation même) le "vieux New-York". Bien que "vieux jeu", c'est-à-dire partageant en partie les valeurs de ce monde révolu (« il y avait du bon dans les anciennes traditions » (p.307) il est capable de reconnaître qu'« il y (a) du bon aussi dans le nouvel ordre des choses » (p.309) Ainsi, s'il affirmait autrefois à Ned Winsett qu'un "gentleman" ne pouvait pas entrer en politique, il s'avère finalement capable de s'épanouir en tant que "bon citoyen" (p.307) participant activement à la vie de sa cité. L'exemple le plus manifeste de cette participation se situe dans l'épisode central des *Suppliantes*, lorsque Pélasgos engage un débat démocratique pour décider du sort des Danaïdes. Ce débat est précédé par un premier, intérieur, de Pélasgos, témoignant de sa conscience du "potentiel de destruction" que représenterait l'octroi d'un droit d'asile aux Danaïdes: « Je ne sais que faire (...) : dois-je agir ou ne pas agir ? Dois-je tenter le Destin ? » (p.64) Le dilemme est inhérent à celui qui est doté d'une responsabilité, puisque sa décision peut avoir une incidence non seulement sur la "vie" des Danaïdes mais aussi celle de ses concitoyens, en engageant une guerre avec les Égyptiades. La consultation des citoyens témoigne alors d'une insertion fructueuse de l'individu souverain dans un "groupe" dont il s'agit d'avoir l'assentiment pour ne pas se voir reprocher les conséquences d'une telle décision: "Et me garde le Ciel d'ouïr Argos me dire un jour, si pareil malheur arrivait : 'Pour honorer des étrangers, tu as perdu ta cité !'" (p.65). Le principe démocratique est alors présenté non seulement comme la solution la plus légitime mais aussi la plus stratégique aux dilemmes politiques. Le consensus qui s'établit après la consultation des citoyens, se prononçant "d'une voix unanime" (p.72), scelle la dimension constructrice de cette "relation" du souverain avec le peuple, et donc de l'individu avec le "groupe", dont Pélasgos observait qu'elle était "nécessaire" lorsque les Danaïdes, habituées à la tyrannie, lui demandaient de rendre seul sa décision: « Quel que soit mon pouvoir, je ne saurais rien faire sans le peuple. » (p.65)

Finalement, les liens sociaux ne sont-ils pas le seul moyen de se libérer des "relation(s)" non souhaitées qui aliènent l'individu, pour en sceller de nouvelles? De même que les Danaïdes se réfugient auprès des Argiens pour fuir les Égyptiades, de même Ellen fuit son époux, le comte Olenski, en trouvant refuge auprès de son aïeule, Mrs. Mingott. Si ce premier refuge s'avère décevant, elle trouve un équilibre plus épanouissant à Paris, où Newland se la figure, au chapitre 33, au sein d'un milieu d'intellectuels et d'artistes qu'elle côtoie pour alimenter son esprit frondeur et esthète. La coupole dorée des Invalides est alors la métaphore de l'éclat d'Ellen autant que de son cercle, rayonnant pleinement alors qu'il était réduit à l'état de lueur dans les nombreuses scènes d'intérieur éclairées au feu de cheminée sous l'égide desquelles se plaçaient les entrevues des deux protagonistes. En plaçant le personnage le plus rayonnant du roman dans la capitale qu'affectionne le plus l'autrice et où elle décide de s'installer pour rédiger son roman, Wharton suggère le caractère décisif, pour la liberté de penser et d'expression de l'individu, de son inscription dans un espace social non liberticide. Encore plus explicitement, la république d'Amsterdam est célébrée par Spinoza comme le lieu d'une pluralité féconde, profitable aux individus comme à l'État : "dans cette

république très florissante [...], des hommes de toutes nations et de toutes sectes vivent dans la plus parfaite concorde." (p.204) Cet éloge d'un multiculturalisme que ne désavouerait pas Charles Taylor postule qu'une coexistence fraternelle a des conséquences positives sur l'ensemble du "groupe", puisqu'elle permet le progrès des sciences et des arts, dont bénéficie l'humanité: « Les sciences et les arts ne peuvent être cultivés avec un heureux succès que par ceux dont le jugement est libre et entièrement affranchi. » (p.198) C'est pourquoi "les hommes de caractère indépendant" qu'évoque le dernier chapitre du *Traité théologico-politique* ne doivent pas être inquiétés par les ecclésiastiques sous prétexte qu'ils émettent des jugements contraires à la *doxa*. Dès lors, ce n'est peut-être pas un hasard si les quatre oeuvres au programme ont été rédigées dans des contextes où la démocratie, bien que moins florissante que Spinoza ne voudrait la faire paraître, permettait toutefois une marge de liberté primordiale pour l'écriture de textes dont le "potentiel" de réflexion résonne encore en nous.

Ainsi, les "relation(s)" scellées délibérément par l'individu, sous la forme d'un contrat social et de l'élection d'un "groupe" selon son coeur, sont le gage d'une émancipation et d'une épanouissement profitables à sa "vie" comme à celle de l'"ensemble" des "autres".

En somme, le caractère nécessaire de la socialité peut être autant préjudiciable que profitable à l'individu et au groupe. Si les rapports conflictuels sont inhérents aux relations intersubjectives et inter-étatiques, pouvant entraîner une menace de la vie des individus comme de la stabilité de l'État, il n'en est pas moins vrai que ces relations, si elles sont liées délibérément, dans un contexte affectif et politique favorable, peuvent être le lieu de rapports féconds, permettant autant la prospérité d'une cité que l'affranchissement de l'individu à l'égard d'autres liens aliénants. Hobbes, dont le *Léviathan* est plus souvent convoqué pour son anthropologie pessimiste, n'a-t-il pas affirmé dans ce même ouvrage que, "si l'homme est un loup pour l'homme, il est également vrai que l'homme est un dieu pour l'homme"?