Qui n'a jamais rêvé ou craint, désiré
ou redouté de déléguer son corps ?
De demander ou d'ordonner à quelqu'un
d'autre : sois mon corps, porte-le à ma place,
nourris-le, cultive-le, forme-le ?
Selon Judith Butler et Catherine Malabou,
cette demande et cet ordre sont ceux
que le maître donne à l'esclave dans
la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel.
La dialectique de la domination
et de la servitude doit être comprise comme
une scène de délégation et de dénégation
des corps. Mais se détache-t-on jamais
complètement de son corps ? Y est-on
à l'inverse jamais absolument attaché ?
De Hegel à Foucault, en passant par Derrida
et Kojève, ces questions sont ici examinées
selon toutes leurs modalités.

© Olivier Culmann/Tendance Floue

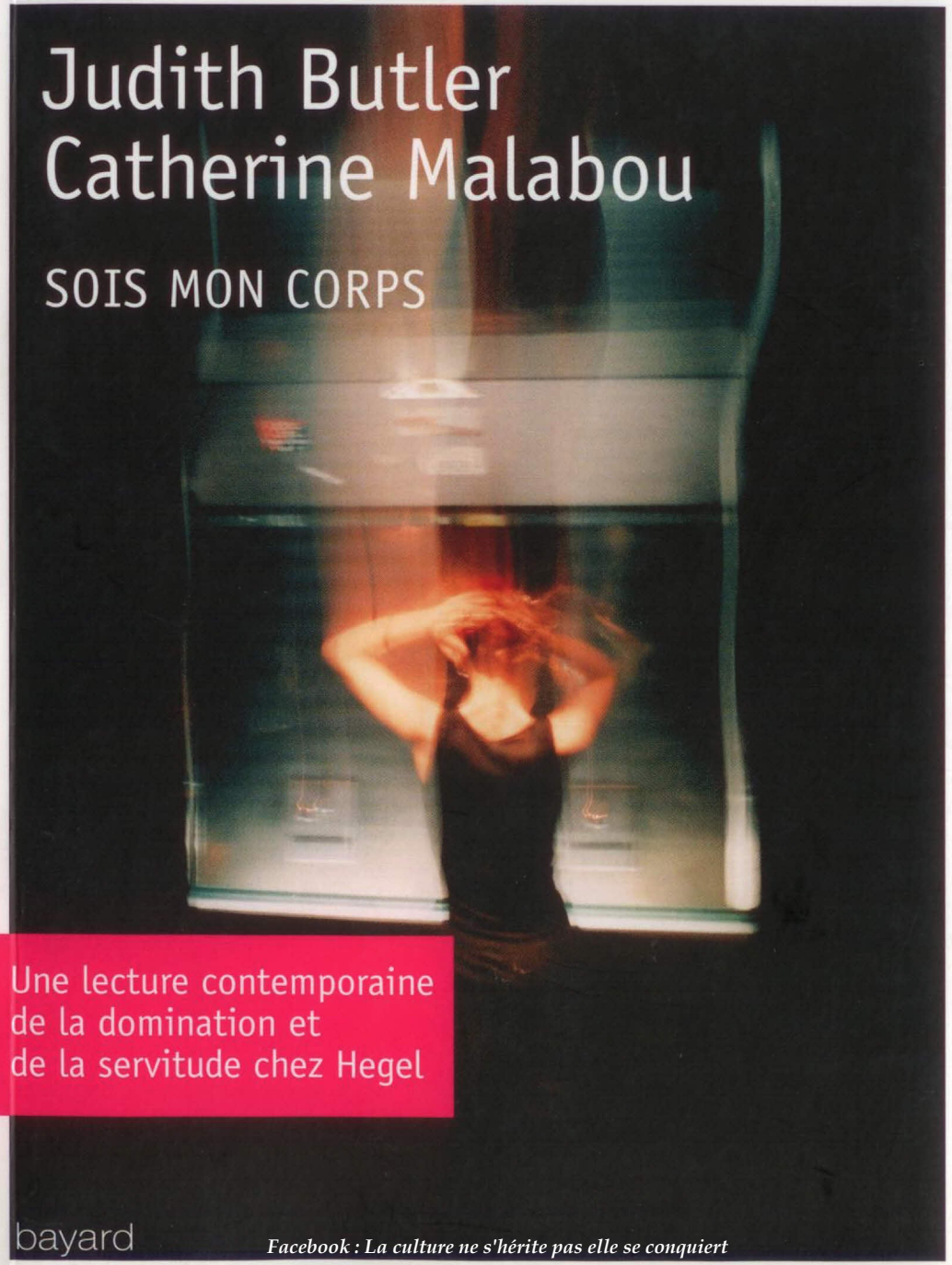
www.editions-bayard.com
bayard
ISBN 978-2-227-48144-2
9 782227 481442
19 €

SOIS MON CORPS Judith Butler Catherine Malabou

bayard

Judith Butler
Catherine Malabou

SOIS MON CORPS



Une lecture contemporaine
de la domination et
de la servitude chez Hegel

bayard

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Judith Butler, philosophe, professeur à l'université de Californie à Berkeley, est devenue une figure incontournable de la théorie Queer et des Gender Studies. Ses ouvrages sont largement traduits en français, dont *Trouble dans le genre* (La Découverte), et récemment *Trouble dans le sujet, trouble dans les normes* (PUF), *Des corps qui comptent* (Amsterdam).

Catherine Malabou est philosophe, professeur à l'université Paris Ouest-Nanterre et est régulièrement invitée aux Etats-Unis. Elle est l'auteur notamment de *Que faire de notre cerveau ?*, *Les nouveaux blessés : de Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains* (Bayard), et plus récemment de *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique* (Galilée).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Sois mon corps

Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les textes qui suivent ont été d'abord rédigés en anglais. Elsa Boyer a traduit le texte de Judith Butler en français, Catherine Malabou s'est traduite elle-même.

Judith Butler et Catherine Malabou

Sois mon corps

Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel

bayard

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

© Bayard Éditions, 2010.
18, rue Barbès, 92128 Montrouge cedex
ISBN 978-2-227-48144-2

Préliminaire

L'étude qui va suivre, consacrée au problème du corps dans la *Phénoménologie de l'esprit*, a une structure dialogique et une conclusion dialectique, même si « dialogue » et « dialectique » ne sont jamais considérés ici comme des notions simples.

Les commentateurs ont souvent remarqué que le sujet protagoniste de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel soit n'a pas de corps (et se trouve ainsi désincarné dès le début), soit tente de renoncer à son corps au fil de son parcours (et le délègue ainsi aux autres sujets ou même aux autres objets). Le titre *Sois mon corps* est une manière de porter à la parole, sous la forme d'un impératif de substitution, cet acte de délégation.

La première occurrence de cette formule se trouve dans un essai de Judith Butler consacré à la section « Domination et servitude » de la *Phénoménologie de*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'esprit[1]. La formule fait apparaître le corps comme quelque chose qui se redouble, qui a lieu ailleurs, *comme* ou *dans* un autre corps. Elle permet de se demander si le corps est une particularité finie — s'il *n*'est *qu*'une particularité finie — ou s'il n'est pas plutôt le lieu d'un autre type de relation complexe et contrariée. Penser le corps selon cette relation, ce qui est le but de la présente étude, revient à suggérer qu'il est de la structure du corps d'être hors de lui-même et qu'en conséquence, cet impératif, ou cette exigence — « sois mon corps » —, ne peut jamais être que partiellement satisfait. De fait, l'exigence engendre une perpétuelle contrainte : bien qu'il n'y ait pas de corps qui soit mien sans le corps de l'autre, il n'y a pas de désappropriation définitive possible de mon corps, non plus que d'appropriation définitive possible du corps de l'autre.

La présente étude est coécrite de la manière suivante : elle contient deux essais et deux réponses. Les deux essais ont été écrits simultanément, puis les réponses sont venues, celle de Catherine Malabou d'abord, celle

1. « Indépendance et dépendance de la conscience de soi. Domination et servitude », in *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 2 vol., 1947, ici notre traduction de référence, vol. 1, p. 155-166.
« Sois mon corps » est la traduction de « *You Be My Body for Me* », formule qui se trouve dans l'ouvrage de J. Butler, *La Vie psychique du pouvoir, L'assujettissement en théories*, tr. fr. B. Matthieussent, Paris, éd. Léo Scheer, 2004, au chapitre « Attachement obstiné, assujettissement corporel, Une relecture de la conscience malheureuse de Hegel », p. 63-105, p. 69.

de Judith Butler ensuite. Chacune a par la suite modifié son essai à la lumière de la discussion engagée lors de cet échange.

Pour aborder la question du corps et de son « extériorité », nous avons suivi deux directions : Malabou a tout d'abord tenté, dans son essai, de situer la lecture de Hegel proposée par Butler par rapport à d'autres interprétations majeures (celles de Kojève et de Derrida) pour se demander ensuite, conformément à la démarche proposée dans *la Vie psychique du pouvoir*, si le dernier Foucault, malgré ses déclarations d'anti-hégélianisme, ne finit pas par adopter au sujet du corps une position de structure hégélienne. Pour Foucault, tout sujet qui tente de s'opposer à une forme de pouvoir ne découvre pas seulement qu'il ou elle est conditionné par ce pouvoir même, mais développe en outre, sur la base de ce paradoxe constitutif — exactement comme le dit Hegel —, une pratique du façonnement de soi. Quel Hegel Foucault reprend-il ici cependant ? Est-ce que le Hegel de l'« attachement à soi » (compris comme attachement aux conditions de la formation de soi) prend le pas sur un autre Hegel, qui considère au contraire le détachement — et toutes les significations extatiques qui en procèdent — comme fondamental ?

Butler retourne à la *Phénoménologie* pour examiner comment les notions de vie, de forme et de désir

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

circonscrivent chez Hegel le lieu du corps. Elle insiste sur le motif récurrent de la « forme » dans ce développement. À mesure que les « formes » se rencontrent, le corps perd progressivement son statut d'objet et devient relation contrariée, étant et n'étant pas hors de lui-même.

La discussion qui suit porte sur la question de savoir comment et où trouver le corps chez Hegel, comment comprendre la relation entre vie, forme et façonnement de soi. Le soi doit-il demeurer attaché à soi afin de se former ? Doit-il au contraire se détacher de soi ? Comment devons-nous comprendre cette plasticité (selon le terme utilisé par Malabou) ? N'est-elle pas une figure du savoir absolu clairement en relation avec le corps, une condition essentielle du devenir contenue dans cet étant, le corps, qui est à la fois ici et ailleurs, partiellement les deux et jamais pleinement l'un ou l'autre ?

Judith Butler et Catherine Malabou

Catherine Malabou

« Détache-moi »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Introduction

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, les deux substantifs « domination » et « servitude » sont les noms conceptuels que Hegel donne à l'« attachement » et au « détachement ». Pour prouver qu'elle est une conscience — et non une chose ou un objet — à une autre conscience, la conscience devra « se montrer comme pure négation de sa manière d'être objective, montrer [...] qu'elle n'est attachée à aucun être-là déterminé, pas plus qu'à la singularité universelle de l'être-là en général, montrer qu'elle n'est pas attachée à la vie[2] ». Ce que Hegel appelle « manière d'être objective » ne peut être compris que comme vie corporelle, attachement au corps. Le maître est l'instance qui se montre capable de rompre cet attachement. Il prouve qu'il n'est « pas attaché à la vie » ; l'esclave en revanche est d'abord esclave de son indéfectible lien à la vie, c'est-à-dire à son corps.

2. *Phénoménologie de l'esprit*, traduction citée, vol. 1, p. 159 (traduction modifiée).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Au début de la deuxième grande section de la *Phénoménologie de l'esprit*, intitulée « Conscience de soi », les consciences ne se sont pas véritablement encore rencontrées. Elles sont uniquement préoccupées d'elles-mêmes, attachées à leur propre conservation, « enfoncées dans l'être de la vie », dit Hegel. Le terme allemand que Jean Hyppolite traduit par « enfoncées » est plus élégant, il s'agit de « *geknüpft* », qui signifie « noué ». Les consciences, avant de se rencontrer, sont « nouées » à la vie et ne relèvent pas la tête. La rencontre va avoir lieu, soudainement, presque brutalement, comme Judith le souligne plus bas : « Un individu surgit face à face avec un autre individu. »

Pour se reconnaître mutuellement, comme des consciences et non comme de simples choses « enfoncées » dans la vie, nouées à l'existence, les consciences devront donc se prouver l'une à l'autre leur être par la lutte pour la vie et la mort. Elles devront montrer qu'elles peuvent se détacher.

La question est la suivante : malgré les dires de Hegel, la dialectique peut-elle réellement à la fois admettre et produire la possibilité d'un *détachement absolu* de la vie et du corps ou bien l'attachement (servile) apparaît-il toujours chez Hegel en fin de compte comme la vérité de tout détachement ?

En un sens, la réponse de Hegel à cette question est ambiguë. Oui et non, dit Hegel. Oui, puisque le maître n'a pas peur de mettre sa vie en jeu. Non, parce qu'à la fin, comme chacun sait, la position du maître est dialectiquement intenable et se voit dépassée ou relevée par celle de l'esclave.

Peut-on, pour plus de clarté, transformer ce « oui et non » en « oui ou non » ? La réponse est difficile et participe encore elle aussi, obstinément, du oui et non. Le détachement est bien possible puisque le corps, selon Hegel, est toujours « hors de lui » (*außer sich*). Ce qui signifie que le corps est dès le départ évacué, expulsé, vécu ailleurs qu'en lui-même. Le détachement du corps a toujours déjà eu lieu. Pour cette raison même, dans la lutte pour la vie et la mort, un tel détachement est à la fois possible (il a déjà eu lieu, il est le lien structurel de la conscience à son corps) et impossible (en tant que structure préexistante, il ne peut plus avoir lieu, il ne peut plus se produire de nouveau). Il devra donc se transformer, être travaillé, ouvré.

On remarque toutefois que Hegel n'emploie jamais le mot « corps » dans la section « Domination et servitude ». Beaucoup de lecteurs ont tenté de l'amener à s'expliquer sur ce point et je confronterai ici sur ce sujet trois grandes tentatives d'explication, trois manières de faire parler Hegel, trois types de ventriloquie. La

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ventriloquie — présence d'une voix « propre » dans un autre corps, conquête de soi-même dans le vol de l'identité de l'autre — étant précisément ce qui est en jeu dans cette section.

Ces trois lectures sont respectivement celles de Kojève dans son *Introduction à la lecture de Hegel*[3], celle de Derrida dans « De l'économie générale à l'économie restreinte[4] » et celle de Judith Butler dans *La Vie psychique du pouvoir*[5]. À vrai dire, il faut ajouter une quatrième voix. Nous verrons en effet comment Judith Butler en vient finalement, dans sa ventriloquie de Hegel, à faire aussi parler Foucault !

Chacune de ces lectures, comme je viens de le dire, conduit Hegel à s'expliquer, à préciser ce qu'il entend par « attachement » et « détachement », à dire surtout ce qu'il fait du corps. Elles présupposent toutes sans forcément le dire que Hegel comprend l'attachement et le détachement comme des opérations de délégation et de dédoublement du corps. En effet, le geste qui consiste à se détacher de la vie n'a de sens que pour un autre. Il implique toujours et nécessairement que l'autre conscience, témoin de ce détachement, renforce pour sa part et en conséquence son attachement à sa propre vie et à son

3. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1947.
4. J. Derrida, « De l'économie générale à l'économie restreinte, Un hégélianisme sans réserve », in *L'Écriture et la différence*, Paris, éd. de Minuit, 1972, p. 369-407.
5. *Op. cit.*

propre corps, qu'elle s'attache excessivement à sa vie et à son corps *pour* la conscience détachée, à sa place.

Selon Kojève, ce double mouvement d'attachement et de détachement provoque une scission au sein de la conscience de soi. L'attachement à la vie apparaît comme l'aspect *animal* de la conscience, le détachement comme sa dimension proprement *humaine*. Montrer que l'on n'est pas attaché à la vie revient donc à libérer l'humain de sa gangue animale. Cette libération conduit la conscience à user de sa voix, à ventriloquer pour ainsi dire sa chair, à parler à la fois en elle et pour elle, en un mot à spiritualiser son corps. Pour Kojève, les consciences engagées dans la lutte pour la vie et la mort sont nécessairement des consciences parlantes. Une lutte silencieuse pour la reconnaissance est inimaginable. La liberté est la voix même de la vie, qui de ce fait déplace, *détache* la vie du domaine de l'empirique et la conduit au concept. La conscience se libère et se détache de la vie en lui donnant la parole, en transformant la vie en vie du langage, en détachant ainsi la vie d'elle-même. À travers le langage, la vie et le désir deviennent des concepts, c'est-à-dire d'abord des instances « non biologiques ». La vie et le désir sont ainsi doubles, animaux (attachés) et humains (détachés).

Pourtant, comme on va le voir, le détachement symbolique authentique est avéré par le travail de l'esclave.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le travail apparaît en fin de compte comme l'accomplissement d'un attachement qui, certes, se coupe de la vie mais en même temps la *préserve*. L'attachement a donc le dernier mot.

Derrida se livre à une double opération de ventriloquie dans son interprétation de « Domination et servitude ». Premièrement, il lit Hegel à travers Bataille. Deuxièmement, il utilise Bataille comme un substitut dans le but de faire parler Hegel *contre* lui-même. La notion hégélienne de « maîtrise » est doublée par la notion bataillenne de « souveraineté ». Selon Bataille lu par Derrida, la souveraineté serait l'attitude du détachement authentique, tandis que la maîtrise ne serait que l'autre nom de l'attachement servile à la vie, ce que Hegel aurait reconnu s'il avait parlé davantage du corps !

Pour Kojève comme pour Derrida, bien que pour des raisons très différentes, c'est toujours l'attachement qui, comme régulation nécessaire, exerce pour finir sa maîtrise sur le détachement, la jouissance, la dépense et la perte. L'esclave est celui qui apparaît finalement comme cette figure du pouvoir qui donne à la fluidité et à la puissance anonymes de la vie la forme de la subjectivité. En d'autres termes, pour Hegel, le détachement absolu ne serait en rien possible, puisque le détachement et la liberté eux-mêmes sont en dernière instance garantis,

conservés par l'esclave qui travaille à la subsistance du maître, produisant ainsi, en un procès hautement contradictoire, la substance du détachement.

Cette conclusion commune, je l'annonçais, n'a toutefois pas du tout le même sens pour Kojève et pour Derrida. Pour le premier, l'accomplissement final de la spiritualisation du corps par la servilité n'est pas un amoindrissement de la figure du maître mais le moyen de sa conservation. Sans le travail, sans l'attachement, la dimension humaine que représente le geste du maître disparaîtrait, s'évanouirait. La production de substance, créatrice d'une corporéité résistante, capable de se perpétrer, est nécessaire dans son obstination animale pour donner à la signification sa matérialité, son support, sa teneur de chose. Pour Derrida et pour Bataille à l'inverse, la victoire dialectique de l'esclave apparaît en réalité comme une défaite, comme un tour que Hegel joue au maître. Le corps servile n'est certes pas corps souverain mais corps enchaîné, mesuré, inhibé, dressé. Le détachement du maître produit moins un détachement du corps qu'un corps détaché et, en tant que tel, un corps de jouissance. C'est ce corps-là que le travail de l'esclave détruit en l'assignant à résidence, en l'enchaînant, par le labeur et la discipline. La vérité dialectique est toujours servile, elle amortit sa propre puissance, l'enchaîne, la tue en voulant la préserver.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Butler quant à elle considère que les questions de la délégation, du redoublement, de l'attachement et du détachement convergent toutes, de la section « Domination et servitude » à celle de la « Conscience malheureuse », vers un seul et même problème : celui de la *substitution des corps*. La chair animale muette qui doit être sacrifiée (celle dont doit se « détacher » la conscience pour mieux s'y rattacher selon Kojève), le corps souverain qui se trouve dialectiquement asservi (selon Derrida), ne renvoient pour Butler qu'à cette urgence : comment déléguer son corps ? Butler ventriloquise Hegel en donnant la parole au maître : « l'impératif auquel est soumis le serviteur est le suivant : "sois mon corps, mais ne me dis pas que ce corps que tu es est le mien[6]" ».

La substitution des corps implique à la fois le détachement et l'attachement :

Le détachement, puisque le maître, en déléguant son corps à l'esclave, se détache de sa propre chair. Le corps du maître est donc tout entier hors de lui-même, dans un autre être, une autre conscience. Le corps semble être pour Hegel l'instance détachable, déplaçable par excellence.

L'attachement, puisque le détachement absolu, sous la forme d'une substitution corporelle complète (sois

6. *La Vie psychique du pouvoir, op. cit.*, p. 69 (traduction modifiée).

mon corps, pour moi, à ma place), est évidemment impossible. Le corps du maître, supporté par celui de l'esclave, le corps de labeur, n'est pas totalement évacué ni délégué. On peut bien désirer déléguer totalement son corps, s'en détacher complètement, on sait en même temps que cette délégation, ce détachement ne pourront être que partiellement réalisés. Le détachement implique donc toujours quelque attachement. Et de fait, l'acte même de revendiquer, par un impératif, le détachement absolu (« sois mon corps »), révèle un attachement à cet acte. Sinon, pourquoi serait-il nécessaire de le revendiquer ?

Butler affirme donc elle aussi l'impossibilité du détachement absolu chez Hegel. Pour quelles raisons le détachement, la délégation, la substitution des corps ne sont-ils que partiellement possibles ? Premièrement parce que la substitution des corps est niée par le maître. Le maître prétend être prêt à se détacher de son propre corps mais nie, par cette déclaration, qu'il délègue son propre corps à l'esclave. Il demande à l'esclave d'être son corps à sa place tout en niant cette demande même : « Désavouer son corps, le rendre "autre" comme un effet d'autonomie, c'est produire son corps de telle manière que l'opération de cette production — tout comme la vérité de la relation [du serviteur] au maître — soit déniée. Ce tour de passe-passe et cette ruse

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

impliquent un double désaveu et l'impératif que cet "autre" s'en rende complice. Afin de ne pas être ce corps censé être celui du maître, afin d'établir la posture du serviteur de telle manière que ce corps présumé soit le sien — et non une projection orchestrée par le maître —, il doit y avoir un certain type d'échange, un marché ou un accord, où les ruses sont avalisées en devenant objets de transaction[7]. »

Deuxièmement, le détachement absolu est impossible dans la mesure où l'esclave met son corps au service du maître, le transforme en corps du maître, mais nie lui aussi cette opération, devenant ainsi, en effet, complice de la dénégation du maître. Le « contrat » implicite par où l'esclave se substitue au maître est immédiatement « recouvert et oublié[8] ». C'est en ce sens que la substitution des corps rend attachement et détachement indiscernables, n'accordant possibilité pleine et entière ni à l'un ni à l'autre…

I. HEGEL LU ET PARLÉ PAR…

Détaillons à présent toutes ces lectures et ces divers exercices de ventriloquie…

7. *Ibid.*
8. *Ibid.*

A. « VIVRE EN HOMME, MOURIR EN ANIMAL[9] » (KOJÈVE)

Du fait que Hegel parle peu du corps dans la *Phénoménologie de l'esprit*, quiconque entreprend d'élaborer la signification des quelques éléments que l'on trouve à son sujet se voit contraint de pousser Hegel à parler, à en dire plus, à conférer une voix imaginaire à « son » corps.

Pour Kojève, le « corps propre » apparaît au moment où l'humain se sépare de l'animal. Dans la lutte pour la reconnaissance, la conscience du maître, qui jusqu'alors était, comme l'autre conscience à laquelle elle fait face, « enfoncée dans l'être de la vie », se montre capable de mettre sa vie en jeu, de s'en détacher. Elle acquiert ainsi une dimension symbolique et conceptuelle dont l'autre conscience, saisie par la peur, est dénuée. La dimension proprement corporelle de la vie apparaît soudain dans cette double opération : le corps est ce dont une conscience prétend pouvoir se détacher d'une part, ce dont l'autre conscience ne peut se séparer d'autre part.

En risquant sa vie dans une « lutte de pur prestige », qui n'est liée à aucune nécessité donnée, la conscience du maître nie son animalité, sa préoccupation de subsistance et de conservation, en un mot sa dimension

9. *Introduction à la lecture de Hegel, op. cit.*, p. 55.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

purement naturelle, dans lesquelles l'autre conscience reste pour sa part « enfoncée ». Kojève écrit : « pour que l'homme soit vraiment humain, pour qu'il diffère essentiellement et réellement de l'animal, il faut que son désir humain l'emporte en lui sur son désir animal. Tous les désirs de l'animal sont en dernière instance une fonction du désir qu'il a de conserver sa vie. Le désir humain doit l'emporter sur le désir de conservation. Autrement dit, l'homme ne s'avère humain que s'il risque sa vie [...].[10] » Cette vie, dite encore « vie biologique », est identifiée plus loin à la vie corporelle, et le désir « non biologique » à la dimension langagière de l'existence.

Le « proprement humain » apparaît alors comme l'autre du corps biologique. L'humain est assimilé au « concept », au « sens », en un mot à l'esprit. Le sens est précisément ce qui peut être *détaché* de tout contexte. Les mots peuvent être séparés des choses empiriques et matérielles qu'ils désignent, ils peuvent être combinés et recombinés, se substituer les uns aux autres. Ils deviennent alors de véritables corps spirituels, ils incarnent l'esprit et du même coup cessent de vivre une vie simplement naturelle : « tant que le sens (ou l'essence, le concept, le logos, l'idée, etc.) est incarné dans une entité existant empiriquement, ce sens ou cette essence, ainsi

10. *Ibid.*, p. 14.

que cette entité — *vivent*. Tant que, par exemple, le sens (ou l'essence) "chien" est incarné dans une essence sensible, ce sens (ou cette essence) *vit* : c'est le chien réel, le chien vivant qui court, boit et mange. Mais lorsque le sens (l'essence) passe dans le *mot* "chien", c'est-à-dire devient concept *abstrait* qui est différent de la *réalité* sensible qu'il révèle par son sens, le sens (l'essence) *meurt* : le *mot* "chien" ne court pas, ne boit pas et ne mange pas. [...] C'est pourquoi la compréhension *conceptuelle* de la réalité équivaut à un *meurtre*[11]. » Un meurtre qui est le gage d'une *autre vie*, qui n'est plus une vie de chien !

C'est bien l'animalité de la conscience qui se trouve exposée dans la lutte pour la reconnaissance. C'est elle qui doit être mise à mort. C'est d'elle qu'il faut se détacher afin que l'autre vie soit possible. Le sacrifice de l'animal coïncide avec l'assomption du spirituel. Et lorsque le symbolique est séparé du biologique, la séparation elle-même entre dans l'existence comme pouvoir du langage.

Kojève pousse Hegel à parler de l'« humain », de l'« animal », du « sens », du « langage ». Ces termes sont en effet totalement absents de la scène dialectique de la domination et de la servitude. Il le fait pour permettre au

11. *Ibid.*, p. 372-373.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

corps de se montrer un moment, d'apparaître comme chair animale, empirique, biologique, avant de redisparaître aussitôt et de prendre la forme de ce corps spirituel nommé « Livre ». Kojève interprète en effet — ventriloquie là encore — le savoir absolu comme l'œuvre du « Sage » qui écrit le « Livre » de l'esprit[12]. Sous l'effet de l'écriture, le corps devient *corpus*. Dématérialisé dans le langage, le corps spirituel se rematérialise sous la forme de cette mémoire objective qu'est le livre de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui retrace tout le parcours.

Mais c'est en fin de compte et paradoxalement l'esclave qui, attaché à son corps, incapable d'abord de détachement symbolique, finit pour Kojève par produire la substance du livre et rendre possible la permanence de l'existence. Une fois la séparation accomplie par le maître, c'est le serviteur qui la prolonge. Parce qu'il ne travaille pas et se contente de consommer et de jouir, le maître ne dépasse pas la dimension « naturelle » du désir, il ne se détache pas, finalement, de la vie ni de son corps puisqu'il est pur plaisir. « Le maître reste l'esclave de la nature par son désir (*Begierde*)[13]. » En servant le maître, l'esclave accomplit en fait lui aussi une forme de détachement, plus durable, plus tenable, que celle du risque de la vie : « en servant le maître, l'esclave

12. Au sujet du « Livre », voir en particulier *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 410
13. *Ibid.*, p. 56.

suit la volonté d'un autre ; sa conscience est médiatisée. Il vit en fonction de l'angoisse (humaine) et non en fonction de sa *Begierde* (animale)[14]. » Par son travail, « il se libère de la nature[15] ». Cette libération, qui correspond à l'actualisation de la dimension historique de la conscience, est accomplissement ultime du « sens », révélé par le maître, mais en défaut de durée et de substance.

On voit donc que pour Kojève, c'est-à-dire pour le Hegel de Kojève, le détachement absolu du corps et de la vie est à la fois possible et impossible. Il est possible en tant que détachement du symbolique par rapport au biologique — détachement qui est présenté au début comme l'affirmation de la liberté pure révélée dans le risque : « c'est seulement par le risque de la vie que l'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'être[16] », écrit Hegel. Il est impossible dans la mesure où il correspond à une « impasse existentielle[17] ». Comme le dit également Hegel, « cette suprême preuve par le moyen de la mort supprime précisément la vérité qui devait en sortir, et supprime en même temps la certitude de soi-même en général[18] ». Plus loin : « dans

14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Phénoménologie de l'esprit*, traduction citée, p. 159.
17. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 55.
18. *Phénoménologie de l'esprit*, traduction citée, p. 160.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cette expérience, la conscience de soi apprend que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi[19] », que la vie est aussi essentielle que la liberté du détachement.

En conséquence, c'est en demeurant attachée à la vie par la médiation du travail que la conscience peut conserver tout le gain de son détachement initial, le fruit de sa liberté. S'il fallait trancher entre possibilité et impossibilité du détachement, ce serait évidemment en fin de compte l'impossibilité qui l'emporterait.

B. « LA NÉCESSITÉ POUR LE MAÎTRE DE GARDER LA VIE QU'IL EXPOSE[20]... » (DERRIDA)

Mais quel corps que ce corps laborieux, formé par la peur, spiritualisé malgré lui !

Quel corps, en effet ! renchérit ironiquement Derrida. « Par une ruse de la vie, c'est-à-dire de la raison, la vie est donc restée en vie[21] ». La substitution de la vie symbolique à la vie naturelle, biologique, la substitution d'un « corps essentiel » (le livre, le sens, le corpus) au corps empirique vivant, toute cette chaîne de délégations, de remplacements, prouve l'impossibilité totale du détachement absolu dans la pensée dialectique. La vérité du

19. *Ibid.*
20. « Économie restreinte, économie générale », art. cit., p. 375.
21. *Ibid.*, p. 376.

détachement serait, pour Hegel, en fin de compte, la servilité : « la vérité du maître est dans l'esclave[22] ».

Or, poursuit Derrida, « c'est cette dissymétrie, ce privilège absolu de l'esclave que Bataille n'a pas cessé de méditer[23] ». La conscience du maître n'est pas entièrement libre dans la mesure où elle requiert la médiation de l'attachement de l'esclave à la vie. L'esclave travaille à satisfaire les désirs du maître, à assouvir sa consommation de plaisir. À travers le travail, l'esclave élabore la « chose », la forme et apprend ainsi, par la patience, à inhiber ou « freiner (*hemmen*) » son propre désir, à « différer (*aufhalten*) » la jouissance et la disparition de la chose. Dans la mesure où le maître est dépendant de ce travail, il en est l'esclave, il « reste un esclave "refoulé"[24] ».

Le prétendu « détachement » du maître est donc une « comédie » qui provoque le *rire* de Bataille. À la manière kojévienne de faire parler Hegel, Derrida oppose une voix qui ne parle pas mais rit. Ventriloquie contre une autre. Ce rire transgresse l'horizon du sens, de la conservation laborieuse de la vie. En effet, pour Hegel, « garder la vie, s'y maintenir, travailler, différer le plaisir, limiter la mise en jeu, tenir la mort *en respect* au

22. *Ibid.*, p. 375.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moment même où on la regarde *en face*, telle est la condition servile de la maîtrise et de toute l'histoire qu'elle rend possible[25] ». Il ne peut y avoir pour Hegel de « mort pure et simple », de « mort sans rendement[26] ». La mort du maître est *amortie* par la dialectique. Il n'y a donc aucun détachement dans la scène du maître et du serviteur. « Le comique absolu, c'est l'angoisse devant la dépense à fonds perdus, devant le sacrifice absolu du sens : sans détour et sans réserve. La notion d'*Aufhebung* (le concept spéculatif par excellence, nous dit Hegel, celui dont la langue allemande détient le privilège intraduisible) est risible en ce qu'elle signifie *l'affairement* d'un discours s'essoufflant à se réapproprier toute négativité, à élaborer la mise en jeu en *investissement*, à *amortir* la dépense absolue, à se rendre du même coup aveugle au sans-fond du non-sens dans lequel se puise et s'épuise le fonds du sens[27]. »

Pour Bataille, le détachement absolu implique dès lors nécessairement le détachement vis-à-vis de la dialectique. Un tel détachement s'accomplit selon une stratégie de la relève qui imite l'*Aufhebung* tout en la redoublant. Aussi la *souveraineté* apparaît-elle comme un mime ou un simulacre qui excèdent la *maîtrise*. La

25. *Ibid.*
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*, p. 377-378.

souveraineté ne peut être intégrée au sein du système : non relevable, incalculable, sans réserve, elle est la « tache aveugle[28] » de la maîtrise, tache que Hegel aurait aperçue, mais dont il n'aurait osé s'approcher. Ce point, « Hegel l'a vu sans le voir, l'a montré en le dérobant[29] ». Il s'agit de cette liberté qui n'est attachée à rien et ne veut pas même se conserver[30], de l'immédiateté de la vie, du plaisir, de la consommation, de la dépense, de l'érotisme : du *corps* en un mot. « Excès au-delà de la raison[31] ».

Le corps est souverain. C'est cela que Hegel aurait feint de ne pas voir. Toujours perdu dans l'excès de désir, sans possibilité de retour à une quelconque intimité, à un quelconque foyer, le corps ne se prête pas à la dialectique. « Ivresse, effusion érotique, effusion du sacrifice, effusion poétique, colère, absurdité[32] », le corps n'a pas d'identité. Il « n'est pas *soi, pour soi, vers soi, près de soi*[33] ». Il est à jamais hors de soi — comme seul un corps peut l'être.

Cet être hors de soi se disperse en une multitude de jeux possibles, des jeux qui chaque fois manifestent leur

28. *Ibid.*, p. 378.
29. *Ibid.*, p. 381.
30. *Ibid.*, p. 388.
31. *Ibid.*, p. 376.
32. G. Bataille, *Méthode de méditation*, cité par Derrida, p. 376.
33. *Ibid.*, p. 389.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

absence de sens. Le langage accompagne ces jeux. Il y a chez Bataille aussi tout une thématique de l'écriture, écriture souveraine, qui apparaît pour cette raison comme le double monstrueux de l'écriture du Sage que Kojève voit consignée dans le livre du savoir absolu. Comme il y a maîtrise et souveraineté, il y a aussi écriture et écriture, « deux écritures[34] ». « Le *Livre* hégélien dont Kojève avait fait son thème parle le langage de l'esclave, son écriture est celle du travailleur. [35] » L'autre écriture ne forme pas totalité, ne devient pas un livre. Tout comme le corps dont elle est l'expression, elle n'est subordonnée à rien ni à personne.

La première écriture est « l'écriture de la maîtrise », où « la volonté veut se garder dans la trace, s'y faire reconnaître, et reconstituer sa présence. Écriture servile aussi bien, que Bataille, donc, méprisait. [...] La souveraineté assigne [...] une autre écriture : celle qui produit la trace comme trace. Celle-ci n'est une trace que si en elle la présence est immédiatement dérobée, dès sa première promesse, et si elle se constitue comme la possibilité d'un effacement absolu. Une trace ineffaçable n'est pas une trace[36]. »

Bataille prête sa voix à Derrida pour dire ce que Hegel n'aurait pas accepté de dire : que l'être hors de soi constitutif du corps conduit à l'effacement de la dialectique, à son devenir trace. La trace est bien la possibilité de la substituabilité absolue, celle du sens comme celle des corps.

34. *Ibid.*
35. *Ibid.*, p. 393.
36. *Ibid.*, p. 389-390.

C. « DES EFFACEMENTS QUI MARQUENT... » (BUTLER)

La lecture de Butler, tout en insistant sur les mêmes motifs fondamentaux que Kojève et Derrida (l'attachement et le détachement, la ventriloquie et la substitution), engage ces questions dans une direction totalement nouvelle. Tout d'abord, Butler semble à première vue partager l'analyse du sacrifice du corps telle que la développe Kojève. Le corps vivant est bien ce qui doit être nié. En même temps, Butler voit chez Hegel l'impossibilité d'une suppression définitive, pleine et entière, du corps. Est-ce à dire que cette suppression-conservation corresponde à une spiritualisation du corps ? Ne revenons-nous pas ici malgré tout à l'analyse de Kojève, au sens que confère selon lui au corps le travail de l'esclave ? Butler affirme en effet : « Tandis que le serviteur s'asservit au travail et prend conscience de sa propre signature sur les objets qu'il fabrique, il reconnaît dans la forme de l'objet ainsi fabriqué les marques de son propre labeur, des marques qui sont formatrices de l'objet lui-même. Son travail produit un ensemble visible et lisible de marques dans lesquelles il lit sur l'objet une confirmation de sa

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

propre activité formatrice[37]. » En d'autres termes, le serviteur lit dans la chose comme dans un livre ! L'exil de l'esclave hors de son propre corps (puisqu'il doit incarner celui du maître) ne se trouve-t-il pas dialectiquement relevé par la réappropriation d'un autre corps qui, au travers de la production, du service, du travail, est devenu en effet corpus, texte ?

À ce point précis toutefois, l'analyse prend un nouveau tour. « Peut-on dire en fin de compte que le travail ainsi reflété soit celui du serviteur[38] ? », demande Butler. L'esclave apprend certes à lire sa signature sur la chose qu'il façonne. Mais du fait que cette signature est en réalité celle du maître, la chose et le produit fabriqué appartiennent donc au maître, « au moins nominalement[39] ». Au moment même où elle s'apprête à devenir lecture d'un « livre », la relation de l'esclave au sens, soutenue par le travail formateur, se déconstruit immédiatement. Aucun besoin ici d'une « souveraineté » pour redoubler ou mimer, du dehors, la domination ou la maîtrise, aucun besoin d'un acte extra-dialectique d'effacement des traces. Les marques que le serviteur apprend à lire s'effacent d'elles-mêmes à mesure qu'elles

37. *La Vie psychique du pouvoir, op. cit.*, p. 69-70, traduction modifiée (la traduction est modifiée dans toutes les citations suivantes).
38. *Ibid.*, p. 70.
39. *Ibid.*, p. 72.

sont déchiffrées. La « signature est effacée lorsque l'objet est donné en retour au maître, qui y appose *son* nom, le possède ou le consomme d'une manière ou d'une autre. Il faut ainsi comprendre le travail de l'esclave comme un marquage qui régulièrement se démarque, un acte de signature qui s'expose à l'effacement dès qu'il circule ; car ici la circulation est toujours affaire d'exploitation par le maître. [...] La signature est toujours déjà effacée, réécrite, expropriée, re-signifiée. [...] Ce qui émerge alors est moins un objet-palimpseste — du genre des topographies de Kafka — qu'une marque de propriété produite par une série d'effacements consécutifs[40]. »

L'écriture sur la chose ne constitue donc pas une inscription essentielle ou spirituelle. Cette écriture en effet, procédant d'une substitution permanente, émanant toujours d'un autre corps, d'une autre main, d'une autre dictée — ceux du maître, lequel manipule et fait parler, en ventriloque, le corps de l'esclave —, consiste en une série de traces qui ne viennent jamais à la présence, ne connaissent ni permanence ni substantialité.

La manière dont Butler fait parler Hegel court-circuite donc à la fois les lectures de Kojève et de Derrida. Livre et trace s'oblitèrent mutuellement. Le livre est déconstruit d'entrée de jeu. En retour, la déconstruction, le

40. *Ibid.*, p. 73.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mouvement de la trace, apparaissent comme *compris* dans et par la dialectique.

Cela veut-il dire que la substitution des corps ne parvient à aucun résultat stable ? Qu'elle ne connaît aucune résolution autre que l'effacement de sa propre origine et la répétition vaine de sa propre signature ? En réalité, Butler distingue deux étapes dans « Domination et servitude », lesquels correspondent précisément à une évolution dialectique de la situation et de la substitution des corps. Ces deux étapes correspondent à une double relation à la mort. Au début de la section, dans la lutte pour la vie et la mort, « la mort survenait par la violence d'un autre ; la domination était une manière de contraindre l'autre à mourir[41] ». La mort apparaît d'abord comme une menace venant de l'autre (du maître). Mais une fois que l'esclave se découvre comme conscience qui se forme elle-même à mesure qu'elle forme les choses, la mort apparaît comme étant *son* destin et non, ce qu'elle était avant, comme un danger purement extérieur. C'est seulement à la fin que l'esclave devient une conscience finie, mortelle. Hegel déclare : « La formation n'a pas seulement cette signification positive selon laquelle la conscience servante, comme pur être pour soi, devient à soi-même l'étant, mais elle a aussi une signification

41. *Ibid.*, p. 76.

négative à l'égard de son premier moment, la peur. En effet, dans la formation de la chose, la négativité propre de cette conscience, son être pour soi, ne lui devient objet que parce qu'elle supprime la *forme* existante qui lui est proposée. Mais cet élément négatif et objectif est précisément l'essence étrangère devant laquelle la conscience a tremblé ; or maintenant, elle se pose elle-même comme négative dans l'élément de la permanence, devient ainsi pour soi-même quelque chose qui est pour soi[42]. » Il y a donc bien deux temps dans la scène.

Butler affirme alors : « Le corps travailleur qui sait maintenant qu'il a formé l'objet sait aussi qu'il est lui-même *transitoire*. Le serviteur nie les choses (au sens où il les transforme par le travail), il est lui-même une activité négatrice mais il se découvre en outre sujet à une négation pleine et définitive dans la mort. Cette confrontation avec la mort à la fin du chapitre rappelle la lutte pour la vie et la mort qui l'inaugurait. [...] [Cette fois], l'échec de la domination comme stratégie *ré*introduit la peur de la mort, mais la situe comme ce qu'elle est, non plus comme une menace exercée par un autre, mais comme le destin inévitable de tout être dont la conscience est déterminée à n'exister que dans un corps[43]. »

42. *Phénoménologie de l'esprit*, traduction citée, p. 165.
43. *La Vie psychique du pouvoir*, *op. cit.*, p. 76-77.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La subtilité de cette lecture apparaît dans toute sa force. La scène produit sa vérité dialectique, qui est la *finitude du serviteur*. Loin de s'achever par la relève de la conscience finie au travers de la substitution du corps biologique par le corps spirituel (Kojève) ou par le déplacement non dialectique et extérieur de la maîtrise par la souveraineté (Derrida), la section « Domination et servitude » révèle la vérité de « l'être-pour-la-mort ». La substitution des corps révèle à l'esclave le caractère insubstituable de sa mortalité. « Nul ne peut décharger l'autre de son trépas », pouvons-nous entendre d'une autre voix, d'une autre ventriloquie de Hegel[44]. La substitution s'achève dans l'insubstituabilité. N'est-ce pas d'ailleurs ce que Hegel suggère clairement à la fin de la section : « Dans le maître, la conscience servile a l'être pour soi comme un autre [...] ; dans la peur, l'être pour soi est en elle-même[45]. » La conscience « parvient à la conscience d'être elle-même[46] » et non pour un autre.

Au lieu de développer à la manière de Kojève une théorie du corps essentiel et symbolique (le corps signifiant venant remplacer le corps vivant), Butler déplace ce qui est pour ce dernier le *telos* de la servitude : la possibilité paradoxale du détachement par le langage. Le

44. M. Heidegger, *Être et temps*, tr. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 47, p. 293.
45. *Phénoménologie de l'esprit*, traduction citée, p. 165.
46. *Ibid.*

langage se trouve certes incorporé dans la chose fabriquée comme signature, série de marques ou d'empreintes spirituelles sur l'objet. Mais selon Butler, c'est son corps, et non on ne sait quel livre de sagesse, que le serviteur découvre comme ensemble de traces effacées, lieu d'un propre déconstruit. L'aventure du sens comme procès d'effacement conduit le serviteur à intérioriser sa finitude. Cela signifie aussi que le détachement absolu (même médiatisé par l'attachement) et la souveraineté ne sont pas possibles. Butler remet en question non seulement la possibilité du détachement *absolu*, mais aussi le détachement médiatisé par l'attachement auquel croit Kojève.

En opposition à la théorie de la souveraineté, Butler montre que la finitude, découverte à la fin de « Domination et servitude », apparaît comme un attachement — à la fois définitif et déconstruit — à soi, au « propre », au caractère insubstituable de sa propre vie. C'est vrai à la fois pour l'esclave et pour le maître. C'est le corps qui travaille qui est toujours ici et ailleurs, qui vaut pour celui du maître ; mais en consommant, le maître fait apparaître, dans la relation à son corps d'emprunt qui l'approvisionne en marchandises, ce qui reste de son propre corps, le désir, la jouissance. Le corps du maître, à la fin, n'est jamais totalement évacué, il est ailleurs et il est là. Le travail alimente les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

corps-consommateurs, du même coup, les corps-maîtres ne disparaissent jamais. Tout procès de négation ou de délégation du corps est donc toujours à demi réussi et à ce titre impossible.

II. FOUCAULT ET L'ATTACHEMENT OBSTINÉ

Une telle orientation interprétative déplace les questions politiques que les commentateurs ont vu à l'œuvre avec raison dans ce moment de la *Phénoménologie de l'esprit*. Pour Butler, ce n'est pas de l'émancipation de l'homme à travers la lutte et le travail (Kojève lecteur de Marx) qu'il s'agit, ni de la libération du sens, de la parole et de l'écriture hors de la domination du savoir absolu (Derrida lecteur de Bataille). C'est au sein d'un dialogue avec Foucault, autour de la notion d'*assujettissement* (« la *formation* et *régulation* simultanées du sujet[47] »), que la relation entre domination et servitude est analysée. La quatrième voix fait alors son entrée.

Foucault, rappelle Butler, « a suggéré que l'objet de la politique moderne n'était plus de libérer un sujet mais plutôt d'interroger les mécanismes régulateurs à travers lesquels les "sujets" sont produits et maintenus[48]. » Elle

47. *La Vie psychique du pouvoir, op. cit.*, p. 64.
48. *Ibid.*, p. 64.

soutient que la théorie foucaldienne de la formation du sujet — de l'assujettissement — doit beaucoup à Hegel, et ce même si Foucault rejette explicitement tout rapport à Hegel dans l'élaboration de cette théorie. Rappelons que l'« assujettissement » a deux sens : la formation du sujet (le devenir sujet), la régulation de cette formation par le pouvoir. « Assujettissement » n'est pas très loin, on le remarquera, de « servitude ».

Comment se tisse cette lecture foucaldienne de Hegel, qui est tout aussi bien une lecture hégélienne de Foucault ? À la fin de « Domination et servitude », nous l'avons vu, l'esclave se sait fini, sujet mortel. La dualité de la conscience de soi n'est plus alors figurée par deux consciences distinctes, existantes et combattantes. Elle est maintenant intériorisée et reconnue comme la structure même de toute conscience. Or intérioriser sa finitude, c'est aussi faire droit à son corps. Lorsque l'esclave intériorise sa finitude du fait de la « peur (*Angst*) » extrême qu'il a ressentie dans son combat avec le maître, il réhabilite du même coup son corps.

Mais cette réhabilitation et cette intériorisation ne sont que les préludes à une nouvelle substitution corporelle, qui a lieu dans la section suivante de la *Phénoménologie de l'esprit*, la « Conscience malheureuse ». « Le serviteur, écrit Butler, prend la place du maître en reconnaissant sa propre capacité formatrice, mais dès

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que le maître est ainsi déplacé, le serviteur devient maître pour lui-même, plus précisément maître de son propre corps ; cette forme de réflexivité marque le passage de la servitude à la conscience malheureuse. Elle implique une forme de scission de la psyché entre une domination et une servitude cette fois internes à la conscience, par où le corps est de nouveau dissimulé en tant qu'altérité, mais où cette altérité est désormais interne à la psyché elle-même. Le corps n'est plus assujetti en tant qu'instrument de travail, mais il demeure coupé de la conscience. Devenu un étranger intérieur, le corps se constitue à travers son désaveu, comme ce que la conscience doit constamment nier[49]. »

La substitution des corps — lorsqu'on considère qu'il y en a deux, comme au début de « Domination et servitude » — prend fin avec la libération de l'esclave par le travail. Mais le désaveu du corps, lui, ne cesse pas et devient la forme même de cette conscience désormais « malheureuse » d'avoir à abriter en elle le corps étranger qu'elle ne peut vraiment reconnaître comme sien.

À ce moment-là, l'intériorisation du corps désavoué produit ce désaveu lui-même comme règle éthique. Il est bien de désavouer son corps. L'injonction éthique (désavoue ton corps, ton plaisir, ta chair, ta jouis-

49. *Ibid.*, p. 78.

sance !) peut être alors considérée comme relève dialectique du premier impératif de substitution (sois mon corps !). Ce désaveu, cette oblitération du corps sont désormais propres à la conscience et ne répondent plus à un impératif extérieur. C'est pourquoi la peur crée l'injonction, pour la conscience, de s'accrocher au corps, à son propre corps, qu'elle avait délégué, ce pour le déléguer une nouvelle fois en le traitant comme un étranger. Cette forme nouvelle d'attachement à soi à travers la dénégation de soi devient une norme éthique.

On reconnaît ici l'orientation foucaldienne. L'« assujettissement », pour Foucault, suppose la répression du corps et la dénégation de cette répression, ces deux opérations produisant conjointement la norme ou l'ensemble de normes censées présider à cette répression et non en résulter. Butler considère que le concept foucaldien d'assujettissement est préfiguré dans l'analyse hégélienne de l'auto-asservissement éthique du serviteur qui achève la section « Domination et servitude ». Foucault déclare en effet qu'un « certain attachement structurel *à* l'assujettissement devient la condition de la subjectivation morale[50] ».

L'attachement à soi suppose le désaveu du corps : le sujet se sépare de son corps, mais entretient avec ce

50. *Ibid.*, p. 66.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

corps réprimé une relation essentielle, ne serait-ce que pour maintenir l'opération de répression. Sommes-nous pour autant autorisé(e)s à rapprocher sur ce point les analyses de Hegel de celles de Foucault ? Est-ce de la même répression qu'il s'agit ? De la même dénégation du corps ?

Foucault marque son désaccord avec Hegel sur un point essentiel : pour lui, le maintien de l'opération de répression, le processus même de la relève dialectique, qui à la fois supprime et conserve et se montre ainsi assez proche de la sublimation freudienne, est un processus impossible. La répression fait bien plus que supprimer/conserver, elle *produit ce qu'elle réprime*. Butler le souligne : « Pour Foucault, l'hypothèse répressive, qui semble inclure dans sa structure le modèle de la sublimation [ou de la relève dialectique], ne fonctionne pas ; précisément parce que la répression *engendre* les plaisirs et désirs qu'elle cherche justement à réguler. [...] La répression produit un champ de phénomènes corporels infiniment moralisables afin de faciliter et de rationaliser sa propre prolifération[51]. »

La prise en compte de cette prolifération est, selon Foucault, ce qui manque à l'analyse hégélienne. Ce manque est le signe d'un grave échec, un échec à penser

51. *Ibid.*, p. 99-100.

la liberté et la résistance. En effet, pour Foucault, la prolifération des régimes de régulation apparaît aussi, paradoxalement, comme le lieu de résistance à la régulation elle-même. « Cette prolifération, qui constitue le lieu d'une possible résistance à la régulation, démarque la théorie de Foucault de celle de Hegel[52]. »

Foucault pense la résistance au-dedans de l'assujettissement, cette résistance apparaissant là encore comme un certain type de détachement. Celui des plaisirs (le pluriel étant ici de première importance). Chaque modalité de l'attachement, de l'assujettissement corporel se doublerait d'une modalité de plaisir, de détachement du corps — le détachement jouissif répondant ainsi trait pour trait à l'attachement contraignant. Ce détachement coïncide avec la multiplicité irréductible des pratiques de plaisir, c'est-à-dire d'abord avec l'impossibilité d'unifier ces pratiques par une synthèse, quelle qu'elle soit, *le* sexe ou *le* corps. Le premier volume de l'*Histoire de la sexualité* l'affirme avec force, les plaisirs sont d'abord détachés de la norme de l'unité, tout comme le sourire, dans *Alice au pays des merveilles*, est détaché du chat. Grâce à cette capacité de pluralisation, les désirs, les plaisirs, les parties du corps détachés sont susceptibles de résister à la norme, d'en renverser l'autorité.

52. *Ibid.*, p. 102.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Foucault, écrit Butler, « suppose très précisément le caractère détachable des désirs lorsqu'il affirme que les incitations et les renversements sont dans une certaine mesure *imprévisibles*, qu'ils ont la capacité, essentielle à l'idée de résistance, d'*excéder* les objectifs régulateurs pour lesquels ils ont été produits[53]. » Une norme produit ainsi la prolifération, et non la restriction, de ce qu'elle interdit ou régule. Il est donc impossible de prévoir ou de déterminer d'avance comment un corps répondra aux règles qui le contrôlent. Dès lors, les réponses possibles du corps se *détachent* de ce à quoi elles répondent, à savoir les normes régulatrices. Cet écart entre injonction et réponse constitue le site de la résistance au pouvoir. Résistance qui, selon Foucault, n'apparaîtrait pas du tout dans « Domination et servitude ». L'esclave ne résiste pas au maître, c'est son travail qui résiste pour lui.

Tout en reconnaissant le désaccord entre les deux philosophes, Butler, de manière toute hégélienne, pointe néanmoins la contradiction selon elle inhérente à la version foucaldienne du détachement. Un tel détachement demeure « *attachement obstiné* (*stubborn attachment*) » à lui-même. Il devient dès lors norme à son tour. Il produit un attachement supplémentaire à la règle puisque sans

53. *Ibid.*, p. 103.

règle, pas de plaisir. « Même si Foucault critique l'hypothèse [hégélienne] et freudienne de la répression, son analyse de la production et de la prolifération du corps régulé reste redevable à cette théorisation. La logique de l'assujettissement, tant chez Hegel que chez Freud, implique en particulier que l'instrument du refoulement forme la nouvelle structure et le nouveau but du désir — dans le cas d'un assujettissement réussi tout au moins. Si le régime régulateur requiert la production des lieux qu'il doit réguler, donc une moralisation toujours plus radicale du corps, quelle est alors la place de la pulsion, du désir et de l'attachement corporel ? Le régime régulateur se contente-t-il de produire du désir ou bien est-il lui aussi produit par la culture d'un certain attachement *à* la loi de l'assujettissement[54] ? »

L'attachement — puisqu'il ne saurait y avoir de détachement hors de la loi de l'assujettissement — jouerait ainsi toujours un rôle majeur à la fois dans la subversion *et* dans la production des normes. Un « régime régulateur » semble toujours « exploite[r] cette volonté de s'attacher aveuglément à ce qui cherche à supprimer ou à nier cet attachement même[55] ». Telle serait la réponse de Hegel à Foucault !

54. *Ibid.*, p. 102.
55. *Ibid.*, p. 104.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

III. PLASTICITÉ ET HÉTÉRO-AFFECTION

Ce voyage au cœur de tant de pensées, cette écoute de tant de voix prouvent une chose : l'impossibilité du détachement absolu. Toutes les interprétations développent un attachement obstiné au détachement, elles le désirent, elles le produisent — et par là échouent peut-être à en esquisser la définition. Qu'est-ce que le détachement absolu en effet ? Quel corps lui correspond-il ? C'est ce que nous ne savons toujours pas.

C'est pourquoi, en conséquence, *il est aussi impossible de se détacher absolument de Hegel.* En effet, puisque l'on ne parvient pas à lui opposer la possibilité d'un détachement souverain, libre, somptuaire, ouvert sur le pluriel des plaisirs, sur un corps pensé lui-même comme détachable, multiple, sans unité — il semble que l'on ne puisse vraiment sortir de la dialectique. C'est pourquoi pour Butler, en fin de compte, la solution ne peut être que de compromis. Il n'y a ni attachement ni détachement définitifs, mais une série de retraits et de réattachements. Hegel nous conduirait à penser la nécessité d'une série de tentatives de détachement, toujours infructueuses, mais répétées.

Il me semble nécessaire de discuter une telle interprétation. En effet, la séparation entre conscience et corps

qui semble structurer la *Phénoménologie de l'esprit* est peut-être moins l'expression de l'attitude philosophique classique, d'inspiration platonicienne, qui consiste à dévaloriser le corps, qu'un geste déconstructeur avant l'heure, dénonçant l'*impossibilité de l'auto-affection.* Contrairement à Kant, Hegel ne conçoit pas le sujet individuel comme une unité différenciée entre ses formes empirique et transcendantale. La conscience n'est pas pour lui le lieu de la permanence de l'identité à soi, de la constance à travers le flux changeant des vécus. Elle ne coïncide pas avec l'ipséité. L'ipséité et l'auto-affection ne sont pas pour Hegel les données nécessaires de la subjectivité. D'entrée de jeu, la forme empirique et la forme transcendantale du « je » sont étrangères l'une à l'autre et le corps est en quelque sorte le lieu de cette discordance. Il n'a pas de statut puisque le « soi » de la conscience, originairement clivé, ne peut s'affecter ni se toucher lui-même. Le corps est ainsi dès le début au-dehors, le dehors même du sujet, « hors de lui-même » — structure de l'*hétéro-affection.*

C'est cette structure hétéro-affectée de la subjectivité, au sein de laquelle le « je » est constamment autre à lui-même, où le corps a en quelque sorte deux maîtres, empirique et transcendantal, sans en avoir aucun, qui se nomme chez Hegel « plasticité ». Parce que la conscience est au départ étrangère à elle-même comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à son corps, elle doit se façonner elle-même, se former en tant que conscience et en tant que corps. La plasticité désigne justement la double opération de donation et la réception de forme, double opération qui comporte aussi un risque d'explosion (plasticage) de la forme. Le corps est certes un donné de nature, mais il est aussi, et surtout, ce que l'on fait de lui, la manière dont on le sculpte, dont on le machine, dont on le travaille, avec la part indissoluble d'aliénation et de liberté que de telles entreprises supposent.

Lorsque Hegel, dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, dit du sujet qu'il est « plastique », il désigne la double capacité du sujet à se donner et à recevoir ainsi sa propre forme. L'individu forme son corps et la conscience de son corps, c'est bien là le sens de l'assujettissement. Toutefois, cette forme « conscience-corps », bien que sienne, lui apparaît au départ comme venant de l'extérieur, comme si elle était détachable, étrangère, toujours susceptible de s'incarner en un autre corps. Tout corps, comme tu le dis si justement Judith, est toujours lié aux autres corps, à tous les autres corps. C'est pourquoi la formation de soi comprend une dimension d'aliénation irréductible, elle apparaît toujours comme une œuvre étrangère, le produit d'un autre, une menace de destruction et d'explosion de l'identité qu'elle contribue pourtant et précisément à façonner. Mode, imitation, mutilation parfois, la plasticité exprime ainsi la nature contradictoire de l'hétéro-affection. Je suis autre à moi-même, ce qui me laisse en même temps toute latitude pour être qui je veux !

Il faut s'habituer à soi-même, la structure du sujet est à faire, elle n'est jamais donnée *a priori*. C'est là encore une fois ce qui explique que corps et conscience apparaissent comme fondamentalement étrangers l'un à l'autre, la conscience elle-même se scinde sous la forme de deux consciences. Le mécanisme synthétique de l'unité du sujet doit se constituer. Un sujet n'existe jamais pour Hegel en dehors de sa facture de soi, pour le meilleur et pour le pire.

Pour le meilleur et pour le pire en effet, cette facture, ce façonnement de soi sont, on l'a vu, contradictoires et ne se résolvent jamais dans l'unité bienfaisante d'un moi. En fait, pour Hegel, le « moi » — « mon corps », « ma conscience » — n'existe pas. La première personne est une fiction philosophique, une version possible, mais une version seulement, du sujet individuel.

Le motif de l'étrangeté originaire à soi de ce sujet individuel apparaît de façon frappante dans d'autres textes que la *Phénoménologie*, dans l'« Anthropologie » par exemple, qui constitue la toute première section de la *Philosophie de l'Esprit* de l'*Encyclopédie des sciences philo-*

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sophiques[56]. Dans ce texte, Hegel montre que l'origine de l'identité individuelle est une disjonction paradoxale du soi qui conduit l'âme à la folie. La folie est le premier état d'esprit du sujet. Au départ, le sujet n'est donc pas identique à soi, et l'esprit et le corps, témoins de cette disjonction, sont radicalement séparés. Cette scission est intolérable, c'est elle qui rend fou. Le « sentiment de soi » a ainsi la forme immédiate du « dérangement mental[57] ». Le corps est un « être étranger », témoin et acteur à la fois de cette absence d'unité. En témoigne la situation prénatale du corps partagé avec la mère. « Sois mon corps », n'est-ce pas la première injonction, exprimée par l'enfant avant même toute parole ? En retour, « sois mon corps » n'est-il pas la réponse de la mère une fois son enfant né, sois ma jeunesse, prolonge-moi ? L'« Anthropologie » de Hegel accorde une part inattendue au corps double de la mère et assimile cette dualité elle aussi à une forme de folie. La première folie est d'être (dans) le corps de l'autre. Ainsi, le « sois mon corps » est l'origine de la conscience de soi, qui ne surmontera jamais tout à fait cette scission. Elle essaiera de s'en détacher justement mais il lui sera difficile de sur-

56. L'« Anthropologie » est la première partie de la *Philosophie de l'Esprit* de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.
57. *Ibid.*, Voir les § 405-407, qui lient le « dérangement de l'esprit » à la relation mère-enfant et à l'origine du sentiment de soi.

monter à jamais l'aliénation qui partage l'héritage de ce détachement en un maître et un serviteur.

Cependant, à la toute fin de la *Phénoménologie de l'esprit*, un détachement suprême, présenté comme l'« absolu » lui-même, intervient. La plasticité acquiert alors son sens définitif. Le « soi » qui apparaît à la fin n'est plus attaché à la forme de la conscience, il perd la forme du « moi » ou du « je », ainsi que la dissociation qui leur est attachée. La forme du « moi » explose et se dissout. Ce détachement explosif est présenté par Hegel comme un « *Aufgeben* », un « abandon ». Cet « *Aufgeben* » n'est pas exactement une relève mais un libre dessaisissement, un libre abandon. Hegel écrit : « Les pensées deviennent fluides quand la pure pensée, cette immédiateté intérieure, se connaît comme moment, ou quand la pure certitude de soi-même fait abstraction de soi ; pour cela, elle ne doit pas s'écarter ou se mettre à part, mais elle doit abandonner (*aufgeben*) la fixité de son autoposition[58]. »

Le soi anonyme de l'esprit entre dès lors en scène, qui laisse de côté définitivement son être de lutte. Cet abandon ne donnera jamais lieu à un ré-attachement. Ni livre ni souverain, cette nouvelle forme de soi, sans intériorité, sans extériorité non plus, ne saurait être assujettie à qui que ce soit ni à quoi que ce soit. Même plus à

58. *Phénoménologie de l'esprit*, traduction citée, p. 30.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

elle-même. Verrons-nous dans ce détachement une forme d'attachement obstiné à un désir idéal, infini ? Ou verrons-nous plutôt en lui une instance impersonnelle, une indifférence silencieuse, abandonnée dans sa jouissance qui, sans effacer les limites des corps, les détache de la chaîne du mauvais infini de la substitution ? Le corps extatique du philosophe ?

Judith Butler

Le corps de Hegel est-il en forme : quelle forme ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce qui est en jeu, dans notre double exploration, est ceci : que signifie être lié à un autre ? La question semble présupposer une dyade et une relation entre les deux termes qui la composent : termes tous deux « vivants », « dotés d'une conscience », à la fois liés et non liés l'un à l'autre. Sont-ils liés au sens où ils dépendraient l'un de l'autre ? Si cet « être-lié » fait partie de leur « essence », comment repenser le statut ontologique de chacun des termes comme pouvant à la fois être et ne pas être séparés l'un de l'autre ? De plus, si la vie individuelle de chaque terme ne se réduit pas à cette structure relationnelle, comment comprendre la persistance de la vie individuelle elle-même ? Existe-t-il un attachement à la vie (à sa propre vie comme à la vie en général, y compris à la vie de l'autre) que viendrait contrer une possibilité de se détacher de cette vie, de se détacher du même coup de la persistance et de la particularité de la vie individuelle, « propre » ? Selon Catherine Malabou,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'idée de plasticité est cruciale pour comprendre la dynamique particulière de l'espace et du temps qui caractérise le savoir absolu chez Hegel. La plasticité implique un faire et un défaire des formes mais aussi une condition : n'être ce que l'on est qu'à la condition d'être façonné par des forces autres que les siennes propres — une condition qui paradoxalement fonde la possibilité de ce que l'on pourrait appeler la « formation de soi par soi ». De telles affirmations appellent bien sûr quelques questions. Premièrement, est-ce l'attachement à la vie en général qui implique un attachement à la vie propre, à « sa » vie ? Ou bien le fait d'être formé par des moyens extérieurs, d'être une forme parmi d'autres formes, implique-t-il à l'inverse d'abord un détachement à l'égard de sa vie propre en faveur d'un attachement à la vie en général ?

Deuxièmement, si la vie implique un attachement au corps propre, à « son » corps, où trouver le corps chez Hegel ? N'est-il pas précisément ce qui doit être évacué, trouvé, localisé ailleurs, pour pouvoir justement être compris comme ce qui nous est « propre » ? Enfin, le corps se trouve-t-il ou se perd-il lorsqu'il est lié, de la manière que l'on vient d'interroger, à d'autres corps vivants ?

* * *

Au début du chapitre « Domination et Servitude », dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience découvre l'existence d'une autre conscience comme quelque chose de scandaleux : comment cette conscience peut-elle se trouver là, au-dehors ? Est-il possible que ce soit « moi » là-bas ? Comment puis-je rendre compte de cette distance apparente entre ce « moi » là-bas et le « je » qui considère ce moi ?

À première vue, il semble que ce ne soit pour la conscience qu'une question de compréhension. Court répit ! Si j'en suis venu à exister « hors de moi-même », cela veut dire alors que je ne suis plus localisé et ceci m'apprend quelque chose de nouveau sur qui je suis, en particulier quant à ma relation à l'espace. Je ne suis pas un être entièrement ou exclusivement rivé, lié, puisque qui que je sois, j'ai la capacité d'apparaître autre part. Apparemment, je suis un être qui est à la fois ici et là. Je peux en quelque sorte me faire face, ce qui implique une certaine perte de moi-même (« je suis devenu autre à moi-même ») ; il en résulte également cette occurrence surprenante de mon moi, située à distance spatiale de qui je pensais être. Je ne suis donc pas aussi complètement lié dans l'espace que je le supposais et cette absence de lien qui me caractérise maintenant semble elle-même liée, en quelque sorte, à un redoublement de moi-même. Le « je » serait devenu double.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Évidemment, le problème est que cet « autre » qui me fait face est en un sens moi, en un sens « pas moi » — le redoublement de moi-même qui a lieu lors de cette rencontre initiale établit donc quelqu'« autre » qui n'est pas moi. Je me rencontre ainsi à distance spatiale de moi-même, redoublé ; je rencontre, en même temps, et à travers la même figure, le « moi », la limite de ce que je peux appeler « moi-même ». Ces deux rencontres ont lieu en même temps mais elles ne se réconcilient pas pour autant ; elles existent au contraire dans une certaine tension l'une avec l'autre, puisque cet « autre » qui a l'air d'être moi est moi sans être moi. Je dois donc vivre non seulement avec le fait que je suis devenu double mais également avec le fait que je peux me trouver à distance de moi-même et que ce que je trouve là-bas n'est en même temps pas moi.

Le soudain surgissement de l'« autre » a toujours posé problème aux commentateurs de la *Phénoménologie de l'esprit*. Pourquoi l'« autre » apparaît-il soudain et pourquoi comme une autre forme ? Rappelons qu'avant cet événement, au début du quatrième chapitre, le lecteur a suivi un développement sur la vie, le désir, la façon dont les formes viennent à l'être et disparaissent. Ce discours préalable prépare-t-il l'entrée en scène de ce qui semble être une rencontre inattendue au début du quatrième chapitre ? Si oui, en quel sens ? La « soudaineté » de cette apparition est-elle simplement arbitraire ou son

caractère inattendu possède-t-il à l'inverse une certaine signification ?

L'apparition de l'autre est un « scandale » pour une certaine manière de penser qui tient pour assurée que la certitude du « je » est fondée dans son existence déterminée et spécifique — position qui sous-entend également que le corps propre est le fondement de tout type de certitude que le « je » peut avoir de lui-même.

Dans une section précédente de la *Phénoménologie de l'esprit*, le temps, l'espace et la distance sont conçus dans leur relation avec la « force » [*Kraft*] et l'« entendement » [*Verstand*][59]. L'entendement se trouve différencié de la perception [*Wahrnehmung*][60]. Dans la perception, la connaissance de la déterminabilité d'une chose va de pair avec ses qualités distinctes et déterminées. Cette façon de lier perception et déterminabilité pourrait être comprise comme la préfiguration du sens distinct et « lié » du « je » lorsque ce dernier fait face à son redoublement[61] (*Verdopplung*) pour la première fois dans l'« autre » et en tant qu'« autre ». Bien entendu, ce qui arrive dans le domaine de la perception n'est analogue que dans une certaine mesure à ce qui arrive dans le domaine de l'entendement, de la conscience et de

59. Au chapitre « Force et entendement : Phénomène et monde suprasensible ».
60. Le chapitre qui précède « Force et entendement » est consacré à « La perception ou la chose et l'illusion ».
61. NdT : en français dans le texte.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'inconscient (*Unbewusste*) ; il existe des distinctions progressives et qualitatives entre ces domaines. Pour le moment, tenons-nous-en à l'analogie, puisque les chapitres suivants récapitulent cette structure plus qu'ils ne la nient.

Pour qu'une « chose » soit déterminée, elle doit se distinguer d'autres choses déterminées et il doit y avoir un moyen de rendre compte de cette distinction. Si une chose n'est déterminée que dans la mesure où elle n'est pas une autre chose déterminée, alors il s'ensuit que la définition de la première chose — comme de la seconde d'ailleurs — consiste pour une part en ce qu'elle n'est « pas » l'autre ; à ce stade la distinction se manifeste comme une négation déterminée. La « déterminabilité » ne caractérise pas seulement la diversité des « choses » mais aussi la façon dont elles acquièrent leur caractère séparé et de fait leur forme, en vertu des modalités bien précises selon lesquelles elles *ne* sont *pas* d'autres choses. Il s'ensuivrait donc qu'une forme est assumée et maintenue dans la mesure où elle n'en est pas une autre, mais encore faudrait-il qu'elle ne soit pas « cette » autre et ce « d'une façon spécifique ».

Quand Hegel, un peu plus tôt, parle de « la Chose », il a en vue la vanité de la suffisance à soi qui caractérise sa compréhension habituelle. La chose est indépendante, elle est définie en opposition avec les autres choses et son indépendance dépend de cette opposition substantielle[62]. Une telle conception de la chose s'avère intenable, comme la formulation précédente le suggère déjà (« son indépendance dépend de… x »), mais cette impossibilité particulière est un moment même du mouvement propre à la chose, essentiel à ce stade du développement. Hegel écrit : « la Chose est chose ou est Un étant pour soi seulement en tant qu'elle ne se trouve pas dans un rapport à d'autres ; car, dans ce rapport, on pose plutôt la connexion avec une autre chose, et la connexion avec une autre chose est la cessation de l'être-pour-soi [*der Zusammenhang mit Anderem ist das Aufhören des Fürsichseins*][63] ».

La chose cesse ensuite d'exister de façon indépendante. Que faut-il entendre précisément par là ? Cela signifie en premier lieu que sa forme déterminée, quelle qu'elle soit, cesse de l'être lorsque la chose se découvre non comme un étant rivé et lié à soi mais comme une instance en relation à d'autres étants rivés et liés à eux-mêmes. De manière générale, la notion de relation (*Zusammenhang*) semble l'emporter sur l'idée de déterminabilité, du moins provisoirement. Mais bien entendu, cette inversion ne tiendra pas non plus. Disons pour le moment que l'être en relation bouleverse la conviction selon laquelle la spécificité et l'indépendance d'une

62. *Phénoménologie de l'esprit*, § 125, traduction citée, p. 103-104.
63. *Ibid.*, p. 104.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

forme ou d'une chose dérivent de son caractère déterminé.

J'ai peut-être fait ici un emploi anticipé du concept de « forme », puisque ce qui a lieu dans cette transition fondamentale entre perception et entendement ne recourt pas encore à ce concept. Mais dès que nous faisons référence aux modalités déterminées selon lesquelles une chose est liée et fixée, nous faisons référence, à l'évidence, ne serait-ce qu'implicitement, à sa forme ; c'est du moins ce que je voudrais montrer.

Au cours du développement de la *Phénoménologie de l'esprit*, la conviction selon laquelle la chose est une vérité autosuffisante cède la place à une autre, qui considère que les « différences » sont la vérité ultime. Hegel examine les façons dont les différences sont rassemblées ou regroupées et pose la question de savoir ce qui les fait tenir ensemble. Le principe, ou la règle, selon lequel une unité est constituée et reconnue est considéré soit comme inhérent à une série déterminée, soit comme appartenant à une sphère cognitive subjective, un monde « interne » séparé de cette série. En fin de compte, la médiation entre le principe qui unifie la série de la réalité externe et le principe qui unifie la série de la réalité interne cède la place à un « monde "renversé"[64] »,

64. *Ibid.*, « Force et entendement », p. 130.

qui pose un nouveau problème : qu'est-ce qui maintenant va servir de médiation entre ces deux mondes ?

Sans énumérer toutes les transitions importantes qui donnent naissance à cette médiation, il faut insister sur le fait que ce qui est en jeu ici n'est rien de moins que la relation entre ce qui apparaît en effet sous la forme de deux mondes : le sensible et le suprasensible. Ce qui les différencie s'avère être, selon les termes de Hegel, une « différence intérieure ou immanente ; comme l'acte de se repousser soi-même hors de soi-même de l'Homonyme en tant qu'Homonyme, et l'être-égal de l'inégal en tant qu'inégal [*Gleichsein des Ungleichen als Ungleichen rein darzustellen und aufzusetzen*][65] ». Cette interprétation de la différence n'est pas exactement une formulation statique, puisque les deux mondes se régénèrent constamment à travers leur scission et leur corrélation. Penser cette « différence » entre les deux mondes, c'est être transformé par cette pensée elle-même, puisque la pensée doit maintenant participer à son tour du sensible et du suprasensible.

Comment caractériser cette pensée qui en vient à se comprendre elle-même selon une telle partition ? C'est à ce point précis, lorsque la figure d'une pensée divisée devient précisément pensable, que Hegel introduit la notion de conscience de soi. En d'autres termes, une

65. *Ibid.*, p. 135.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

telle pensée fait non seulement apparaître la différence entre les deux mondes comme différence entre deux objets, elle réengendre perpétuellement aussi cette différence, la soutient dynamiquement — et ce processus se révèle infini. En même temps, du fait de ce processus précis, cette « appréhension » modifie la conscience, lui donne une nouvelle forme ou plus exactement lui donne une « forme » (*Gestalt*) d'apparaître. Paradoxalement, l'infinité prend forme, une forme nouvelle, déterminée.

C'est à ce point que la notion de « forme » devient importante pour l'exposé de Hegel. Il écrit : « la conscience, quand elle possède *immédiatement* ce concept [d'infinité], surgit à nouveau comme forme propre, ou comme *une nouvelle figure de la conscience* [je souligne] qui ne reconnaît pas son essence dans ce qui la précède mais la considère comme étant quelque chose de tout autre[66] ». Examinons alors comment « la conscience entre en scène comme forme ». Quelle est cette scène ? La conscience semble entrer en scène au moment même où elle prend forme ou se forme autrement. Elle n'entre pas en scène pour *ensuite* prendre une nouvelle forme ; son entrée est plutôt l'acte même par lequel elle prend une nouvelle forme. En d'autres termes, entrer en scène,

66. *Ibid.*, § 164, p. 139.

laquelle doit être une nouvelle scène (après tout, la conscience vient *tout juste* d'entrer quelque part), consiste aussi à prendre une nouvelle forme. La scène et la forme apparaissent donc en même temps. Entrer en scène, c'est prendre une forme, et prendre une forme, c'est effectivement entrer en scène.

Mais si ce sont l'infinité ou la conscience de soi elles-mêmes qui prennent forme, nous comprenons alors que la « forme » elle-même n'est pas une notion simple : elle ne peut pas être identifiée à une forme liée et statique. La forme vient à l'être (elle est à la fois le processus et le résultat final de la formation), et cesse d'exister (se dissolvant, elle perd sa forme). De plus, comme le remarque Hegel, la forme est « scindée », « divisée à l'intérieur d'elle-même[67] » — façon de décrire la forme qui met en question son apparence stable, spatiale. La forme apparaît « comme quelque chose de déterminé, quelque chose pour un autre[68] », elle n'est pas simplement subsistante par soi, mais elle est définie en relation avec une série infinie d'autres formes. L'idée qu'une relation et un processus de différenciation définissent ce qu'« est » la forme remet en question une notion de forme strictement spatiale et statique. Un processus temporel ainsi qu'un ensemble de relations semblent être à l'œuvre dans la « forme », si bien qu'il faut penser les

67. *Ibid.*, « La vérité de la certitude de soi-même », § 170, p. 149 *sq.*
68. *Ibid.*, p. 149.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

interstices entre les formes comme partie intégrante de ce qui définit la forme elle-même. Hegel comprend que ceci remet en question la forme dans son acception commune, une approche qui tend à considérer la forme comme subsistant par soi ou existante.

Nous ne comprenons la forme comme subsistant « pour elle-même » que si nous tenons l'existence déterminée pour la définition de ce qu'est une forme. Cependant, « une infinité de différences » demeure, dans et par laquelle cette forme existante prend forme. Cette infinité est donc au centre de ce qu'est la forme ; elle ne constitue pas seulement un arrière-fond nécessaire pour chaque forme existante, mais une essence qui n'est pas entièrement réductible à cette existence. Ce temps ouvert et illimité semble définir la forme tout autant que l'existence spatiale. Tout comme la forme ne peut se réduire à son existence particulière, elle ne peut se réduire à l'infinité à laquelle elle appartient. La forme oscille donc entre l'existence particulière et l'infinité, et cette indécision devient sa caractéristique et son action principales.

Sommes-nous en droit de supposer qu'en faisant référence à la forme, Hegel fait également référence au corps ? Le corps a une forme et pourrait être un des modèles fondamentaux dont nous disposons pour penser la forme en général. Mais avant de pouvoir faire le lien entre les deux, nous devons en passer par l'examen

de quelques transitions supplémentaires dans le texte : la relation de la forme à la vie, au désir et ensuite aux deux consciences de soi apparaissantes dont le désir conduit à la lutte à mort — chose impossible sans corps capable de combattre et de mourir. Pourtant, Hegel parlera plus loin des deux consciences de soi qui se rencontrent comme de « formes indépendantes ».

Il est significatif que cette discussion autour de la contradiction apparente qui définit et motive la « forme » mène Hegel à discuter de la « vie ». Ainsi, pourrions-nous dire, la scène est dressée pour qu'un ensemble de « formes » apparaissent sur la scène de la vie, une scène qui dans la prochaine section (« Indépendance et dépendance de la conscience de soi. Domination et servitude ») sera caractérisée par la mort tout autant que par la vie — la mort comme partie intégrante de la vie. La « forme » semble parfois « se conserver », d'autres fois être « dissoute » ; elle se conserve dans « une existence déterminée », mais elle se dissout dans ce que Hegel appelle une « substance universelle » ou un « milieu ». Pour se conserver, elle doit se séparer de cette substance universelle dont elle fait partie[69]. Ce processus de « séparation », de « particularisation » (*die Absonderung*), qui semble assurer une existence déterminée face à la dissolution, est assimilé à

69. *Ibid.*, § 171.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un moment donné avec la « consommation » (*das Aufzehren*). Une sorte d'analyse grammaticale ou de « tri » des formes a lieu, tranquillement ou calmement (*ruhig*), qui caractérise le processus dynamique d'apparition simultanée de ces formes.

Comme dans d'autres transitions de la *Phénoménologie*, un nouveau terme est introduit ou plutôt « entre en scène » au moment où une nouvelle étape conceptuelle est franchie. Un nouveau mot, la « vie », décrit cette dynamique où tout se conserve et se dissout, cette dynamique de formes qui ne se suffisent pas entièrement à elles-mêmes mais sont liées les unes aux autres[70]. Il est intéressant de constater qu'il s'agit d'un milieu calme, distinct en ce sens de l'« *Unruhigkeit* », de l'agitation qui caractérise la trajectoire dramatique du sujet désirant (voir la préface à la *Phénoménologie*). Nous sommes face à un concept de vie, et même de vivant (*das Lebendige*), conçu comme un milieu. Cette vie est un calme mouvement de formes. Qu'est-ce à dire ? Il ne s'agit pas de n'importe quel mouvement mais de celui qui donne et dissout la forme et ne caractérise pas seulement cette forme-ci ou cette forme-là mais toutes les formes. Les vies déterminées viennent à l'être et disparaissent mais la « vie » semble être le nom du mouvement infini qui

70. *Ibid.*

confère la forme et la dissout en général. Aucune vie déterminée n'épuise la Vie, et l'on ne peut saisir la Vie à travers telle ou telle vie déterminée. La Vie elle-même se caractérise comme le processus par lequel la forme est conférée ou constituée (*Gestaltung*) et relevée (*das Aufheben*). Il est évident que ce processus n'est pas linéaire, qu'il s'agit d'un cercle ou d'un circuit : « C'est ce circuit dans sa totalité qui constitue la Vie[71]. »

Bien qu'infinie, la « Vie » n'en demeure pas moins un processus calme. L'agitation n'apparaît qu'après l'entrée en scène de ce quelque chose nommé « conscience ». La conscience est d'abord nommée « genre » dans la traduction Miller [comme dans celle d'Hyppolite[72]], mais devrait plutôt être appelée « espèce » (*Gattung*), préfigurant ainsi ce qui deviendra pour Feuerbach et Marx « l'être générique » (*Gattungswesen*). En tant qu'espèce, il semblerait que la vie soit liée à d'autres, et que cette vie partagée ou commune se spécifie comme vie qui appartient à la conscience de soi. Ce terme est introduit pour décrire la scène dans laquelle le « je » se considère lui-même comme universalité simple. Il y a la vie en général, mais ensuite la vie se différencie selon les espèces, incluant celle à laquelle le « je » appartient. Nous ne savons pas ce qui circonscrit précisément cette espèce,

71. *Ibid.*, p. 151.
72. J. Hyppolite emploie lui aussi le mot « genre » (voir « le genre simple », p. 152).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mais il devient clair dans le paragraphe 174 que l'idée d'une vie simple — et d'un milieu que l'on suppose « calme » — est perturbée par l'existence d'une « vie indépendante ». Bien entendu, la notion de « vie indépendante » était déjà présupposée par l'idée même d'espèce, puisqu'une espèce est une façon de réunir ou de rassembler un ensemble de vies indépendantes. Toutefois, si la vie est comprise comme l'élément universel qui réunit ou rassemble, il demeure difficile de comprendre comment elle peut désigner aussi chacune des vies indépendantes que son terme générique précisément rassemble. Nous pourrions dire que l'idée d'espèce sous-entend logiquement l'existence d'un groupe aux différenciations internes, mais Hegel peut tout aussi bien suggérer que l'idée d'espèce est liée à la reproduction. Il est donc bien difficile de savoir ce qui justifie l'arrivée de cette « autre » vie sur la scène. Quoi qu'il en soit, une vie indépendante entre effectivement en scène, et ceci a lieu avant le début du chapitre « Domination et servitude ».

Le « je », donné ici à titre d'exemple de l'universalité, est « simple » et même « calme », mais l'agitation semble bien intervenir quand la conscience cherche à être *certaine* d'elle-même, certaine de sa vérité. Comme exemple d'universalité, le « je » n'est qu'une forme parmi d'autres qui vient à l'être et disparaît. Mais cette forme est justement perturbée par sa substituabilité d'une part, sa finitude

d'autre part. L'idée de l'espèce suggère certainement la substituabilité : le « je » est une forme parmi d'autres, sujette à un processus d'entrée dans l'existence et de disparition. L'espèce se définit par la différenciation, mais l'idée d'espèce se dissoudrait elle-même si cette différenciation ne connaissait pas de limites. Ceci présuppose au moins deux dimensions de la vie corporelle : premièrement, que nous soyons un corps parmi d'autres ; deuxièmement, que ce corps implique un processus de formation et de dissolution. L'espèce survit à l'existence individuelle, même si elle requiert les existences individuelles pour se reproduire. Que renferme donc l'idée de « certitude » pour rendre la condition d'être substituable et éphémère si inquiétante ? Pourquoi ne pas rester simplement calme et satisfait de ce *Kreislauf* (circuit) qu'est la vie[73] ?

Pour être certaine d'elle-même en tant que singulière et déterminée, la conscience (*Bewußtsein*), déjà consciente d'être redoublée, doit surmonter ou dépasser l'autre et regagner sa certitude de soi. Si elle ne peut atteindre de nouveau la certitude de soi sur cette base, elle doit la trouver à partir d'un autre fondement. Une fois cette action entreprise, un autre terme, la « conscience *de*

73. De la même manière, nous pourrions nous demander si ce *Kreislauf* ne prépare pas l'entrée en scène des « bacchanales » décrites dans la préface de la *Phénoménologie* (p. 40) : « Le vrai est ainsi le délire bachique dont il n'y a aucun membre qui ne soit ivre ; et puisque ce délire résout en lui immédiatement chaque moment qui tend à se séparer du tout — ce délire est aussi bien le repos translucide et simple. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soi (*Selbtsbewußtsein*) » entre en scène et son effort pour surmonter l'autre est caractérisé comme « désir (*Begierde*) ». La duplication apparaît toutefois insurmontable dans cette scène. Si le processus de surmontement (le désir) est essentiel à la conscience de soi, il semble qu'il requière en même temps la survie et la persistance de l'autre conscience de soi (il s'avérera en fait qu'il faut, encore et encore, indéfiniment, vaincre cette vie indépendante). Surmonter la vie indépendante de l'autre revient à surmonter aussi sa propre vie indépendante — du moins potentiellement. Le « je » est redoublé et, en tant que tel, il est désormais rivé à une scène de désir et de peur : il a besoin de l'autre mais il a également besoin de son anéantissement.

Au début de « Domination et servitude », cette forme vivante et indépendante qui appartient à une autre existence s'avère être un problème, un défi inquiétant, car comment le « je » peut-il être certain de lui-même s'il est redoublé ? Le problème n'est pas seulement qu'une autre vie indépendante existe là-bas sans aucun doute possible et qu'elle ne soit en aucun cas moi. Le problème, l'infraction, le scandale seraient plutôt que cette vie indépendante là-bas est à la fois moi et pas moi. La logique de non-contradiction ne fonctionne pas dès lors que le « je » cherche à se connaître et à s'affirmer avec une certitude sans équivoque. Apparemment ce redou-

blement ne peut être surmonté et le « je » censé connaître sa vérité avec certitude devra la reconnaître dans son propre redoublement. Cette situation ne pose-t-elle pas un problème qui ne relève pas simplement du désir — le terme (*Begierde*) conserve un sens d'animalité — mais plus généralement de la vie incarnée, incorporée ?

En quel sens le « je » est-il redoublé ? Premièrement, il semblerait qu'il y ait une autre forme là-bas, subsistante par soi, qui serait également un « je » et appartiendrait donc à la même espèce que moi, co-instituant ainsi avec moi une forme de vie universelle. Deuxièmement, il semblerait que même si ce « je » *est* une forme déterminée qui prend cette forme pour le fondement de sa vie, celle-ci appartient à une vie qui n'est pas « telle » ou « telle », mais le processus même de la venue à l'être et de la dissolution de la forme. Ainsi, parler de « ma vie » renvoie déjà à une forme propre et persistante, et la déterminabilité joue ici son rôle. Mais « la » vie renvoie aussi à la non-persistance, au temps où cette forme n'existait pas encore, aux altérations qui ont formé la trajectoire de son existence, ainsi qu'au temps où cette vie n'existera plus. Pas même le « cette » de « cette vie » ne m'appartient. Que cette forme se détache nettement là-bas, décrivant et opposant un « je » similaire, lie le sens de ma suppression à ma substituabilité. Comment comprendre la corrélation entre finitude et substituabilité ? Il ne s'agit pas seulement de dire qu'il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

existe un temps avant et après mon existence ni que ce temps fait partie de la vie comprise comme processus de différenciation. D'autres existent aussi qui précèdent et excèdent ce « je », qui survivent à cette vie ou l'emportent là où ce « je » ne l'a pas emporté. Et dans cette vie, il existe aussi toutes ces vies indépendantes qui ne sont pas identiques à la mienne, qui défient ce « je » de trouver sa vérité dans sa relation de désir (et aussi de peur, de meurtre) vis-à-vis des autres. Le « je » est lié aux autres mais, en tant que forme, il en est aussi délié.

Au fil de ces étapes, Hegel a établi la socialité constitutive de la conscience de soi. Les premiers paragraphes de la section « Domination et servitude » expliquent comment elle fonctionne à un niveau abstrait. Toutefois, Hegel demande comment « ce pur concept de la reconnaissance, du doublement de la conscience de soi dans son unité [...] se manifeste pour la conscience de soi elle-même[74] ». Et ce n'est que dans ce développement plus strictement phénoménologique que nous apprenons que, « surgissant ainsi immédiatement[75] », les deux individus en présence « sont l'un pour l'autre à la manière des objets quelconques, ils sont des figures indépendantes[76] ». Ces formes sont vivantes et la vie, en

74. *Ibid.*, p. 157.
75. *Ibid.*, p. 158.
76. *Ibid.*

conséquence, est comprise comme quelque chose qui appartient à telle ou telle chose vivante. La vie comme milieu — le processus qui donne et dissout la forme — n'a pas encore été perçue, puisque la conscience de soi comprend la vie comme *cette* vie-*ci* ou *cette* vie-*là*. En d'autres termes, la forme définit et contient la vie ; détruire la forme reviendrait à nier la duplication de la forme et ainsi à éradiquer le scandale de la substituabilité elle-même. Mais, comme nous le savons, cette conscience vivante ne peut faire retour vers son absolue singularité qu'à condition de risquer sa vie. Et pourtant, une fois morte, cette conscience vivante ne peut plus atteindre la certitude de soi recherchée.

Mais ceci pose une question plus large : comment atteindre la certitude en partant de la substituabilité ? Qui est ce « je » qui en un sens est substituable et qui en un autre sens a une vie tout à fait singulière ? Si ce « je » est censé se rendre compte qu'il est substituable, il ne peut le faire qu'en vivant *cette* vie, la sienne. Autrement dit, sa singularité permet seule la compréhension de sa substituabilité. L'idée même de substitution la présuppose (un terme est remplacé par un autre). C'est en ce sens que la condition persistante, logique et existentielle de la substituabilité n'est autre que le non-substituable. L'un ne peut chercher à affirmer sa singularité qu'en se substituant à l'autre. Il peut essayer d'établir sa singularité en détruisant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cet autre et en prenant sa place (en prenant toutes les places existantes en fait). Mais il en existe peut-être d'autres qui chercheront sans doute à le détruire dans le même but. Dès lors comment survivre dans un tel monde sans admettre une socialité interdépendante ? Tout comme le « je » est menacé par la négation — ou menace l'autre de négation — il est clair que la vie de l'un dépend de la vie de l'autre. Cette interdépendance devient une nouvelle façon de concevoir la vie comme socialité. On ne peut réduire la socialité à l'existence de tel ou tel groupe, elle est la trajectoire temporelle ouverte de l'interdépendance, du désir, de la lutte, de la peur et des dispositions meurtrières (en ce sens Hegel préfigure clairement le travail psychanalytique de Melanie Klein).

Bien entendu, il faudrait encore expliquer comment la découverte de la finitude suit celle de la substituabilité. Il semble que la médiation entre les deux, médiation absente dans le texte, soit le corps lui-même. Nous pourrions tout simplement en conclure que l'autre conscience de soi devient le lieu où le « je » rencontre sa finitude. Non seulement je peux être échangé et l'autre peut se substituer à moi, mais en outre, c'est ici que je rencontre ma mort, au lieu même de la substituabilité. Pourtant je ne peux mourir que si le « je » est animal, fait partie d'une nature *organique*. C'est là une présupposition qui parcourt tout le texte mais qui est rarement

formulée par Hegel. Cette ellipse fonctionne comme une sorte de désaveu lisible et constant, puisque le corps est présupposé partout et n'est nommé nulle part. Le texte nous enjoint de supposer ce corps, de comprendre qu'il opère comme condition nécessaire de tout argument concernant la forme, la vie, le désir et la mort. Mais s'il est condamné à n'être connu qu'à rester indicible, qu'apprenons-nous sur lui et sur la façon dont il doit se comporter dans ce processus ?

Il serait tout à fait juste de dire que le corps n'apparaît pas dans le texte de Hegel ou qu'il en est simplement absent. Cependant, soutenir une telle idée ne suffit pas à expliquer comment cette « non-apparition » se fait connaître précisément elle-même dans le registre de l'apparaître. Après tout, si les développements sur la vie, la forme, le désir et le plaisir présupposent tous le corps, celui-ci est alors constamment supposé même s'il n'est pas ouvertement thématisé.

Nous pouvons déjà tirer certaines conclusions des analyses précédentes : le « je » est une forme liée mais qui se découvre redoublée et la substituabilité empêche alors la singularité de « son » corps d'être le trait caractéristique de ce « je ». Deux affirmations semblent être vraies, et ce de manière paradoxale : ce corps-ci constitue ma vie ; mais ce corps-là est également moi. Cela signifie que je suis en même temps ici et là, et que, quelle que soit la certitude

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que j'acquiers quant à la vérité de ce « je », elle devra composer avec cette indécision spatiale qui est sa condition nécessaire. Si « je » suis simplement compris comme ce corps-ci alors cette autre forme n'est pas moi. Mais il s'avère que ma forme ne gagne sa forme qu'en se différenciant de cette autre forme. Je suis donc lié à cet autre. *Pour qu'un corps soit un corps, il doit être lié à un autre corps.* Cet être lié peut être compris comme un « attachement », mais il serait faux de le comprendre comme « mon » attachement. Ce n'est pas que « je » sois attaché ou m'attache à un autre corps, mais que sans un tel attachement il n'y a ni « je » ni « tu ». Les deux consciences de soi qui se préparent au combat cherchent à montrer qu'elles « ne sont pas attachées à la vie ».

Quand elles comprennent la nécessité de vivre, elles comprennent la nécessité de vivre ensemble ; la substituabilité essentielle à la socialité devient essentielle à la survie individuelle. Tous les corps doivent donc être liés avant même de pouvoir apparaître comme des corps : aucune forme singulière n'existe en dehors de cette relation différenciée à d'autres formes. Et tout comme il a été démontré que, logiquement et phénoménologiquement, la substituabilité nécessite la survie de la vie singulière, comprise comme non substituable, cette singularité à l'inverse ne peut survivre sans cette substituabilité.

Quel rapport avec notre effort pour retrouver le corps chez Hegel ? Et quelle est sa relation spécifique au désir comme moyen par lequel un corps se trouve lié à un autre ? La rencontre entre les deux consciences de soi est une rencontre muette. Personne ne s'adresse à l'autre. Toutefois, une forme de dialogue implicite n'a-t-elle pas lieu dans la lutte pour la vie et la mort, puis, plus tard, dans la relation de domination et de servitude ? N'est-il pas possible, ou même nécessaire, de jouer au ventriloque et de donner voix à l'adresse directe qui a implicitement lieu dans cette rencontre ? « Toi, tu as l'air de vivre, mais puisque c'est moi qui vis, alors la vie ne peut pas avoir lieu là-bas, hors de moi, sans que tu m'aies ôté la vie ! » Ensuite : « Toi, tu dois vivre, puisque je ne veux pas que tu menaces ma vie, et que je réalise maintenant qu'en menaçant ta vie, je mets également ma vie en danger. Cela semble être vrai puisque nous nous reflétons l'un dans l'autre, nous nous dupliquons, à un certain niveau, mais quelque part cette vérité m'est toujours insupportable, car que devient ma singularité ? » Décidant que la domination est un moyen de résoudre le problème (a) du besoin de vivre en tant que cette vie singulière, (b) de l'acceptation de la substituabilité comme condition constitutive de la socialité, le maître apparaît comme la figure qui cherchera à contrôler le corps de l'autre à travers une instrumentalisation spécifique de la substituabilité. « Sois mon corps, toi. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Introduire un dialogue au sein de cette scène phénoménologique est intéressant à plus d'un titre puisque cette scène figure tout d'abord un « je » qui délègue son corps à un autre, mais aussi à une forme de désir qui provoque cette délégation. Le corps ne peut être délégué que s'il appartient d'abord à celui qui le délègue. Et pourtant le corps est toujours déjà délégué, compris comme une forme parmi d'autres, hors de lui-même, lié à d'autres corps. Bien entendu, chez Hegel, le « corps » n'apparaît pas comme tel, ce qui pourrait vouloir dire que Hegel, du moins dans ce contexte, cherche à élaborer une conception du désir, de la vie, de la forme, sans recourir explicitement au corps. Nous pouvons le lire comme une suppression, une somatophobie structurelle, mais il serait peut-être plus productif de voir comment le corps laisse toujours sa trace, même quand il opère sans être explicitement nommé. Peut-être y a-t-il quelque chose dans le corps qui ne peut pas être nommé comme tel, ou qui est toujours conceptualisé par Hegel exclusivement par les mots de « forme déterminée », demeurant ainsi méconnu quand cette forme devient « le corps ». Après tout, nous avons déjà vu comment la vérité de la forme ne dérive pas pour Hegel de sa spécificité ; la forme est autant définie par l'infinité que par l'espace ; la vie donne et dissout la forme et celle-ci fait donc partie de ce processus plus large, en réalité infini.

La substituabilité semble donc n'être qu'un nouveau moyen de concevoir la forme et le désir en termes temporels ouverts à l'infinité. Pour autant le caractère spatial ou déterminé de la forme n'est pas transcendé par la trajectoire informe de l'infinité ; il s'agit plutôt de montrer que la forme ne peut pas être pensée en dehors de sa temporalité constitutive et que cette temporalité à la fois conditionne et excède son existence déterminée.

Une question surgit à ce point de l'analyse : le redoublement du corps est-il infini ? La scène est dyadique mais fait-elle en réalité partie d'une série illimitée de substitutions ? Une seconde question apparaît : comment comprendre ce « doublement » au niveau du corps ? Si « tu » es mon corps pour moi, alors tu es mon corps à ma place et je suis ainsi débarrassé de l'obligation d'être un corps. Tu le prends en charge et le vis pour moi, et je suis capable de rester en relation avec ce « mon-corps-comme-un autre ». Ce qui tend à dire que le corps n'est pas exactement re-doublé mais qu'il est évacué, prêté et vécu autre part. C'est un sens différent de l'être « *hors de soi* »[77] ou de l'« *außer sich gekommen* ».

Dans la section « Domination et servitude », c'est le corps ouvrier qui est autre part, « là-bas », qui est un corps pour le maître. Mais le maître continue de consommer ; en

77. NdT : En français dans le texte.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ce sens il reste un corps, en relation avec ce que lui fournit son corps extériorisé. Le corps du maître n'est donc jamais complètement évacué. Aucun corps vivant ne l'est jamais : le processus même d'évacuation, de délégation ou de prêt du corps est inévitablement partiel et, de ce fait aussi, partiellement impossible.

Comment penser l'« impossibilité partielle » de cette substitution ? Si l'acte de « prêter » fait lui-même partie de la trajectoire du désir, alors dans quelle mesure le désir repose-t-il sur cette évacuation toujours partielle du corps, dans et en tant qu'un autre corps ? La logique du redoublement fait partie de la trajectoire du désir, compris comme double désir de vaincre et de conserver l'autre. En tant que négation qui doit se répéter, qui ne peut complètement évacuer ce sur quoi elle s'appuie, le désir est toujours une victoire partielle — non seulement sur le corps de l'autre mais sur son propre corps. Si le désir est toujours désir de vaincre une existence corporelle, il est tout autant motivé par la nécessité de la conserver. Les modalités du meurtre simulé, les vains efforts en vue d'une instrumentalisation complète, les tentatives constantes d'évacuation des corps que nous avons et que nous sommes — tout ceci nous renvoie à la contrainte d'être lié (*the bind of being bound*). Être redoublé n'est donc ni une défaite ni une victoire totales mais la répétition, sans fin et sans issue, de l'évacuation du corps au sein même de sa persistance.

Catherine Malabou

MAIS QU'EST-CE QUE FORMER LE CORPS ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Judith, j'aimerais revenir sur une des phrases de ton beau texte. Cette phrase, qui est en réalité une question, me semble être la pierre de touche de ton analyse. Tu demandes : « Sommes-nous en droit de supposer qu'en faisant référence à la forme Hegel fait également référence au corps ? » Il me semble que cette question ne porte pas en réalité sur ce que tu dis qu'elle porte, c'est-à-dire sur la possibilité d'identifier forme et corps chez Hegel. Cette possibilité ne fait aucun doute. Je pense plutôt que ce que tu interroges est ceci, qui est très différent : *qu'est-ce que former le corps ?*

Les corps qui comptent sont pour Hegel des corps qui prennent forme, qui entrent en scène et, comme tu le dis si justement, « entrer en scène, c'est prendre forme ». L'identité forme/corps, encore une fois, ne pose pas problème. Tu as raison de dire qu'il n'est pas juste de déclarer que le corps est absent de la philosophie de Hegel et de la *Phénoménologie de l'esprit* en particulier. Il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

y a bien sûr la longue analyse du christianisme dans la « Conscience malheureuse », consacrée au sacrifice et à l'extrême souffrance du fils, et l'on trouve également tout un passage explicitement consacré au corps dans la « Raison observante » (plus précisément intitulé : « Observation du rapport de la conscience de soi et de son actualité immédiate. Physiognomonie et phrénologie »).

Dans cette section, nous voyons clairement que le corps est une forme, à la fois héritée et façonnée, un donné de nature et le résultat d'un travail — une forme « formée ». L'activité de l'individu en tant qu'il façonne son corps, lui donne une forme (le « fait », dit Hegel), inclut à la fois le travail et le langage. Peu à peu, le corps devient l'expression de l'individu, qu'il a lui-même produite. Le corps se transforme, grâce au travail et au langage, en un signe, le signe de sa propre plasticité. Il est ce qu'il s'est fait. Une œuvre[78].

Il faudrait beaucoup de temps pour rendre compte de tout le mouvement de cette section, consacrée aux organes et à leur expression, à la chair et à ses signes, à la naturalité première et la culture seconde du corps, par où il se façonne et se transforme en corps propre. Je me contenterai ici d'insister sur la relation plastique qui

78. Voir la problématique de l'œuvre à la fin de la section consacrée à la physiognomonie et à la phrénologie.

attache précisément l'individu à son corps, relation entre l'être empirique, naturel, donné, du corps et son être spirituellement façonné ou sculpté.

Encore une fois, l'identité du corps et de la forme est parfaitement reconnue par Hegel.

La vraie question, je l'ai dit, est : qu'est-ce que former le corps ? Qu'est-ce qui est exactement formé par cette activité ? Comment, et pour quel résultat ? Quelle est la nature de l'attachement plastique du sujet à son propre corps et comment comprendre à l'inverse le désir de détachement ?

Ces questions nous renvoient directement, et de nouveau, au rapport entre Hegel et Foucault. Pour commencer, je voudrais reformuler ta question, Judith, en ces termes, qui sont les miens (nouvel exercice de ventriloque !) : « Pouvons-nous supposer qu'en parlant de forme et de corps (du corps considéré comme une forme), Hegel met au jour la préfiguration conceptuelle du "soi" tel que Foucault le définit ? » Plus exactement : « Pouvons-nous supposer que, sous le nom de plasticité, Hegel décrit à l'avance ce que Foucault présentera comme *stylisation* ou *transformation de soi* ? » La conception foucaldienne de la stylisation de soi, développée dans *L'Herméneutique du sujet* en particulier, diffère-t-elle vraiment de la conception hégélienne de la plasticité du corps[79] ?

79. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Même si Foucault rejette clairement la dialectique, ne peut-on considérer que ses définitions de la transformation de soi sont très proches de la problématique hégélienne de la culture et de la formation ? Lire Hegel en insistant sur les notions de façonnement, de forme, sur la prise ou la dissolution de forme, en accordant à la plasticité un privilège ontologique (la reconnaissance de la primauté du façonnement sur l'être), n'est-ce pas être prêt à considérer que la culture de soi, telle que la définit Foucault, est déjà comprise, dans tous ses aspects, dans et par la *Phénoménologie de l'esprit*, qu'elle est le procès même d'une Phénoménologie de l'esprit ? J'ai toujours été frappée, en effet, en lisant *L'Herméneutique du sujet* précisément, de voir à quel point Foucault était, sans le dire, proche de Hegel dans sa description du « souci de soi », ensemble de pratiques « par lesquelles on se transforme et on se transfigure[80] ».

Le corps et l'âme deviennent, dans les pratiques de soi, des instruments dont on peut jouer à l'envi. Les exercices consistent à les façonner comme des matériaux ductiles. Foucault postule « qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à l'accès à la vérité[81] ». Ne

80. *Ibid.*, p. 13.
81. *Ibid.*, p. 17.

sommes-nous pas ici très près de la déclaration de la *Phénoménologie de l'esprit* selon laquelle le sujet n'est pas « une instance fixe et passive », qui accueille du dehors ses accidents, mais bien une force plastique, qui se prend à bras le corps en quelque sorte et se donne la forme qu'il reçoit ? Je ne peux m'empêcher d'être sensible aux tonalités incontestablement hégéliennes des analyses de Foucault. D'ailleurs, dans *L'Herméneutiques du sujet*, Foucault ne désavoue pas cette étrange filiation, qui place, au cœur de la genèse de la subjectivité, le rapport entre vérité et formation de la forme[82].

Il me semble, Judith, que lorsque tu discutes avec Foucault de la résistance, du détachement et du ré-attachement, tu ne précises peut-être pas suffisamment la différence entre les conceptions hégélienne et foucaldienne de la formation de soi et du façonnement du corps. Même si Foucault refuse de voir en « Domination et servitude » l'archétype de tout assujettissement, il me semble que nous pouvons, en forçant un peu le trait, considérer *a posteriori* ce moment de la *Phénoménologie* comme un chapitre de l'*Histoire de la sexualité*, ou une préface au texte *Qu'est-ce que la critique ?*[83]. Dans ce texte, Foucault montre que le sujet est constitué et

82. *Ibid.*, voir la référence à Hegel, p. 29.
83. M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ?, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 84, n° 2, 1990, p. 35-63.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

formé par une série de normes régulatrices qu'il interprète à sa manière et qu'il forme ainsi en retour. L'« asservissement » et la « pratique de la liberté » sont, encore une fois, engagés tous deux dans l'« assujettissement ». Or tu défends l'idée que l'on peut être asservi par la pratique de la liberté elle-même et tu réintroduis donc ici les points de vue hégélien (aliénation) et freudien (sublimation) dans la considération foucaldienne du « soi ». Mais tu laisses de côté la question de la « plasticité » de ce soi.

Je partage ta compréhension de la forme. Je suis parfaitement d'accord pour dire que : 1) la « forme » elle-même n'est pas quelque chose de simple, qui pourrait être identifié à une instance fixe et immobile. Les formes viennent à l'être (elles « surgissent », dit Hegel), et le quittent (leur être explose) ; 2) la « forme » est donc prise dans le double mouvement de sa conservation et de sa perte ; 3) « le corps implique lui-même un procès de formation et de dissolution ». Je l'ai rappelé, la plasticité désigne exactement ce double mouvement. Simplement, dans ton analyse, on ne voit pas exactement quelle différence sépare la compréhension hégélienne de la plasticité de la conception foucaldienne de la formation ou stylisation de soi. Est-ce ou non la même chose, et Foucault aurait-il accepté de parler du corps en termes de plasticité ?

Il y a cependant bien des divergences entre les deux penseurs. Il faut rappeler que, pour Foucault, la « critique » est un instrument de liberté par rapport à la maîtrise. En ce sens, la « critique est liée à la vertu ». Le sujet, en s'autocritiquant, se libère de ses préjugés et de ses tendances au contrôle. Il semble donc que le sujet foucaldien, du fait de sa dimension critique, puisse toujours être conscient du type de transformation dans lequel il est pris. Même s'il n'est pas capable de diriger cette transformation, il peut tout de même en avoir une idée, s'y impliquer volontairement et en faire un procès vertueux, procès du « souci de soi ». Le « soi » foucaldien semble ainsi être constamment « auto-affecté » par sa propre forme, même s'il ne connaît pas sa forme à venir. Le soi s'affecte lui-même en se formant. C'est là la base des exercices de sagesse. Dans tous les cas, le soi ne se perd pas, il est lié à lui-même, attaché en effet, ne serait-ce que par le rapport critique qu'il entretient avec soi. Répétition, exercices, pratique, modelage de soi rassemblent pour finir la subjectivité sur elle-même. Le moment plastique de la dissolution et de l'explosion n'apparaît pas, y compris me semble-t-il dans le détachement des plaisirs.

Nous pouvons comprendre à partir de là pourquoi Hegel était si méfiant par rapport à la critique ! La critique ne perd en effet jamais le contrôle d'elle-même.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La subjectivité critique est toujours affectée par la formation de son corps. C'est pourquoi, comme Hegel le démontre puissamment, la critique ne peut jamais être autre chose qu'une autocritique du sujet. Elle est par essence liée, attachée au « moi » dont elle marque précisément l'auto-attachement. Certes, l'activité critique, comme Kant l'a montré, est aussi une activité dissolvante, qui, comme une analyse, détache, découpe en éléments, fragmente et déconstruit l'autosuffisance. À cela, Hegel répond que cette dimension négative de la critique n'est jamais assez radicale, assez offensive pour détruire la structure de l'auto-affection, selon laquelle le sujet est toujours compris comme un « moi » ou un « je », un sujet individuel, un sujet qui *se* critique. La structure de l'auto-affection, de l'attachement à soi, implique une relation déterminée entre moi et l'autre, mon âme et mon corps, ma forme corporelle actuelle et la forme dans laquelle cette dernière sera bientôt transformée. Si la notion de transformation de soi est authentiquement *critique*, elle doit se transformer elle-même conceptuellement et faire exploser la notion traditionnelle du « moi ». Hegel est le penseur de cette explosion, de ce plasticage du « je ».

Lorsque la conscience de soi intériorise sa condition finie, mortelle, corporelle, lorsqu'elle comprend qu'elle ne forme jamais que sa propre mortalité, que la finitude

est une aventure plastique, elle se dissout elle-même. Le lien entre la conscience et le soi se défait. Lorsque l'esprit paraît, la conscience disparaît et avec elle, le « toi » et le « moi ». Plus personne ne peut dire « sois mon corps », car il n'y a plus de « je » ni de « tu », il n'y a plus de « mon corps » non plus. Le savoir absolu, détaché à jamais de la forme de l'auto-affection, expose un corps anonyme et sans herméneutique. C'est, encore une fois, le sens du dessaisissement final qui a lieu dans le savoir absolu, de l'« *Aufgeben* », de l'abandon, du « laisser aller », du « détache-moi ! ». Le soi qui se transforme ne coïncide donc jamais avec lui-même, il devient étranger à son corps comme à son « moi ». La transformation de soi est une hétéro-affection.

La plasticité est donc le double mouvement de l'attachement à soi et de la déliaison extatique de cet attachement. Le sujet foucaldien est-il susceptible d'un tel détachement explosif vis-à-vis de lui-même ? Ne demeure-t-il pas excessivement et obstinément attaché à sa transformation ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Judith Butler

UN CHIASME ENTRE NOUS MAIS PAS DE SCHISME

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il me semble que nous sommes d'accord sur certains points et que notre désaccord éclaire peut-être un antagonisme au cœur même du texte de Hegel. Il est vrai, comme tu l'affirmes, Catherine, qu'un détachement absolu du corps est impossible, mais ceci ouvre une question : si le détachement absolu est impossible, qu'est-ce que le détachement ? Je veux y ajouter cette affirmation contraire et également vraie : il n'y a pas non plus d'attachement absolu. Je suppose que c'est sur cette dernière affirmation que tu veux insister dans ces pages, et je pense qu'elle est importante. S'il n'existe pas d'attachement absolu, qu'est-ce que l'attachement ?

Je suis consciente que ma position pourrait donner lieu à une interprétation selon laquelle l'attachement à soi-même est une vérité originaire et insurmontable. Mais même si l'on n'échappe jamais absolument ou complètement à l'attachement à soi, ceci n'implique pas immédiatement que ce dernier soit plus originaire que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le détachement. En fait, s'il est vrai que le détachement absolu est également impossible, alors nous sommes face à deux vérités fondamentales, chacune semble limiter et conditionner l'autre, produisant une tension récurrente dans le texte de Hegel.

Je pense qu'il existe des manières de lire Hegel qui le rapprochent de Spinoza, de Freud même, des lectures qui voient à l'œuvre dans sa pensée un *conatus*, un désir lié à l'existence, que tous les actes du sujet présupposent. Ce conatus, attachement à la conservation et à la durée, permettrait de déceler chez Hegel une « pulsion de vie », peut-être aussi une sorte d'auto-affection, celle que Freud a en vue dans les premiers paragraphes de son essai *Pour introduire le narcissisme*[84]. Il n'est pas faux de dire que la formulation du désir chez Hegel fait appel à Spinoza, ni de montrer comment chaque effort vers un désaveu absolu de soi porte en lui le germe de son échec final et peut être vu dès lors comme une préfiguration de ce que dira Freud.

Néanmoins, tu as tout à fait raison de nous rappeler que chez Hegel, l'« hétéro-affection » est présente dès le début, puisque s'attacher à sa vie propre s'avère impossible sans une certaine dépossession du soi. Je suppose que le concept de vie lui-même implique pour Hegel la

84. S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », tr. fr. J. Laplanche, in *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969.

dissolution nécessaire de la forme et excède toute vie finie et particulière. Être en vie, être attaché à la vie signifierait être attaché à sa propre dissolution ou découvrir que la vie n'est jamais exclusivement la nôtre. Dans ce cas comme dans bien d'autres, le « propre » subit une certaine crise constitutive. Je confirme donc simplement ton idée selon laquelle rien ne nous autorise à comprendre l'attachement à soi comme plus insurmontable ou absolu que le détachement vis-à-vis de soi. Mais j'aimerais développer deux autres points dans ce contexte.

Premièrement, si nous ne pouvons complètement échapper ni à l'attachement ni au détachement, alors nous voyons peut-être apparaître un chiasme qui donne forme, en quelque sorte, au problème de la vie. Cette figure de chiasme pourrait être importante, elle pourrait être en fait la forme ultime, car elle suggère que l'attachement et le détachement sont tous deux liés par la « vie » au moment même où ils s'excèdent et s'opposent l'un à l'autre. En d'autres termes, il existe une zone de rencontre et de répulsion, que l'on pourrait même appeler *la vie du corps*, qui consiste dans le mouvement contraire d'une propulsion *vers* et *loin* de la conservation de soi comme telle. Ceci permettrait à quelque chose comme la « pulsion de mort » d'entrer dans notre conception de la vie chez Hegel ; elle distinguerait Hegel de Spinoza et de ses lecteurs les plus spinozistes, elle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

placerait la tension irréductible entre ces deux mouvements (attachement et détachement) au centre d'une conception renouvelée de la vie elle-même.

Deuxièmement, chez Hegel tout comme chez Foucault, il est impossible de « s'attacher à soi » sans médiation, et l'attachement à soi ne peut donc fonctionner ni comme un fondement métaphysique ni comme une forme de certitude de soi. La notion de vie en jeu dans cet attachement ne précède pas sa formulation sociale et linguistique : la socialité conditionne et interrompt toute relation apparemment intime et immédiate que je pourrais entretenir avec mon existence. Ceci ne veut pas dire que toute relation à mon existence soit réflexive ou consciente, puisque les termes sociaux et linguistiques par et à travers lesquels je deviens conscient de moi-même ne me sont pas pleinement accessibles ; je ne peux pas non plus saisir réflexivement toute l'étendue des processus historiques qui conditionnent l'apparaître de ma subjectivité et toutes les relations qu'il présuppose.

À mon sens, la « critique » n'est pas une pratique qui relève de l'hyper-réflexivité, mais la rencontre nécessaire avec la limite qui rend toute connaissance possible. La définition ontologique classique du « soi » atteint ici précisément sa limite ; il ne peut plus être conçu comme originairement attaché à soi, il est bien plutôt attaché à un futur, lequel se définit par sa relation négative à ce

qui existe. Ce qui m'intéresse le plus chez Foucault est la façon dont il conçoit ces limites comme étant discursives, établies par des modes de rationalité et de pouvoir historiquement variables. Si la critique est une vertu, elle est peut-être celle du courage, requis par l'exercice de la liberté qui défie les limites des schémas d'intelligibilité définissant qui sera un sujet digne de reconnaissance et qui ne le sera pas. J'ajouterai que la critique implique le risque et même la perte de cette forme de reconnaissabilité qui rend possible l'attachement à soi : comment puis-je être attaché à moi-même si je ne sais pas encore quel soi je suis en train de devenir ou peux devenir ? Être attaché à soi, c'est donc être attaché à ce que je ne suis pas et ne peux encore connaître, à ce que je ne peux jamais connaître entièrement.

Bien entendu, ta façon de lier le problème de la forme à l'idée de plasticité est des plus pertinentes. Je me demande si la plasticité correspond à une ontologie spécifique ou bien si, selon toi, elle excède toujours l'ontologie. Comment cela est-il possible ? Si la finitude est un processus plastique, comme tu le maintiens, si la dissolution de soi est le résultat de ce processus, alors nous pouvons peut-être retourner vers ce double mouvement d'attachement et de détachement, persistance et désistance, comme Derrida l'a formulé, pour comprendre comment la plasticité est un autre nom du savoir

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

absolu. L'aliénation propre au corps, qui résulte de la réception et de la donation de la forme implique, dans tes termes, « une dissolution de la conscience de soi elle-même ».

Je serais d'accord pour dire que quel que soit le « soi » contingent auquel je cherche à m'attacher, il excédera et confondra toujours, puisque ce « soi » est un corps vivant, les efforts que je fais en vue d'un tel attachement. C'est un corps parmi d'autres, mais un corps qui dépend aussi de ces « autres » dans le procès de réception et de donation de forme. Si le soi-corps s'attache à lui-même sans égards pour les autres, il est alors incapable de vivre ; s'il se détache complètement de lui-même, il suit une autre route vers la mort. Ces deux spectres de la non-vie constituent la vie propre. Dès lors, ce qui persiste dans l'être, pourrions-nous dire, n'est ni la constance, ni même l'attachement à soi, mais un mouvement de répulsion interne — l'état mouvant d'un être « attaché/non attaché », sans résolution ni harmonie.

En ce sens, il serait peut-être plus judicieux de comprendre notre désaccord comme un chiasme constitutif du texte de Hegel. Entrelacs de mouvements qui s'attirent et se repoussent. Figure de l'entrecroisement qui n'est pas une image fixe ni assurée — telle serait apparemment, si le corps est « en forme », la forme du corps.

G. H. F. Hegel

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT (EXTRAIT)[85]

85. Ce texte est extrait de *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, coll. Bibliothèque philosophique, 1941, dans la traduction de Jean Hyppolite. Nous le reproduisons avec les notes afin de permettre au lecteur de s'y référer aisément comme à un point d'appui des développements précédents.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

INDÉPENDANCE ET DÉPENDANCE DE LA CONSCIENCE DE SOI ; DOMINATION ET SERVITUDE[86]

La conscience de soi est *en soi* et *pour soi* quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu. Le concept de cette unité de la conscience de soi dans son doublement, ou le concept de l'infinité[87] se réalisant dans la conscience de soi, présente un entrelacement d'aspects multiples et inclut des éléments de signification variée ; c'est ainsi que, pour une part, les moments de cet entrelacement doivent être tenus rigoureusement les uns en dehors des autres, que pour l'autre, dans cette distinction, ils doivent aussi être pris et connus comme non distincts, ou qu'ils doivent

86. Les consciences de soi séparées se rencontrent d'abord comme étrangères, puis s'opposent ; enfin l'une domine l'autre, phénomène fondamental dans le développement du soi. La dialectique : domination et servitude, conduira à la reconnaissance de l'unité des consciences de soi. Nous traduisons « Knechtschaft » par servitude. Hegel, en effet, se souvient de l'étymologie de « servus ». L'esclave est celui qui a été conservé (*servare*), c'est-à-dire celui qui a préféré la vie à la liberté et auquel on a conservé la vie par grâce. Le maître, au contraire, n'a pas eu peur de la mort, il s'est montré indépendant à l'égard de la vie.

87. L'infinité est en effet l'unité dans le doublement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

toujours être pris et reconnus dans leur signification opposée. Le double sens de ce qui est distingué se trouve dans l'essence de la conscience de soi, essence selon laquelle la conscience de soi est infinie ou est immédiatement le contraire de la déterminabilité dans laquelle elle est posée. L'analyse du concept de cette unité spirituelle dans son doublement nous présentera le mouvement de la *reconnaissance*[88].

I. LA CONSCIENCE DE SOI DOUBLÉE

Pour la conscience de soi il y a une autre conscience de soi. Elle se présente à elle comme venant de l'*extérieur*. Ceci a une double signification : 1° la conscience de soi s'est perdue elle-même, car elle se trouve comme étant une *autre* essence ; 2° elle a par là même supprimé l'*Autre*, car elle ne voit pas aussi l'Autre comme essence, mais c'est *elle-même* qu'elle voit dans l'Autre[89].

Elle doit supprimer cet être-autre sien. C'est là la suppression du premier double sens, et, par là même, un second double sens : 1° elle doit se mettre à supprimer

88. « Anerkennen » et non « erkennen ». Chaque déterminabilité de la conscience de soi, étant en elle-même infinie, est immédiatement le contraire d'elle-même.
89. La conscience de soi étrangère est à la fois l'*Autre* et le même. En se voyant comme *Autre*, la conscience de soi s'est perdue elle-même, en se voyant dans l'Autre, elle a supprimé cet Autre et ne voit que *soi*.

l'*autre* essence indépendante pour acquérir ainsi la certitude de soi-même comme essence ; 2° elle se met par là à se supprimer *soi-même*, car cet autre est elle-même.

Cette suppression à double sens de son être-autre à double sens est aussi un retour à double sens en *soi-même*, car : 1° elle se recouvre elle-même par cette suppression, elle devient à nouveau égale à soi-même par la suppression de *son* être-autre ; 2° mais elle restitue aussi à elle-même l'autre conscience de soi, car elle était certaine de soi dans l'autre ; elle supprime *son propre* être dans l'autre, et ainsi rend de nouveau l'autre libre[90].

Ce mouvement de la conscience de soi, dans son rapport avec une autre conscience de soi, a été représenté de cette façon, comme l'*opération*[91] *de l'une* des consciences de soi ; mais cette opération de l'une a elle-même cette double signification : elle est aussi bien son *opération* que l'opération de l'autre ; car l'autre est, en fait, aussi indépendante, elle est enfermée en soi-même, et il n'y a rien en elle qui ne soit par elle-même. La première conscience de soi n'a pas l'objet devant soi, comme cet objet est au début et seulement pour le

90. L'être-autre a ici une double signification, puisqu'il est l'Autre et le Soi ; d'où la série de ces opérations à double sens : dans le dernier mouvement, la conscience de soi revient en soi, mais par là même elle libère l'Autre conscience de soi, qui devient alors pour elle absolument autre.
91. Nous traduisons « handeln, Handlung » par agir et action ; « Tun » par opérer, opération, ou, quand cette traduction est possible, par le verbe *faire*.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

désir : maintenant, l'objet est un objet indépendant et étant pour soi ; la conscience de soi ne peut rien d'elle-même sur lui, s'il ne fait pas en soi-même ce qu'elle fait en lui. Le mouvement est donc uniquement le double mouvement des deux consciences de soi. Chacune voit l'*autre* faire la même chose que ce qu'elle fait ; chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre ; et fait donc ce qu'elle fait, seulement en tant que l'autre aussi le fait. L'opération unilatérale serait inutile parce que ce qui doit arriver peut seulement se produire par l'opération des deux.

L'opération est donc à double sens, non pas seulement en tant qu'elle est aussi bien une opération *sur soi* que *sur l'autre*, mais aussi en tant qu'elle est, dans son indivisibilité, aussi bien l'opération *de l'une* des consciences de soi que *de l'autre*[92].

Dans ce mouvement nous voyons se répéter le processus qui se présentait comme jeu des forces, mais nous le retrouvons au sein de la conscience. Ce qui, dans ce jeu, était pour nous, est maintenant pour les extrêmes eux-mêmes. Le moyen terme est la conscience de soi qui se décompose en passant dans les extrêmes, et chaque

92. L'opération de ces deux consciences de soi est donc une seule et même opération indivisible ; et parce que cette relativité et cette réciprocité sont conscientes, le mouvement des deux consciences de soi est différent du mouvement relatif des deux forces, mouvement qui n'était *unique* que *pour nous*.

extrême est cette permutation de sa déterminabilité, et est l'absolu passage dans l'extrême opposé. Mais, comme conscience, chaque extrême passe bien à l'extérieur de soi ; cependant, dans son être-à-l'extérieur-de-soi[93], il est en même temps retenu en soi-même, il est *pour soi*, et son être-à-l'extérieur-de-soi est *pour lui*. C'est pour lui qu'il *est* immédiatement une autre conscience et ne *l'est pas* ; c'est aussi pour lui que cet Autre est pour soi seulement quand il se supprime comme étant pour soi, et est pour soi seulement dans l'être-pour-soi de l'autre. Chaque extrême est à l'autre le moyen terme à l'aide duquel il entre en rapport avec soi-même et se rassemble avec soi ; et chacun est à soi-même et à l'autre une essence immédiate qui est pour soi, mais qui, en même temps, est pour soi seulement à travers cette médiation. Ils se *reconnaissent* comme se *reconnaissant réciproquement*[94].

Il faut maintenant considérer ce pur concept de la reconnaissance, du doublement de la conscience de soi dans son unité, et il faut considérer comment son processus se manifeste pour la conscience de soi elle-même. Ce processus présentera d'abord le côté de l'*inégalité* des

93. « Außersichsein ».
94. Chaque conscience de soi est pour soi effectivement par le moyen de l'autre qui la reconnaît ; dans son état immédiat, elle n'est que *chose vivante*, elle n'est pas encore authentiquement conscience de soi.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

deux consciences de soi, il présentera la rupture et le passage du moyen terme dans les extrêmes ; ce moyen terme, en tant qu'extrêmes, est opposé à soi-même ; l'un des extrêmes est seulement ce qui est reconnu, l'autre seulement ce qui reconnaît[95].

II. LA LUTTE DES CONSCIENCES DE SOI OPPOSÉES

D'abord, la conscience de soi est être-pour-soi simple égal à soi-même en excluant *de soi* tout ce qui est *autre* ; son essence et son objet absolu lui sont *le Moi* ; et dans cette *immédiateté* ou dans cet *être* de son être-pour-soi, elle est quelque chose de *singulier*[96]. Ce qui est autre pour elle est objet comme objet inessentiel, marqué du caractère du négatif. Mais l'autre est aussi une conscience de soi. Un individu surgit face à face avec un autre individu. Surgissant ainsi *immédiatement*, ils sont l'un pour l'autre à la manière des objets quelconques ; ils sont des figures *indépendantes* et, parce que l'objet étant s'est ici déterminé comme vie, ils sont des consciences enfoncées dans l'être de la vie, des consciences

95. Le moyen terme est la conscience de soi, comme une *et identique* dans la reconnaissance réciproque. En passant dans les extrêmes, les deux consciences de soi opposées, la conscience de soi s'oppose d'abord à elle-même. C'est le drame de l'inégalité du maître et de l'esclave.
96. Dans cet état immédiat, chaque conscience de soi est *conscience singulière, isolée*, et toute la dialectique qui suit a pour résultat de l'élever à la conscience de soi universelle.

qui n'ont pas encore accompli l'une pour l'autre le mouvement de l'abstraction absolue, mouvement qui consiste à extirper de soi tout être immédiat, et à être seulement le pur être négatif de la conscience égale-à-soi-même. En d'autres termes, ces consciences ne se sont pas encore présentées réciproquement chacune comme pur *être-pour-soi*, c'est-à-dire comme *conscience de soi*[97]. Chacune est bien certaine de soi-même, mais non de l'autre ; et ainsi sa propre certitude de soi n'a encore aucune vérité ; car sa vérité consisterait seulement en ce que son propre être-pour-soi se serait présenté à elle comme objet indépendant, ou, ce qui est la même chose, en ce que l'objet se serait présenté comme cette pure certitude de soi-même. Mais selon le concept de la reconnaissance, cela n'est possible que si l'autre objet accomplit en soi-même pour le premier, comme le premier pour l'autre, cette pure abstraction de l'être-pour-soi[98], chacun l'accomplissant par sa propre opération et à nouveau par l'opération de l'autre.

Se présenter soi-même comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer comme pure-

97. Chaque conscience de soi se sait bien absolue, mais elle ne l'est pas pour l'autre ; pour l'autre elle est encore *chose vivante*, non conscience de soi. Elle doit se montrer à l'autre, comme elle se sait être, et elle ne le peut que par le risque de sa vie.
98. L'être-pour-soi s'abstrait lui-même de tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire ici de l'être même de la vie. En montrant qu'il est au-dessus de la vie, il se présente à l'autre comme il est pour soi. C'est là un idéalisme, mais un idéalisme qui se prouve par le risque de la vie.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

négation de sa manière d'être objective, ou consiste à montrer qu'on n'est attaché à aucun *être-là* déterminé, pas plus qu'à la singularité universelle de l'être-là en général, à montrer qu'on n'est pas attaché à la vie. Cette présentation est la *double* opération : opération de l'autre et opération par soi-même. En tant qu'elle est opération de l'autre, chacun tend donc à la mort de l'autre[99]. Mais en cela est aussi présente la seconde opération, l'opération sur soi et par soi ; car la première opération implique le risque de sa propre vie. Le comportement des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se *prouvent*[100] elles-mêmes et l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la vie et la mort. Elles doivent nécessairement engager cette lutte, car elles doivent élever leur certitude d'être *pour soi* à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes. C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'*être*, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord, n'est pas son enfoncement dans l'expansion de la vie ; on prouve plutôt par ce risque que dans la conscience de soi il n'y a rien de présent qui ne soit pour elle un moment dis-

99. En mettant la vie de l'autre en danger, on lui permet de se présenter comme pur être-pour-soi. Cette opération par laquelle l'autre risque sa vie est donc *son* opération.
100. « Bewähren ».

paraissant, on prouve qu'elle est seulement un pur *être-pour-soi*. L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme *personne*[101] ; mais il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance comme reconnaissance d'une conscience de soi indépendante. Pareillement, chaque individu doit tendre à la mort de l'autre quand il risque sa propre vie ; car l'autre ne vaut pas plus pour lui que lui-même ; son essence se présente à lui comme un Autre, il est à l'extérieur de soi, et il doit supprimer son être-à-l'extérieur-de-soi ; l'Autre est une conscience embarrassée de multiple façon et qui vit dans l'élément de l'être ; or il doit intuitionner son être-autre, comme pur être-pour-soi ou comme absolue négation.

Mais cette suprême preuve par le moyen de la mort supprime précisément la vérité qui devait en sortir, et supprime en même temps la certitude de soi-même en général. En effet, comme la vie est la *position naturelle* de la conscience, l'indépendance sans l'absolue négativité, ainsi la mort est la négation *naturelle* de cette même conscience, la négation sans l'indépendance, négation qui demeure donc privée de la signification cherchée de la reconnaissance. Par le moyen de la mort

101. Au sens juridique et abstrait du terme. La liberté qui n'est qu'une certitude subjective (*Gewissheit*) n'est pas la liberté dans sa vérité objective (*Wahrheit*). Ces textes, comme ceux qui suivent, ont particulièrement inspiré la dialectique marxiste.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est bien venue à l'être la certitude que les deux individus risquaient leur vie et méprisaient la vie en eux et en l'autre ; mais cette certitude n'est pas pour ceux mêmes qui soutenaient cette lutte. Ils suppriment leur conscience posée dans cette essentialité étrangère, qui est l'être-là naturel, ou ils se suppriment eux-mêmes, deviennent supprimés en tant qu'*extrêmes* voulant être pour soi. Mais de ce jeu d'échange disparaît également le moment essentiel, celui de se décomposer en extrêmes avec des déterminabilités opposées ; et le moyen terme coïncide avec une unité morte, qui est décomposée en extrêmes morts, seulement étant et non-opposés. Les deux extrêmes ne s'abandonnent pas, ni ne se reçoivent, l'un l'autre et l'un de l'autre à travers la conscience ; mais ils se concèdent l'un à l'autre seulement une liberté faite d'indifférence, comme celle des choses. Leur opération est la négation abstraite, non la négation de la conscience qui *supprime* de telle façon qu'elle *conserve* et *retient* ce qui est supprimé ; par là même elle survit au fait de devenir-supprimée[102].

Dans cette expérience, la conscience de soi apprend que la Vie lui est aussi essentielle que la pure conscience

102. On ne doit pas oublier qu'il y a deux *indépendances*, l'indépendance de la vie (qui est sans l'absolue négativité) et l'indépendance de l'être-pour-soi (qui n'est que l'absolue négativité). Le résultat de cette lutte pour la vie et pour la mort, c'est l'essentialité de la vie pour la conscience de soi. — La négation qui supprime en conservant est l'« Aufheben ».

de soi. Dans la conscience de soi immédiate, le Moi simple est l'objet absolu, mais qui pour nous ou en soi est l'absolue médiation et a pour moment essentiel l'indépendance subsistante. Le résultat de la première expérience est la dissolution de cette unité simple ; par cette expérience sont posées, d'une part, une pure conscience de soi et, d'autre part, une conscience qui n'est pas purement pour soi, mais qui est pour une autre conscience, c'est-à-dire une conscience dans l'*élément de l'être* ou dans la forme de la *choséité*[103]. Ces deux moments sont essentiels ; mais puisque d'abord ils sont inégaux et opposés, puisque leur réflexion dans l'unité ne s'est pas encore produite comme résultat, alors ces deux moments sont comme deux figures opposées de la conscience : l'une est la conscience indépendante pour laquelle l'être-pour-soi est essence, l'autre est la conscience dépendante qui a pour essence la vie ou l'être pour un autre ; l'une est le maître, l'autre l'esclave.

103. Transition essentielle : les deux moments de la conscience de soi vont se séparer ; l'un, la tautologie du Moi = Moi, donnera la conscience du maître qui s'est élevé au-dessus de l'être de la vie ; l'autre, la conscience dans la forme de la choséité, donnera la conscience de l'esclave, conscience qui est seulement pour un autre. Il y aura trois termes en présence dans la dialectique qui suit : le maître, l'esclave et la choséité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

III. MAÎTRE ET ESCLAVE[104]

A. LA DOMINATION

Le maître est la conscience qui est *pour soi*, et non plus seulement le concept de cette conscience. Mais c'est une conscience étant pour soi, qui est maintenant en relation avec soi-même par la médiation d'une *autre* conscience, d'une conscience à l'essence de laquelle il appartient d'être synthétisée avec l'*être* indépendant ou la choséité en général. Le maître se rapporte à ces deux moments, à une *chose* comme telle, l'objet du désir, et à une conscience à laquelle la choséité est l'essentiel. Le maître est : 1) comme concept de la conscience de soi, rapport immédiat de *l'être-pour-soi*[105], mais en même temps il est : 2) comme médiation ou comme un être-pour-soi, qui est pour soi seulement par l'intermédiaire d'un Autre et qui, ainsi, se rapporte : a) immédiatement aux deux moments[106], b) médiatement à

104. Pour une analyse de toute cette dialectique et sa signification générale, cf. particulièrement : *Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus*, t. II, Hegel, p. 107.

105. C'est-à-dire qu'il est la tautologie de la conscience de soi, le Moi = Moi.

106. C'est-à-dire à la *chose*, objet du désir, et à l'*esclave*. Le maître se rapporte médiatement à la chose, car l'esclave travaille la chose dont il jouit, et médiatement à l'esclave, car ce qui fait l'esclave esclave, c'est sa dépendance à l'égard de la chose, de l'être-là naturel dont il n'a pas pu s'abstraire dans le combat. En d'autres termes, la médiation essentielle à la conscience de soi, comme on l'a vu, est passée à l'extérieur de la conscience de soi, dans une autre conscience, celle de l'esclave.

chacun par le moyen de l'autre. Le maître se rapporte *médiatement* à l'esclave par l'*intermédiaire de l'être indépendant* ; car c'est là ce qui lie l'esclave, c'est là sa chaîne dont celui-ci ne put s'abstraire dans le combat ; et c'est pourquoi il se montra dépendant, ayant son indépendance[107] dans la choséité. Mais le maître est la puissance qui domine cet être, car il montra dans le combat que cet être valait seulement pour lui comme une chose négative ; le maître étant la puissance qui domine cet être, cet être étant la puissance qui domine l'autre individu, dans ce syllogisme le maître subsume par là cet autre individu. Pareillement, le maître se rapporte *médiatement à la chose par l'intermédiaire de l'esclave* ; l'esclave, comme conscience de soi en général, se comporte négativement à l'égard de la chose et la supprime ; mais elle est en même temps indépendante pour lui, il ne peut donc par son acte de nier venir à bout de la chose et l'anéantir ; l'esclave la *transforme donc seulement par son travail*[108]. Inversement, par cette médiation, le

107. « Selbständigkeit » ; ce terme s'applique à la fois à la chose, à l'être-là de la vie, et à la conscience de soi qui est purement pour soi. Dans le second cas, le mot *indépendance* ne traduit pas exactement « Selbständigkeit », qui correspond plutôt au mot grec « αὐτάρχεια », mais la nécessité d'appliquer le même terme aux deux cas nous a obligé à conserver la traduction habituelle.

108. « Bearbeitet ». L'esclave est *aussi* conscience de soi en général, il nie donc la chose ; mais elle conserve pour lui son indépendance, la négation n'est donc pas conduite à son terme (c'est-à-dire à la jouissance), et cette négation inachevée est la formation, l'élaboration (au sens étymologique) de la chose.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rapport *immédiat devient* pour le maître la pure négation de cette même chose ou la *jouissance* ; ce qui n'est pas exécuté par le désir est exécuté par la jouissance du maître ; en finir avec la chose : l'assouvissement dans la jouissance. Cela n'est pas exécuté par le désir à cause de l'indépendance de la chose ; mais le maître, qui a interposé l'esclave entre la chose et lui, se relie ainsi seulement à la dépendance de la chose, et purement en jouit. Il abandonne le côté de l'indépendance de la chose à l'esclave, qui l'élabore[109].

Dans ces deux moments, pour le maître, sa reconnaissance par le moyen d'une autre conscience devient effective ; car cette autre conscience se pose dans ces moments comme quelque chose d'inessentiel ; une première fois dans l'élaboration de la chose, et une autre fois dans sa dépendance à l'égard d'un être-là déterminé. Dans ces deux moments, cette conscience ne peut pas maîtriser l'être et parvenir à la négation absolue. Est donc ici présent ce moment de la reconnaissance dans lequel l'autre conscience se supprime comme être-pour-soi et fait ainsi elle-même ce que la première fait sur elle. Est pareillement présent l'autre moment dans lequel cette opération de la seconde est la propre opération de

109. Le rapport immédiat (la tautologie de la conscience de soi) est possible pour le maître grâce à la médiation inaperçue de l'esclave. Pour le maître, le monde objectif est *sans résistance*, il est l'objet de sa jouissance (de son affirmation de soi) ; pour l'esclave, ce monde est un monde dur qu'il peut seulement élaborer.

la première ; car ce que fait l'esclave, c'est proprement là opération du maître ; c'est à ce dernier seulement qu'appartient l'être-pour-soi, qu'appartient l'essence ; il est la pure puissance négative à l'égard de laquelle la chose est néant ; et il est donc l'opération pure et essentielle dans cette relation ; et l'opération de l'esclave n'est pas une pure opération, c'est une opération inessentielle. Cependant, pour la reconnaissance au sens propre du terme il manque encore un moment, celui dans lequel le maître fait sur lui-même ce qu'il fait sur l'autre individu, et celui dans lequel l'esclave fait sur le maître ce qu'il fait sur soi. A donc pris seulement naissance une reconnaissance unilatérale et inégale[110].

La conscience inessentielle est ainsi, pour le maître, l'objet qui constitue la *vérité* de sa certitude de soi-même. Il est pourtant clair que cet objet ne correspond pas à son concept ; mais il est clair que là où le maître s'est réalisé complètement il trouve tout autre chose qu'une conscience indépendante ; ce qui est pour lui ce n'est pas une conscience indépendante, mais plutôt une conscience dépendante. Il n'est donc pas certain de l'*être-pour-soi*, comme vérité, mais sa vérité est au

110. C'est cette inégalité de la reconnaissance qui va maintenant se manifester ; le maître deviendra l'esclave de l'esclave, et l'esclave le maître du maître. Tout le développement qui suit insiste sur la culture (*Bildung*), en un sens très réaliste, de la conscience de soi de l'esclave. Cette dure formation de l'homme par la *peur*, le *service*, le *travail*, est un moment essentiel de la formation de toute conscience de soi.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contraire la conscience inessentielle et l'opération inessentielle de cette conscience.

En conséquence, la *vérité* de la conscience indépendante est la conscience *servile*. Sans doute, cette conscience servile apparaît tout d'abord *à l'extérieur* de soi et comme n'étant pas la vérité de la conscience de soi. Mais de même que la domination montre que son essence est l'inverse de ce qu'elle veut être, de même la servitude deviendra plutôt dans son propre accomplissement le contraire de ce qu'elle est immédiatement ; elle ira en soi-même comme conscience *refoulée* en soi-même et se transformera, par un renversement, en véritable indépendance.

B. LA PEUR

Nous avons vu seulement ce qu'est la servitude dans le comportement de la domination. Mais la servitude est conscience de soi, et il nous faut alors considérer ce qu'elle est en soi et pour soi-même. Tout d'abord, pour la servitude, c'est le maître qui est l'essence ; sa *vérité* lui est donc la *conscience qui est indépendante et est pour soi*, mais cette vérité qui est *pour elle* n'est pas encore *en elle-même*. Toutefois, elle a *en fait en elle-même* cette vérité de la pure négativité et de l'*être-pour-soi* ; car elle a fait en elle l'*expérience* de cette essence. Cette conscience a

précisément éprouvé l'angoisse non au sujet de telle ou telle chose, non durant tel ou tel instant, mais elle a éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence, car elle a ressenti la peur de la mort, le maître absolu. Dans cette angoisse, elle a été dissoute intimement, a tremblé dans les profondeurs de soi-même, et tout ce qui était fixe a vacillé en elle. Mais un tel mouvement, pur et universel, une telle fluidification absolue de toute subsistance, c'est là l'essence simple de la conscience de soi, l'absolue négativité, le pur *être-pour-soi*, qui est donc *en* cette conscience même[111]. Ce moment du pur être-pour-soi est aussi pour *elle*, car, dans le maître, ce moment est son *objet*. De plus, cette conscience n'est pas seulement cette dissolution universelle *en général* ; mais dans le service elle accomplit cette dissolution et la *réalise effectivement*. En servant, elle supprime dans tous les moments singuliers son adhésion à l'être-là naturel, et en travaillant l'élimine[112].

111. C'est cette expérience existentielle qui fait que la conscience esclave *possède* l'être-pour-soi. Dans l'angoisse, le *tout* de son essence s'est en effet rassemblé en elle, *comme un tout*.
112. La dissolution en *général* n'est pas suffisante pour l'éducation de la conscience de soi ; elle doit dissoudre encore dans chaque moment particulier son adhésion à l'être déterminé ; et c'est ce qu'elle fait en *servant* (*im Dienen*).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

C. LA CULTURE OU [FORMATION][113]

Mais le sentiment de la puissance absolue, réalisé en général et réalisé dans les particularités du service, est seulement la dissolution *en soi*. Si la crainte du maître est le commencement de la sagesse, en cela la conscience est bien *pour elle-même*, mais elle n'est pas encore l'*être-pour-soi*[114] ; mais c'est par la médiation du travail qu'elle vient à soi-même. Dans le moment qui correspond au désir dans la conscience du maître, ce qui paraît échoir à la conscience servante c'est le côté du rapport inessentiel à la chose, puisque la chose dans ce rapport maintient son indépendance. Le désir s'est réservé à lui-même la pure négation de l'objet, et ainsi le sentiment sans mélange de soi-même. Mais c'est justement pourquoi cette satisfaction est elle-même uniquement un état disparaissant, car il lui manque le côté *objectif* ou la *subsistance*. Le travail, au contraire, est désir *réfréné*, disparition *retardée* : le travail *forme*. Le rapport négatif à l'objet devient *forme* de cet objet même, il devient quelque chose de permanent, puisque justement, à l'égard du travailleur, l'objet a une indépendance. Ce moyen négatif, ou l'*opération* formatrice, est en même temps la *singularité* ou le

113. « Das Bilden » ; terme qui a un sens très général chez Hegel ; dans le présent chapitre, il s'agit d'une formation de l'individu qui, en formant la chose, se forme lui-même ; dans le chapitre « Bildung » de cette même *Phénoménologie*, il s'agit d'un phénomène de civilisation.
114. Nous interprétons : elle n'est pas encore l'être-pour-soi pour *elle-même*.

pur être-pour-soi de la conscience. Cet être-pour-soi, dans le travail, s'extériorise lui-même et passe dans l'élément de la permanence ; la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant, comme intuition de *soi-même*[115].

La formation n'a pas seulement cette signification positive selon laquelle la conscience servante, comme pur *être-pour-soi*, devient à soi-même l'*étant*, mais elle a aussi une signification négative à l'égard de son premier moment, la peur. En effet, dans la formation de la chose, la négativité propre de cette conscience, son être-pour-soi, ne lui devient objet que parce qu'elle supprime la *forme* existante qui lui est opposée. Mais cet élément *négatif* et objectif est précisément l'essence étrangère devant laquelle la conscience a tremblé. Or, maintenant elle détruit ce négatif étranger, elle se pose elle-même comme négative dans l'élément de la permanence et devient ainsi *pour soi-même quelque chose qui est pour soi*[116]. Dans le maître, la conscience servile a l'être-pour-soi, comme *un autre*, ou il est seulement pour elle ; dans la peur l'être-pour-soi est *en elle-même* ; dans la formation l'être-pour-soi devient

115. Ce texte contient une philosophie du désir et du travail que Hegel avait développée dans ses travaux d'Iéna. Cf. en particulier : *System der Sittlichkeit*, W., VII, pp. 425 à 432, et les cours de philosophie de l'esprit, W., XIX, p. 220 ; XX, p. 197. Dans le Travail se réalise une première unité de la conscience théorétique et de la conscience pratique.
116. La conscience servile avait l'être-pour-soi dans le maître, devant lequel elle tremblait ; en formant l'objet, elle se crée maintenant son propre être-pour-soi devant lequel elle ne tremble plus.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

son propre être pour elle, et elle parvient à la conscience d'être elle-même en soi et pour soi. La forme par le fait d'être extériorisée[117] ne devient pas pour la conscience travaillante un autre qu'elle ; car précisément cette forme est son pur être-pour-soi qui s'élève ainsi pour elle à la vérité. Dans le travail précisément où il semblait qu'elle était un *sens étranger* à soi, la conscience servile, par l'opération de se redécouvrir elle-même par elle-même, devient *sens propre*[118]. — Pour une telle réflexion sont nécessaires ces deux moments, celui de la peur et du service en général, comme celui de la formation ; et tous les deux doivent aussi exister d'une façon universelle. Sans la discipline du service et de l'obéissance, la peur reste formelle et ne s'étend pas sur toute la réalité effective consciente de l'être-là. Sans l'activité formatrice, la peur reste intérieure et muette, et la conscience ne devient pas conscience pour elle-même. Si la conscience forme sans avoir éprouvé cette peur primordiale absolue, alors elle est seulement un sens propre vain ; car sa forme, ou sa négativité, n'est pas la négativité *en soi* ; et son opération formatrice ne peut pas lui donner la conscience de soi-même comme essence[119]. Si

117. « Hinausgesetzt », posée en dehors.
118. « Eigner Sinn » et « Fremder Sinn ». Dans le travail, la conscience servile paraissait extérieure à soi ; elle se retrouve en fait elle-même dans son originalité et dans sa singularité, car le résultat du travail est cette singularité dans l'élément de l'être.
119. Mais seulement la conscience d'une originalité sans profondeur.

la conscience ne s'est pas trempée dans la peur absolue, mais seulement dans quelque angoisse particulière, alors l'essence négative lui est restée extérieure, sa substance n'a pas été intimement contaminée par elle. Quand tout le contenu de la conscience naturelle n'a pas chancelé, cette conscience appartient encore *en soi* à l'être déterminé ; alors le sens propre est simplement *entêtement*[120], une liberté qui reste encore au sein de la servitude. Aussi peu, dans ce cas, la pure forme peut devenir son essence, aussi peu cette forme considérée comme s'étendant au-dessus du singulier peut être formation universelle, concept absolu ; elle est seulement une habileté particulière, qui domine quelque chose de singulier, mais ne domine pas la puissance universelle et l'essence objective dans sa totalité.

120. Hegel joue sur le rapport des mots : « der eigne Sinn » et « Eigensinn ». La liberté absolue suppose la libération à l'égard de l'être-là naturel dans sa totalité. Sans cette libération, cette liberté n'est qu'entêtement, elle reste enfoncée dans l'être déterminé.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Table des matières

Catherine Malabou. « Détache-moi » 11

Judith Butler. Le corps de Hegel est-il en forme : quelle forme ? 55

Catherine Malabou. Mais qu'est-ce que former le corps ? 85

Judith Butler. Un chiasme entre nous mais pas de schisme 97

Composé par Nord Compo Multimédia
7, rue de Fives, 59650 Villeneuve-d'Ascq

Achevé d'imprimer par SAGIM en décembre 2009
sur rotative Variquik à Courtry (Seine et Marne)

N° d'impression : 11712
Dépôt légal : janvier 2010
Imprimé en France

L'imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert® depuis 2004

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert