

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

La pedagogía del duelo de Judith Butler

Judith Butler's pedagogy of grief

*La pédagogie du deuil chez Judith Butler*N'Dré Sam BEUGRE¹
*iRePhi - Côte d'Ivoire*Recibido: 02.02.2024
Aceptado: 10.04.2024**Resumen**

Este estudio tiene como objetivo explorar la posibilidad de una pedagogía alternativa no basada en la subjetividad moderna, utilizando la teoría del duelo de Judith Butler. El sujeto meritocrático promovido por la educación actual no puede responder con duelo a la muerte de los demás, lo que despierta la precariedad y el dolor de la vida, manteniendo así un optimismo sobre uno mismo y el futuro. Según Judith Butler, los sujetos que lloran la muerte de otros, a diferencia de los sujetos autónomos modernos, son vulnerables y heterónomos, emergiendo de tal manera que se rompe la frontera exclusiva con los demás. El duelo que realizan es una convivencia con otros vulnerables, lo que sirve como base para la investigación. Sobre esta base se propone una pedagogía alternativa. La pedagogía del duelo se fundamenta en la vulnerabilidad más que en la autonomía o independencia del sujeto, utiliza la crítica como herramienta para descubrir vidas que no se pueden llorar y crea una política común inclusiva, y el duelo por la muerte de otro se realiza constantemente basándose en la ética del fracaso, que nunca podrá completarse. La pedagogía del duelo restaura a los sujetos colapsados y exhaustos de la sociedad moderna, reviviendo el valor de emociones como la tristeza, el dolor y el miedo, y que es parte de la educación democrática que busca «vivir juntos».

¹ smlbeugre@gmail.com

Palabras clave: Judith Butler, duelo, espacio público, vulnerabilidad, afecto

Abstract

This study aims to explore the possibility of an alternative pedagogy not based on modern subjectivity, using Judith Butler's theory of mourning. The meritocratic subject promoted by current education cannot respond with mourning to the death of others, which awakens the precariousness and pain of life, thus maintaining an optimism about oneself and the future. According to Judith Butler, subjects who mourn the death of others, unlike modern autonomous subjects, are vulnerable and heteronomous, emerging in such a way that the exclusive boundary with others is broken. Their mourning is a coexistence with vulnerable others, which serves as a basis for the research. On this basis, an alternative pedagogy is proposed. The pedagogy of mourning is based on the vulnerability rather than the autonomy or independence of the subject, uses critique as a tool to discover lives that cannot be mourned and creates an inclusive common politics, and mourning the death of another is constantly performed because of the ethics of failure, which can never be completed. The pedagogy of mourning is an education that restores the collapsed and exhausted subjects of modern society, reviving the value of alienated emotions such as sadness, grief and fear, and is ultimately part of the democratic education that seeks to "live together".

Keywords: Judith Butler, bereavement, public space, vulnerability, affect

Résumé

Cette étude vise à explorer la possibilité d'une pédagogie alternative non fondée sur la subjectivité moderne, basée sur la théorie du deuil de Judith Butler. Le sujet méritocratique favorisé par l'éducation d'aujourd'hui ne peut pas répondre par le deuil à la mort des autres, qui réveille la précarité et la douleur de la vie, pour maintenir un optimisme face à soi et à l'avenir. Selon Judith Butler, les sujets qui pleurent la mort des autres, contrairement aux sujets modernes autonomes, sont des sujets vulnérables et hétéronomes qui émergent de telle sorte

que la frontière exclusive avec les autres est brisée, et le deuil qu'ils accomplissent est une cohabitation d'autres vulnérables. Il sert de base à la recherche. Sur cette base, une pédagogie alternative est proposée. La pédagogie du deuil (1) est basée sur la vulnérabilité plutôt que sur l'autonomie ou l'indépendance du sujet, (2) utilise la critique comme outil pour découvrir des vies qui ne peuvent pas être pleurées et crée une politique commune qui les englobe. (3) Le deuil de la mort d'autrui est constamment tenté sur la base de l'éthique de l'échec qui ne peut jamais être achevé. La pédagogie du deuil est une éducation qui restaure les sujets effondrés et épuisés de la société moderne, une éducation qui ravive la valeur des émotions aliénées telles que la tristesse, la douleur et la peur, et qui fait finalement partie de l'éducation démocratique qui cherche à « vivre ensemble ».

Mots-clés: Judith Butler, deuil, espace public, vulnérabilité, affect

Introduction

La propagation mondiale du COVID-19 a littéralement provoqué une crise de l'histoire de l'humanité dans un large éventail de domaines. La forme de crise la plus simple et la plus meurtrière que nous ayons jamais connue est peut-être la mort ou la possibilité de la mort. Plus que tout, la pandémie nous a fait prendre conscience du fait existentiel que la mort est un événement quotidien. Pour les mortels, la mort est une condition de vie inévitable, mais l'immunologie, la biotechnologie et les technologies médicales de pointe mises en place par la société moderne ont contribué à retarder la mort, voire à la surmonter dans une certaine mesure. Dans la société traditionnelle, la mort était un événement quotidien survenant au sein de la famille et de la communauté villageoise, mais dans la société moderne, la mort est devenue médicalisée et ne se limite pas aux hôpitaux. Ces changements nous font percevoir la mort comme un événement inconnu et inhabituel. À cet égard, la pandémie a apporté une expérience encore plus étrange aux personnes modernes qui ne sont pas familiarisées avec la mort en annonçant le caractère quotidien de la mort en disant : « N'importe lequel d'entre nous peut mourir subitement ».

Une autre caractéristique de la mort confirmée par la pandémie est le fait que la mort est politiquement et socialement conditionnée. Les décès résultant de la propagation de maladies infectieuses surviennent lorsqu'ils impliquent directement ou indirectement d'autres personnes. Ici, l'autre fait référence à la fois à l'autre comme à un être physique littéralement lié au sujet à travers des rencontres, des conversations et des rencontres physiques, et à l'autre comme une norme sociopolitique qui gère la propagation des maladies et le contrôle immunitaire. Outre les maladies infectieuses, les événements qui entraînent la mort, tels que la maladie, le vieillissement, le surmenage, la solitude, les accidents, la pauvreté, les catastrophes, la guerre et la réfugiéation, ne sont pas purement biologiques, mais sont plutôt liés au statut socio-économique, aux institutions et aux normes d'une personne, l'environnement de travail et les relations d'attachement personnel et est contrôlé par les soins, etc. Le fait que la mort n'est pas étrangère à la faiblesse sociale montre que la mort est à la fois un destin existentiel et un événement politique médiatisé par les rapports sociaux de pouvoir et de hiérarchie. Le COVID-19 se transmet par le « contact » avec les autres et se propage à travers des maillons socialement faibles, révélant visiblement les conditions politiques et sociales de la mort. Bref, ces dernières années, nous avons été témoins de près des décès ou des risques de décès causés par les maladies infectieuses, et avons confirmé la vérité structurelle selon laquelle parmi elles, les faibles meurent davantage.

Cependant, ce n'est pas parce que le récit de la mort a été quantitativement amplifié que la compréhension de la mort a également mûri. Lors d'une pandémie, les décès sont mesurés par le système d'administration médicale en chiffres appelés « décès quotidiens et cumulés », et les mesures visant à prévenir les décès convergent vers des directives comportementales individuelles telles que « l'isolement » et la « distanciation sociale ». La manière moderne d'aborder la mort suit la logique de la démographie qui objective et quantifie l'humain, et dans ce cas, l'autre est compris comme un facteur de risque qui menace la santé du sujet. Dans cette situation, il est encore difficile de penser à la mort des autres, de pleurer profondément cette mort et, en outre, de renaître en tant que sujet politique qui change le monde en révélant les conditions politiques et sociales de la mort. En fait, les sujets de la société moderne consomment la mort ou la souffrance d'autrui par des méthodes contraires à l'éthique telles

que l'indifférence, le cynisme, le ridicule et le dégoût, ou remplacent la tristesse qui s'ensuit par des sentiments moraux d'autosatisfaction ou un désir de vengeance contre un groupe spécifique. Le problème du jeter est récurrent. Le phénomène de perte du sens du deuil n'est pas seulement un phénomène personnel ou local, mais peut être considéré comme un signe des temps qui pénètre toute la société moderne, qui perd progressivement son sens commun de tristesse.

Cet article commençait par la question : « Comment les sujets instruits d'aujourd'hui peuvent-ils comprendre l'événement existentiel et politique qu'est la mort d'autrui ? » Est-il possible de vivre une expérience éducative pour comprendre la mort d'autrui dans l'environnement éducatif d'aujourd'hui ? Quel est le rapport entre comprendre la douleur des autres et devenir une matière éducative ? Est-ce qu'il y a un ? L'éducation d'aujourd'hui peut-elle former des sujets de deuil capables de pratiquer l'éthique face aux signes de refus de faire le deuil et de se demander « Qui est mort et pourquoi ? » Il s'agit d'une question sur les limites fondamentales de l'éducation d'aujourd'hui. Dans l'esprit des sujets instruits d'aujourd'hui, d'innombrables morts, observées ou cachées dans les catastrophes et la violence, demeurent, sans pouvoir faire l'objet d'une enquête approfondie ou d'un deuil. Le fait qu'un sujet instruit ne puisse pas pleurer suffisamment une mort signifie qu'il est incapable de reconnaître correctement les conditions de vie vulnérables dans lesquelles il se trouve, ainsi que d'examiner de manière éthique ses relations avec les autres qui l'entourent.

Le but de cette étude est de critiquer la culture méritocratique qui empiète aujourd'hui sur l'éducation comme cause de l'impossibilité du deuil, et de proposer une pédagogie du deuil comme alternative, en se référant à la théorie du deuil de Judith Butler. Judith Butler (1956), philosophe poststructuraliste américaine et théoricienne du genre et du queer², comprend la vulnérabilité fondamentale révélée par la mort d'autrui comme l'essence ontologique du sujet,

² Queer est une personne LGBT (lesbienne, gay, bisexuel, transgenre, intersexe, asexuel, s'identifiant, etc.) C'est un terme qui fait référence à l'ensemble ou à des parties individuelles. Il signifiait à l'origine « un état étrange ou étrange » et était utilisé par les minorités sexuelles. C'était autrefois une insulte et une expression méprisante, mais depuis les années 1980, elle a été réappropriée pour exprimer la faisabilité esthétique, éthique et politique des personnes LGBT contre les normes dominantes.

et estime que toute mort a été lue comme une possibilité de faire son deuil comme condition de sa reconnaissance publique. En se concentrant sur le deuil, Butler recherchait une ontologie qui surmonte l'illusion d'un « sujet autonome », une éthique rendue possible et mise en œuvre par d'autres, et une politique du vide qui fait de toute vie une « vie capable de faire le deuil ». À cet égard, la théorie du deuil de Butler fournit une réflexion globale sur la nature de l'éducation.

À l'heure actuelle, nous voulons garder une distance par rapport à la perspective qui considère la mort ou le deuil comme l'un des nombreux sujets pouvant être traités dans l'éducation et à l'argument qui réduit les causes de la mort d'autrui ou des catastrophes à grande échelle aux « limites » de l'éducation publique. En d'autres termes, plutôt que de tenter de prévenir et de résoudre la mort sociale en explorant l'utilité pédagogique ou la méthodologie du deuil ou en complétant des aspects spécifiques de l'éducation, la mort d'autrui est abordée en se posant la question suivante : Le deuil peut-il devenir une question essentielle dans l'éducation ? J'aime discuter du sens qu'il laisse dans l'éducation. Grâce à cela, nous supprimerons l'illusion du « développement personnel des matières autonomes » ancrée dans le but et les idéaux de l'éducation, et reconstruirons le sens de l'éducation démocratique en mettant l'accent sur les matières qui se sont effondrées dans les relations d'interdépendance avec les autres.

Le sort des sujets méritocratiques

Aujourd'hui, dans les milieux éducatifs, les critiques et les réflexions sur la méritocratie s'élèvent sous différents angles. Dans cet article, je voudrais aborder le problème des sujets méritocratiques du point de vue de « sujets qui ne peuvent pas pleurer la mort des autres ». Dans le contexte coréen, les revendications et les controverses autour de l'équité de l'éducation sont des sujets populaires qui dominent aujourd'hui la politique éducative et reposent sur le principe de défense et de confiance dans la méritocratie justifiée et maintenue par le système éducatif. Ceux qui prônent la méritocratie exigent l'équité au niveau de la garantie d'une procédure idéale qui soit universellement valable (ou, plus précisément, considérée comme universellement valable) et compréhensible, plutôt que le résultat ou

l'impact d'une action. Les revendications axées sur l'équité procédurale apparaissent parfois comme une colère et une opposition à l'égard des personnes socialement défavorisées ou de celles dont le niveau d'éducation, le capital et les conditions de travail sont relativement faibles. Cela peut être exprimé sous une forme relativement douce comme le « partage des ressources à travers des tests objectifs ». Il s'agit d'une logique basée sur la testocratie, qui se justifie, et plus explicitement, elle se développe comme une logique de discrimination : « les travailleurs réguliers et non réguliers devraient être répartis selon le niveau d'éducation ». Dans l'équité procédurale basée sur la méritocratie, les efforts uniques de chaque personne pour survivre sont hiérarchisés, et l'on considère juste que les conditions de base de la vie sont déterminées sur une base différentielle et qu'un monde où la souffrance des autres devient une opportunité pour soi. C'est aussi un monde d'éducation où les opportunités sociales sont distribuées grâce à une concurrence juste et objective.

Le sentiment de privation et de colère qui entoure le débat sur l'équité ne vise pas les opportunités ou les ressources physiques réelles, mais consiste plutôt en « l'illusion » de la « concurrence équitable » que nous pensons que l'éducation nous procurerait. Nous devons comprendre l'éducation moderne comme un système qui produit et diffuse le rêve selon lequel la vie basée sur la méritocratie est moralement juste et esthétiquement belle. L'éducation vise à préparer un avenir qui n'est pas encore arrivé, et les étudiants sont toujours considérés comme les « propriétaires de l'avenir ». À titre d'exemple direct, demander aux enfants qui entrent dans l'enseignement public « quel est leur rêve » est un processus de confirmation que prouver son utilité économique dans un contexte de concurrence loyale sera une tâche future. L'absence de « rêves » dans le système éducatif est plus problématique que l'absence de capacités, car elle signifie qu'il n'existe aucune force motrice pour poursuivre le désir de développement personnel. Le désir de développement personnel crée une obsession de se mettre à jour constamment et crée une anxiété névrotique, qui conduit le sujet à s'engager dans l'enseignement privé, à explorer ses aptitudes et son développement personnel, à construire l'acquisition de qualifications et la gestion de l'apparence vous plongent de manière compulsive. Cependant, parce que ce processus est présenté comme un « récit de réalisation de soi », il crée l'illusion esthétique que les efforts éducatifs sont un processus visant à

favoriser sa propre existence et justifie éthiquement le processus d'auto-exploitation. De plus, comme l'échec scolaire reste un fardeau qui doit être accepté par les individus, la responsabilité publique sur laquelle l'éducation doit réfléchir s'en trouve réduite.

Lauren Berlant (2011), chercheur affectif, explique le paysage psychologique des personnes modernes souffrant d'illusions tournées vers l'avenir avec le concept original d'« optimisme cruel ». Lorsque l'objet de l'optimisme est stable et sain, les humains grandissent d'une manière qui réalise la valeur de l'existence, mais lorsque ce n'est pas le cas, le sujet connaît des crises psychologiques telles que l'épuisement interne, la privation, l'aliénation, l'anxiété et la dépression. Parmi l'optimisme, « l'optimisme cruel » fait spécifiquement référence à un attachement à des conditions de possibilité si précaires qu'elles sont impossibles à réaliser, purement fantastiques, ou si possibles qu'elles créent une dépendance. Dans les conditions néolibérales, l'optimisme est dirigé vers les désirs du capital qui ne pourront jamais être satisfaits. Le « bon avenir » dont rêvent les sujets dans ce désir est très fantastique, mais en même temps, il crée une dépendance car il existe comme une image qui semble être quelque chose qui peut être atteint par son propre pouvoir. Un sujet qui tombe dans un optimisme cruel apparaît à première vue motivé et énergique et n'est pas considéré comme problématique car le sujet se reconnaît comme un être productif. Cependant, ces sujets risquent constamment de s'épuiser en investissant leurs désirs ego dans des fantasmes impossibles ou addictifs.

Les aspects négatifs de l'éducation fondée sur la méritocratie s'expliquent aujourd'hui par un optimisme cruel. Si nous nous concentrons sur l'effet de l'éducation plutôt que sur l'objectif ou la méthodologie normative, l'éducation peut être définie comme un dispositif qui affecte les sujets avec optimisme, quel que soit son contenu ou son objectif. Que le but de l'éducation soit l'avancement social, la reconnaissance sociale ou le fait de devenir un bon être humain à un niveau intrinsèque, l'éducation promet généralement « une sorte de bonne chose ». En particulier, le système éducatif public continue d'encourager les apprenants à avoir un attachement imaginaire au « bon futur moi ». Et le rêve d'éducation est justifié par des idéologies complexes. Dans la société coréenne, la passion pour l'éducation qui confine à la maltraitance des enfants est motivée par la logique marchande d'un « choix nécessaire pour

survivre dans un monde dur », l'utopie nationaliste de « garantir les ressources humaines » et la logique patriarcale du « pour le bien ». En le justifiant par l'amour familial, il incite les sujets individuels à se lancer dans la cruelle compétition pour l'éducation.

Alors pourquoi les sujets méritocratiques continuent-ils à être optimistes face à un avenir incertain ? Berlant diagnostique que, parce que la promesse d'un « bel avenir » est irréalisable et précaire plutôt que claire, paradoxalement, les attentes à son égard peuvent persister. En effet, la valeur de l'existence du sujet est remise en question lorsque l'illusion du futur ne peut être entretenue, c'est-à-dire lorsque le sujet ne peut pas devenir un être humain compétent et utile. Le sujet acquiert un sentiment d'efficacité dans le maintien de l'existence en continuant à s'attacher à l'espoir, même s'il est superficiel et illusoire. Par conséquent, l'optimisme cruel est proche d'un « mécanisme de défense émotionnelle » qui fonctionne en période difficile. Selon Berlant, l'optimisme cruel est la peur de perdre quelque chose, qui conduit à la peur de perdre quelque chose.

Cela naît du désir de maintenir compulsivement un attachement et de constamment reporter la tristesse et le désespoir. Ces sujets tentent de protéger leur ego en échappant aux menaces réalistes qui interfèrent avec leurs fantasmes et en restant dans un domaine apolitique où la tristesse ou le désespoir ne peuvent intervenir. En effet, plus le sujet qui s'appuie sur ses propres capacités prend conscience des causes structurelles et politiques de la souffrance, plus la réalité devient difficile à supporter. En conséquence, le sujet choisit la voie de la non-résistance. L'optimisme cruel conduit à des effets négatifs tels que la perte, la douleur et la tristesse de l'objet. Elle s'établit par forclusion de la possibilité du futur à venir. De cette manière, les individus autonomes et une éducation axée sur l'optimisme statique ne peut pas traiter correctement le problème de l'affect négatif vécu par le sujet. Le système éducatif moderne, qui s'appuie trop sur l'individualité et l'autonomie, se concentre trop sur les moyens de renforcer l'affect positif (éloges, encouragements, etc.) tout en échouant à favoriser la capacité à supporter l'affect négatif (critique, échec, etc.).

La nature cruelle de l'optimisme face à l'avenir pose les défis suivants à l'éducation d'aujourd'hui. Qu'est-ce que l'éducation sans optimisme ? Au-delà d'une autre dose de positivité, quel traitement donner à ceux qui sont déprimés et épuisés par l'optimisme ? La critique de l'optimisme à l'égard de l'éducation ne pourrait-elle pas se transformer en « anti-éducation » ? L'éducation est-elle possible sans optimisme en premier lieu ? Existe-t-il un moyen pour l'éducation de surmonter le problème de l'optimisme cruel sans passer par le cynisme, le désespoir et le déni qui sont les opposés dualistes de l'optimisme ? La mort de l'autre est le moment le plus immédiat où se révèlent les limites du fantasme optimiste. La perte que le sujet optimiste tentait de reporter devient une situation irrésistible face à la mort de l'autre. En pensant à la mort impliquante autrui, nous pouvons enfin remettre en question la légitimité de l'idéologie méritocratique qui exige un renouvellement constant de la productivité, et en outre, montrer clairement que la compétition, l'épuisement et la privation qui accompagnent l'éducation d'aujourd'hui ne sont pas le problème de quelques-uns, mais l'éducation elle-même peut être reconnue comme une question clé qui menace les idéaux de. Si l'optimisme éducatif cherche à retarder la perte d'autrui plutôt que de la reconnaître, l'effort pour accepter la condition humaine de la mort et pleurer fidèlement peut être considéré comme un acte alternatif contre les limites de la méritocratie. Par conséquent, affronter pleinement le sens de la mort et de la perte et se sentir triste peut être un acte d'opposition au rêve d'un optimisme cruel. Dans la discussion suivante, nous nous concentrerons sur le processus de « deuil » consistant à faire pleinement le deuil de la perte.

Le deuil de Judith Butler

Judith Butler est une chercheuse pratique qui vit à l'époque contemporaine et répond fidèlement aux questions de violence, de guerre et de discrimination, y compris les questions de genre. Dans son ouvrage représentatif, *Trouble dans le genre* (2006), Butler explique que même le sexe biologique, qui est considéré comme un attribut naturel, est déjà socialement significatif et structuré en tant que genre. Dans cet ouvrage et dans d'autres de ses débuts, Butler comprend le corps comme matériel, comme « quelque chose qui est constitué par l'incarnation du sens dans le discours », dichotomique entre l'esprit et la matière, la liberté et

la dépendance. Cela allait à l'encontre de l'épistémologie traditionnelle de la distinction. La compréhension anti-fondationaliste de l'humanité de Butler a renversé le concept du « sexe en tant qu'essence » construit par le puissant discours sexuel de l'hétérocentrisme masculin, fournissant ainsi un fondement théorique important aux mouvements féministes et queer.

Parallèlement, à partir du début des années 2000, Butler a élargi ses intérêts philosophiques à une éthique politique plus pratique. Face au terrorisme, à la guerre, à la violence et à la haine, ils ont commencé à rechercher plus sérieusement la solidarité politique et la cohabitation pacifique des faibles. Certains pensent que ce parcours universitaire est divisé entre la première théorie du genre et plus tard l'éthique politique, et qu'un soi-disant « tournant éthique » s'est produit entre les deux, mais sa philosophie marginalise systématiquement les discursifs, qui sont rendus invisibles dans un contexte complexe. Le matelas structurel, objet de l'enquête, n'est en aucun cas déconnecté dans la mesure où il est venu. En particulier, le deuil est un concept abordé tout au long de la philosophie de Butler et révèle la continuité de sa pensée. Pour Butler, le deuil est le fondement fondamental pour que toute vie soit reconnue comme « digne de vivre » au sein d'une société et d'une communauté.

Dans les premières théories du genre, elle est utilisée pour expliquer le processus d'identification des sujets homosexuels, et dans la philosophie ultérieure, il est élaboré comme une condition de l'éthique politique qui appelle les autres à devenir des sujets politiques. Dans ce qui suit, nous discuterons du pouvoir du deuil comme alternative à la subjectivité et à l'éthique modernes en examinant la théorie du deuil de Butler qui s'est développée depuis les années 2000.

Le sujet du deuil

Qui est le moi qui pleure la mort des autres ? Butler propose une nouvelle ontologie qui s'oppose à « l'ontologie autonome » moderne, en se concentrant sur le deuil. Quelles conditions Butler a-t-il à ce sujet ? Plutôt que d'exister par la possession, on pense qu'elle apparaît par la dépossession passive. Selon lui, la question de l'existence « Qui suis-je ? » ne

peut recevoir de réponse que sous la forme d'une explication (récit) suivie d'une adresse. Parler peut-être le pouvoir de l'État interrogeant l'identité d'un étranger, cela peut être l'insulte d'un autre intime, ou cela peut être la voix du surmoi venant de l'intérieur du sujet. Selon Butler, si le sujet ne parle pas d'abord à l'autre pour lui demander son existence, le sujet ne peut pas prendre de décision sur les conditions de sa propre existence. Le nez ne peut pas parler. Ainsi, pour parler de soi, le sujet doit passer par « l'autre » et la « relation entre moi et l'autre ». Dans la partie où il révèle la relation entre « je » et « tu », Butler utilise un vers du poème de Paul Celan (1920-1970) *Fugue de la mort* « Je suis toi, quand je suis moi ». Quand je suis moi, je suis toi ». La frontière entre « nous » et « vous » semble s'être effondrée. Celan décrit l'autre comme un être qui apparaît soudainement et m'occupe quand j'essaie d'être moi-même. Comme le disait Celan, si le sujet émerge un pas plus tard que l'autre, il ne peut s'identifier sans l'autre et ne peut subordonner l'autre à son intérieur. Le sujet apparaît, en effet, avant même de le faire, l'autre forme le sujet d'une manière que le sujet ne pourra jamais connaître³.

Cette ontologie a à voir avec la corporéité, qui est un attribut de l'être humain. Il est important de noter ici que le corps auquel Butler fait référence n'est pas une substance purement biologique, mais quelque chose qui « incarne » une signification sociale⁴. Le corps est un lieu

³ L'altérité peut également s'expliquer psychologiquement. Butler était le médium français Jean Laplanche, (1924-2012) pour expliquer la primauté de l'Autre sur le sujet (*Le récit de soi*, chapitre 2). En général, la psychose explique que le sujet émerge de la persécution et de la blessure extérieures, mais Laplanche se concentre sur l'expérience de persécution qui forme le sujet, mais le nourrisson est le premier à être opprimé par l'Autre. Un nouveau-né a un corps absolument vulnérable. Ainsi, l'expérience première de l'enfant est celle d'être « submergé » par l'Autre, c'est-à-dire « non seulement impuissant » à cause de sa motricité sous-développée, mais aussi complètement ignorant des empiètements du monde adulte » (*Le récit de soi*, p. 124). Selon Laplanche, ces expériences se produisent avant que l'entité capable de craindre ou d'accepter l'invasion de l'Autre ne soit pas encore formée. L'expérience d'être submergé est le royaume mystérieux de l'Autre, qui ne peut être interprété dans le langage du monde symbolique. Même si le sujet qui apparaît tardivement tente de subordonner l'Autre ou de confirmer la supériorité de la relation par l'explication, la tentative n'est jamais réalisable, car l'Autre a été gravé comme une trace inexplicable avant les efforts du sujet. De cette façon, les êtres humains sont déjà nus et abandonnés aux autres avant qu'ils ne soient établis comme êtres ayant une identité, ou même avant qu'ils ne soient matériellement créés. Tout au long du processus, de la naissance à la mort, mon corps n'est pas du tout le mien, c'est-à-dire que l'Autre n'est pas une entité qui existe indépendamment du Moi complet, mais est déjà une partie de Moi qui Me constitue.

⁴ Butler, J. (2018). *Ces corps qui comptent*, Trad., Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam.

privé où le sujet réside et maintient la vie, mais c'est aussi un « lieu public » où il est exposé au monde extérieur et où les normes et les discours opèrent. Les êtres humains sont intrinsèquement vulnérables parce qu'ils ont un corps fragile recouvert de peau, et certains corps sont plus vulnérables en raison des conditions sociales, par exemple les corps des pauvres exposés au froid et aux maladies infectieuses, et les corps des minorités sociales vulnérables au mépris et à la violence. La violence physique et structurelle contre le corps humain est définie comme « perdre le contrôle et s'abandonner à la volonté d'autrui. la façon dont la vie elle-même peut être oblitérée par l'acte intentionnel d'un autre »⁵. De cette façon, les êtres humains avec une physicalité ont toujours la vulnérabilité comme essence ontologique, qui peut être blessée par les autres.

La mort de l'Autre est un événement qui révèle la fragilité de l'existence. La mort de l'Autre est recherchée au sens lévinassien comme une interdiction irrésistible du meurtre⁶. Levinas dit que l'Autre vient à nous comme une forme précaire et fragile, une nature précaire et fragile. Au-delà d'être un coup de cœur, il contient un impératif éthique puissant : « Ne les laissez pas mourir seuls ». Dans ce cas, la raison pour laquelle le décret d'Erguël est moralement contraignant est qu'il est exécuté avec une extrême urgence avant d'être reconnu ou compris. En raison de cette urgence, il devient « une chose définie qui « met tout de côté » »⁷. C'est une arrivée imminente qui précède le jugement et la volonté, il n'est donc pas permis de décider de comprendre ce décret. Lorsque la perte d'un autre intime ou la mort d'un étranger est profondément impliquée en moi pour une raison quelconque, le sujet est profondément mort. Non seulement la mort est un événement que je ne peux pas contrôler, mais le chagrin qui accompagne la mort survient aussi soudainement sous une forme qui ne peut être contrôlée ou contrôlée de manière autonome. Le deuil n'est pas seulement demandé et accompli brusquement dans un temps que le sujet ne choisit pas, mais c'est aussi une force puissante qui détruit le jugement rationnel et la vie quotidienne qui soutenaient le sujet.

⁵ Butler, J. (2005), *Vie précaire*, Trad. Jérôme Rosanvallon, Paris, Amsterdam, p. 59

⁶ Ibid., p. 190

⁷ Levinas (2006), *Altérité et Transcendance*, Paris, Le Livre de Poche, p. 57

De cette façon, le deuil est quelque chose qui ne peut être réduit à la capacité autonome du sujet, et le sujet n'est plus le sujet. On peut dire que c'est une pratique qui s'exerce au moment où il est impossible de la maintenir. Dans l'expérience du deuil, le sujet devient « hors de soi »⁸. En faisant l'expérience de la tristesse qui submerge sa propre volonté, le sujet prend conscience de l'existence de l'Autre qui se trouve en lui. Vous réalisez que votre existence est quelque chose qui ne peut pas être expliqué sans l'Autre. En pleurant et en pleurant la mort de l'Autre, le sujet demande : « Qui suis-je sans vous ? »⁹.

Dans une explication, Butler souligne les limites de la notion d'un « esprit complet et autonome » qui a dominé la philosophie traditionnelle, et soutient que la vulnérabilité et l'incertitude d'être laissé à l'Autre sont la vraie nature du sujet.

La possibilité du deuil et une vie digne d'être vécue

Qui est reconnu comme un être humain ? Qui compte comme une vie ? À contrecœur, qu'est-ce qui fait qu'une vie vaut la peine d'être pleurée ?¹⁰. Si le sujet émerge d'une manière de privation par un Autre peu clair et incontrôlable, plutôt que d'être autonome ou indépendant, alors la vie du sujet aura également une nature précaire. Butler décrit la forme de la vie déclenchée par la fragilité inhérente à l'existence comme une précarité. L'aliénation mentale fait référence à l'état dans lequel le sujet n'est pas pleinement conscient des conditions dangereuses auxquelles il est exposé et ne peut pas les contrôler. L'incertitude est un élément fondamental de la vie qui est universellement partagé par tous les êtres humains, mais dans certaines conditions sociales, certaines vies sont dans une position plus précaire que d'autres, et une vie avec un risque maximal n'est pas reconnue comme une « vie viable » dans une société. Butler attire l'attention sur le « deuil » comme condition pour qu'une vie soit approuvée comme une « vie digne d'être vécue ». Une nécrologie publique est un enfant représentatif qui crée une vie qui vaut la peine d'être vécue

⁸ Butler, J., *Vie précaire*, p. 57

⁹ Ibid., p., 50

¹⁰ Ibid., p. 47

Le fait que la vie de quelqu'un soit publiée dans la section nécrologique prouve que la vie de la personne était vivable et socialement acceptable. D'autre part, une mort qui n'est pleurée ou pleurée par personne, ou une mort qui est reproduite d'une manière qui est minée par un système de discours, fait de la vie quelque chose qui ne vaut pas la peine d'être vécu. Le deuil qui vient après la mort devient paradoxalement la condition de la vie dans le présent. Accorder ou priver une vie du statut de « vie digne d'être vécue » est le principe de fonctionnement de la biopolitique aujourd'hui. En particulier, Butler est témoin de la guerre, de la haine et de la discrimination qui ont suivi le 11 septembre et découvre la structure de la biopolitique qui discerne entre les morts qui peuvent être pleurées et celles qui ne peuvent pas être pleurées. Le gouvernement américain en est un excellent exemple, un centre de détention construit à l'intérieur de la base navale de Guantanamo Bay à Cuba pour héberger des terroristes présumés du 11 septembre.

À cette époque, les prisonniers de guerre détenus à Guantanamo Bay pouvaient être « détenus indéfiniment » à la discrétion de l'administration américaine, mais en même temps, parce qu'ils n'étaient pas Américains, ils ne jouissaient pas de droits judiciaires, tels que le droit à un procès ou le droit à un avocat. Les règles originales régissant le fonctionnement du camp ne sont ni nationales ni internationales. Commentant les événements extrajudiciaires de Guantanamo, Butler a déclaré : « L'ordre d'alerte de sécurité et au nom d'un état d'urgence nationale, à la fois sous la forme du droit national et sous la forme du droit international, le droit est effectivement suspendu »¹¹, soulignant le fait que c'est là que la « vie invivable » surgit. Les détenus de Guantanamo sont la version moderne de ce qu'Agamben appelait *l'Homo Sacer*¹². Les Juifs, les prisonniers de guerre et les réfugiés internés à Auschwitz sont des homosacriens typiques de la société moderne. Privés du droit de vie et de mort au milieu de la guerre et des conflits, les homosacriens sont contraints de mourir en dehors des protections légales. Ils sont exposés et en même temps ne peuvent pas être pleinement pleurés après la mort. Butler

¹¹ Ibid., p. 89

¹² Giorgio Agamben (1997), *Homo sacer*, Paris, Seuil.

soutient que la simple expulsion des lois des gens ne fait pas de la vie un état animal. La « vie publique » dont beaucoup de gens jouissent naturellement n'est en fait complète qu'après que certains êtres ont été poussés dans la « vie sans discernement. Dans le cas du camp de Guantanamo Bay, le placement des prisonniers dans un pays tiers invisible est assuré de la stabilité de leur vie publique, comme « une vie quotidienne sûre du danger terroriste » et « un pays fort qui a gagné la guerre contre le terrorisme ». L'homo sacer est une entité contradictoire qui détermine l'intérieur de la vie publique en étant assignée à l'extérieur de la vie publique, c'est-à-dire qu'une vie qui ne peut être pleurée n'est pas reconnue comme faisant partie de la communauté et devient invisible, tout en consolidant les frontières de la communauté. Si l'impossibilité du deuil pousse une vie hors de la vie publique, à l'inverse, le processus de deuil actif de ces êtres est un processus éthique qui rend la vie significative et politisée. Dans *Antigone, la parenté entre vie et mort* (2003), Butler attire l'attention sur la signification du deuil effectué par Antigone. Dans la tragédie de Sophocle Antigone, la fille d'Œdipe, Antigone, est le nom de Créon, le roi et l'oncle de Thèbes. Désobéissant au décret, elle enterre le corps de son frère traître Polyneices. Butler attribue à Antigone le mérite d'avoir effectué le deuil, ce qui était interdit par le pouvoir de l'État, pour découvrir et faire connaître une vie qui risquait d'être déshumanisée. Le deuil d'une vie qui ne peut pas être pleurée de cette manière est de « l'or du deuil » une aventure politique qui défie l'intellect »¹³, et l'appropriation du deuil exclu de la politique comme nouveau principe de solidarité.

En particulier, en contemplant la « mort indeuillable », Butler souligne que le sujet est également constitué par la mort de l'Autre. « Une vie qui ne peut pas être pleurée » est aussi une condition cachée qui crée une « vie qui peut être pleurée ». Le deuil n'est pas un don bienveillant que le sujet fait à l'Autre vulnérable et pitoyable. Elle est constituée non seulement par « l'objet du deuil », mais même par « une mort qui ne se reconnaît pas »¹⁴. Même si nous faisons semblant de ne pas connaître la mort de quelqu'un, ou si nous n'en avons jamais entendu parler ou même si nous avons la capacité de la discerner, la mort de quelqu'un fait déjà partie de notre vie. Ma vie porte les traces de la violence contre l'Autre.

¹³ Butler, J., *Vie précaire*, p. 82

¹⁴ Ibid., p. 81

En substance, on peut dire que ce n'est pas le domaine de la morale autonome laissé au choix du sujet.

La politique du deuil : vulnérabilité et dépression

De quelle manière un sujet transitif et vulnérable constitué par l'Autre peut-il manifester sa « subjectivité » ? Plutôt que de fixer la vulnérabilité et l'incertitude comme limites de l'existence, Butler les considère comme le fondement ontologique partagé du sujet et de l'autre, et le point de départ à partir duquel des étrangers peuvent chercher à cohabiter. Selon Butler, nous pouvons imaginer une nouvelle communauté éthique basée sur la vulnérabilité et l'incertitude partagées à travers la perte et la douleur que nous vivons collectivement, et le deuil que nous en pleurons. Butler embrasse et réinterprète activement Levinas dans le contexte de la vision de la solidarité et de la politique de l'opprimé. Il tente d'expliquer les moments où la voix de l'Autre, qui ne choisit pas de s'écouter lui-même, est entendue par « l'appel éthique » de Levinas. Butler, cependant, est d'accord avec la conscience problématique de Levinas de « l'éthique de l'altérité qui n'appartient pas à soi », mais souligne également la prémisse transcendante selon laquelle l'Autre est absolument suprême, maintient une distance, mais se concentre plutôt sur le lien mutuel entre soi et l'autre, qui se révèle à travers l'appel éthique de l'autre¹⁵. Selon Levinas, lorsque l'Autre ne fait appel au sujet pour l'éthique, la considération de soi par le sujet, même pour un instant, est elle-même un échec de l'éthique. Cependant, dans l'interprétation de Butler, l'attrait de l'Autre est « la peur et le conflit que nous pouvons nous blesser les uns les autres », et que le soi et l'Autre partagent et révèlent une « vie commune ». À ce moment-là, le point commun entre moi et les autres sera réduit à un sentiment d'appartenance communautaire. Il renvoie au fait même que moi et l'autre ne peuvent exister indépendamment l'un de l'autre, mais sur la base d'une socialité fondamentale qui est nécessairement impliquée l'une dans l'autre.

¹⁵ Butler, J., *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Presse universitaire de Harvard, p. 159

De plus, l'« éthique » exigée par la théorie de Levinas et la « politique » qui se bat pour la viabilité du visage ne sont pas la même chose (PW : 109). Dans l'éthique, il y a une paire de « je » et de « tu » impliqués, mais le politique comprend une myriade d'êtres à la « troisième personne » qui ont été appelés « earlguls » que nous ne pouvons pas voir (ibid). Dans une relation éthique médiatisée par le comte, vous et moi sommes irremplaçables, mais les êtres à la troisième personne n'ont pas de visage et peuvent être comptés en unités quantitatives ou remplacés par d'autres êtres. Puisque la politique est un domaine dans lequel nous vivons avec des êtres à la troisième personne, il est très difficile pour la « relation éthique de Levinas avec le comte » d'être maintenue en tant que pratique politique. Dans « Deuil » de la mort de l'Autre, Butler lit la possibilité d'étendre l'éthique de Levinas à la politique. La compassion pour les Autres qui souffrent a longtemps été reconnue comme une émotion éthique qui soutient la communauté. Troupes de chair de l'intérieur de la communauté.

Les êtres intimes qui partagent des souvenirs se voient confier une responsabilité éthique les uns envers les autres et fournissent un effort concerté pour former une meilleure communauté. Aujourd'hui, cependant, le deuil franchit également les frontières de l'intimité et s'inscrit dans la souffrance déchirante qui se déroule à l'autre bout du monde. Si la compassion et le deuil sont des émotions attribuées au sentiment de distance ou de « gaspillage », alors nous ne serons pas en mesure de réagir à la mort d'un étranger qui ne partage pas la langue, la lignée, l'espace, la culture ou l'histoire. Cependant, le sujet peut être en colère et triste à la vue du Tiers Autre mourant de l'autre bout du monde, et planifier un acte politique. Il souligne que la mort d'autres personnes éloignées, qui échappe à notre contrôle quotidien aujourd'hui, nous affecte également. Nous avons « quelque chose au-delà de notre volonté, quelque chose que nous n'avons pas causé, et de l'extérieur. Nous sommes blessés par quelque chose qui se présente à nous, quelque chose qui est à la fois un fardeau et un impératif éthique.

De cette façon, la base pour envisager la politique pour le Tiers Autre est la condition commune de vulnérabilité. Lorsque le sujet est mû par le chagrin de la souffrance de l'Autre, la frontière imaginaire entre le sujet et l'Autre est brisée et la possibilité de solidarité à la recherche d'une politique commune est ouverte. Butler sauve cela du domaine de l'individu

solitaire en disant que le chagrin procure « un sentiment d'un niveau complexe de communauté politique »¹⁶. Il faut descendre. Butler dit que dans l'expérience commune des contemporains de la perte, le deuil peut être lié à l'imagination d'une nouvelle communauté. Les personnes qui ont vécu la perte ensemble deviennent « nous » d'une manière maladroite. Qui vit la perte signifie que vous possédiez auparavant quelque chose, que vous avez désiré, aimé, et les conditions de ce désir. Butler, d'autre part, ne dit pas que le fait d'oublier les morts ou de les remplacer par quelque chose d'autre est un deuil réussi, mais plutôt « lorsque nous acceptons que notre perte nous changera pour toujours »¹⁷. Même si nous ne savons pas quelles seront les conséquences de la perte de l'Autre, la détermination à faire le changement est un véritable deuil. Même si les conséquences menacent l'auto-préservation et détruisent les vies que vous avez construites. La tristesse est toujours là. Le but idéal du deuil est le « deuil complet et fidèle » lui-même.

Pédagogie du deuil

Est-il possible d' « éduquer et de pleurer la mort d'autrui en tant que problème interne » ? Dans ce chapitre, nous examinerons la possibilité de l'émergence d'un sujet de deuil par l'éducation et proposerons une pédagogie pour cela. La pédagogie du deuil est une imagination d'éducation éthique dans laquelle nous recherchons une vie commune basée sur la vulnérabilité partagée par nous-mêmes et par les autres. Dans une conversation sur le thème de l'éducation, Butler soutient que la réflexion sur le deuil est nécessaire pour sauver l'éducation des objectifs économiques et du croissancenisme quantitatif (Butler, Giuliano, 2015). Réfléchir à la possibilité du deuil nous amène à comprendre que nos vies et celles des autres sont construites de manière précaire sur une base commune de vulnérabilité, et constitue la base de l'exploration des conditions de la communauté qui rendent plus de vies possibles pour faire le deuil.

¹⁶ Butler, J., *Vie précaire*, p. 50

¹⁷ *Ibid.*, p. 48

Vulnérabilité : du dégoût au deuil

Le deuil appelle une nouvelle forme de subjectivité qui peut pratiquer la liberté sans compter sur une autonomie totale. Puisque le sujet autonome comprend la mort comme un événement auto-consommé, il n'est pas nécessaire d'attendre que le deuil des autres vienne après lui, mais il est possible de pleurer la mort de quelqu'un et donc de valoriser la vie. Le sujet qui peut être compris ou découvert émerge en réaction au moment de la rencontre avec le monde. Le sujet est celui qui découvre dans la vulnérabilité de l'autre la vulnérabilité commune dans laquelle le sujet lui-même est impliqué. Cependant, la reconnaissance de la vulnérabilité ne conduit pas toujours au deuil éthique. Par exemple, le dégoût envers l'Autre est aussi une réaction à la vulnérabilité du sujet ou de l'Autre. La forme primordiale du dégoût est réalisée envers la vulnérabilité physique. Selon Nussbaum, le dégoût au sens originel est dégoûtant.

C'est un rejet physique d'une image entrant dans le corps par la bouche¹⁸. L'expression typique du dégoût est le « vomissement » et les déclencheurs typiques sont « l'odeur » et « l'apparence » qui provoquent des nausées¹⁹. Les objets dont les odeurs et les apparences provoquent des vomissements – excréments, sang, mucus, sueur, etc., – sont principalement associés à l'animalité ou à la physicalité. Nussbaum soutient que le dégoût primaire pour le corps découle d'une hiérarchie profondément enracinée entre les humains et les animaux, l'esprit et le corps, et relativement, on dit qu'il découle de la peur d'être relégué à la position d'un animal considéré comme inférieur. De plus, le dégoût primitif s'étend au dégoût projectif, qui est un outil pour ostraciser les personnes ayant une identité particulière. Les attributs des animaux, tels que les attributs en décomposition, les odeurs nauséabondes et les sécrétions collantes, sont utilisés pour décrire certains groupes. Elle est projetée et utilisée comme base de haine, principalement dirigée contre les groupes socialement vulnérables tels que les femmes, les personnes âgées, les handicapés, les minorités sexuelles, les pauvres et le sans-abri. Par exemple, dans de nombreuses cultures patriarcales, les femmes sont assimilées au sang et aux flegmatiques et sont perçues comme animales et sales, idolâtrant des corps sains et jeunes.

¹⁸ Martha Nussbaum, *Hiding from humanity: disgust, shame and the law*, Harvard University Press, 2024.

¹⁹ Ibid., p. 166

Dans la culture, le corps vieux et malade est détestable parce qu'il est incompatible avec la nature en décomposition du cadavre. Dans les scènes de violence, l'agresseur insultant la victime en la qualifiant de « sale » et « malodorante » en est également un exemple précis. Ainsi, on peut dire que la réaction de dégoût a plus à voir avec « l'incarnation/animalisation » qu'avec précisément là physicalité/animalité elle-même. Il en va de même pour la haine qui surgit dans les relations quotidiennes, et non pour la haine primaire. Le dégoût en tant que beauté fait référence au sentiment d'aversion ou d'aversion pour quelque chose, mais dans les relations sociales, le dégoût qui se manifeste ne peut être réduit à des sentiments ou à des préférences personnelles. La haine est fondée sur des codes de discrimination et d'exclusion qui se sont accumulés dans l'histoire et la culture. La haine est « collective » dans le sens où elle se propage facilement et s'enracine dans l'esprit des individus, « historique » dans le sens où elle se transmet parfois de génération en génération, et sociale. C'est la « structure sociale » dans le sens où ce sont les attitudes et les perceptions qui sont apprises. Le dégoût se manifeste par la « haine des personnes socialement défavorisées » fondée sur des structures et des histoires discriminatoires. En particulier, dans les sociétés néolibérales, les tempéraments improductifs sont eux-mêmes des objets de stigmatisation et de dégoût. Les êtres qui n'ont pas de performances économiques suffisantes, qui n'ont pas une conception positive de l'auto-développement, sont stigmatisés comme inutiles, directement ou indirectement. L'illusion de l'utilité économique est, d'une part, une violence intérieure qui pousse à l'excès et à l'épuisement professionnel, et d'autre part, un refus de reconnaître ou d'augmenter l'Autre.

Cela peut conduire à une violence extérieure qui affirme son existence. L'autodérision et l'altérité constituent une éthique méritocratique comme les deux faces d'une même médaille. Même dans les contextes éducatifs d'aujourd'hui, l'épuisement psychologique de l'individu et la haine des autres se retrouvent comme une réaction à la vulnérabilité. La haine exprimée et diffusée dans la salle de classe est entièrement responsable de l'éducation d'aujourd'hui. Nous ne pouvons pas le voir, mais au moins il est clair que la haine est dirigée contre « des objets qui ne sont pas conformes à l'image idéale du sujet de l'éducation »²⁰. Pauvreté, faiblesse

²⁰ Martha Nussbaum, *Les émotions démocratiques, Comment former le citoyen du XXIe siècle?* Paris, Flammarion, 2020

physique, handicap, minorité sexuelle, personnalité négative et diurne. La sexualité et les apparences qui ne sont pas conformes aux normes générales de beauté sont en fait des critères utilisés dans la société moderne pour juger de « l'utilité économique », et les discours de haine à leur encontre se manifestent par des mots et des actions qui méprisent la vulnérabilité et la physicalité/animalité. Le dégoût est le désir de dissimuler sa vulnérabilité. Craignant que la vulnérabilité des autres ne leur soit transmise et brisant l'illusion du « moi parfait », ils se sentent moins vulnérables en stigmatisant ceux qui sont visiblement vulnérables. Le dégoût est renforcé par la distinction du sujet entre lui-même et l'autre et son rejet de sa propre vulnérabilité. L'illusion de se sentir proche de la catégorie normale en détestant les autres ressemble à la structure d'un optimisme brutal qui refuse d'accepter la perte. Dans l'éducation méritocratique, le sujet lui-même est autonome sans les autres. Il diffuse un désir illusoire de pouvoir exister et grandir par lui-même. Du point de vue de Butler, le sujet indépendant pleinement fonctionnel est une idée fabriquée par une illusion impossible, et l'épuisement intérieur vécu par le sujet de l'éducation néolibérale provient d'un manque de compréhension des conditions d'existence.

De cette façon, un sujet qui insiste trop obstinément sur ses propres limites ou tente de les posséder ne peut pas établir une relation éthique avec les autres. Le deuil répond à la vulnérabilité d'une manière très différente du dégoût. Pour pratiquer l'éthique sans tomber dans la tentation du dégoût, le sujet doit affronter la peur de la vulnérabilité au lieu de l'éviter. Si le dégoût opère en construisant une solide illusion du sujet, alors le deuil qui suit la mort de l'Autre est la fragilité de l'existence. C'est un processus d'acceptation silencieuse de soi sans le rejeter. Le deuil est l'influence de l'Autre en moi. La vulnérabilité corporelle, la non-transparence et l'opacité identifiées par le deuil peuvent être substituées à la raison moderne en tant qu'éthique publique de l'éducation. L'éthique du deuil, propose Butler, est « une alternative sans s'engager dans des essences anthropologiques ou des fondements transcendants de pouvoir parler d'obligations morales » (ibid., p. 158). Au lieu de chercher le pouvoir collectif contre l'oppression sociale ou la violence dans le rationalisme moderne ou dans la morale autonome de l'individu, Butler cherche l'utopie politique inaccessible de la « subjectivité du sujet opprimé » en se concentrant sur l'expérience commune des situations

marginales : le sujet en deuil, le modèle, est le sujet qui doute de l'autonomie de l'être humain, le sujet qui détruit sa propre perfection et le sujet qui grandit avec l'autre. Dans les conditions de subjectivation, le but et la direction de l'éducation peuvent être complètement réinitialisés.

Critique : Découvrir l'impossible du deuil

Butler a demandé dans l'éducation : « Qui me manquera quand je mourrai ? ». Il s'agit d'une question de « Comment puis-je mener une vie qui peut être pleurée ? » et « Quelle vie peut être pleurée dans cette communauté ? » Cela peut être reformulé comme une question. Il s'agit d'un questionnement critique sur la structure de la biopolitique, c'est-à-dire sur la manière dont le statut de la vie est assigné de manière différentielle. La question de la possibilité du deuil/de l'impossibilité du deuil est un processus de revisite des conditions dans lesquelles la vie d'une personne est humanisée ou déshumanisée, et c'est un point de départ pour critiquer la structure de la biopolitique qui menace la vie des faibles. Sur la base de ces questions sans jugement, l'éducation peut cultiver des sujets pratiques qui valorisent un certain type de vie et recherchent la prospérité commune. Butler soutient que l'objectif de la philosophie et de l'éducation aujourd'hui est de restaurer la fonction de la critique qui a été minée par l'approche centrée sur la performance. Butler soutient que l'éducation n'est pas un outil d'accumulation de connaissances ou de vie économique, mais une pratique transformatrice et politique qui cherche à acquérir une compréhension plus profonde du monde et à le changer pour le mieux. C'était entendu. En particulier, dans les conditions sociales du néolibéralisme, l'objectif de l'éducation critique est plutôt que d'être confiné dans la subjectivité étroite de la croissance égocentrique, il s'agit de cultiver des êtres humains dotés d'une capacité large et critique pour le sujet, l'autre et la structure du monde. Pour Butler, le deuil est un acte critique qui cherche à rester dans la question que la mort de l'Autre éveille face à l'impératif normatif de l'éducation : « Grandir ». Le deuil ne se limite pas à l'émotion passive du deuil, mais aussi à des questions telles que « Pourquoi la personne est-elle morte ? », « La capacité de la communauté n'a-t-elle pas pu empêcher la mort ? », « Le deuil de la mort est-il fait d'une manière qui altère le sujet ? » Il génère constamment des questions telles que : Faire le deuil de la mort de l'Autre à travers ces questions.

Dans ce contexte, la lamentation de Butler est liée à la raison critique et à la perspicacité des sciences humaines mises en avant dans l'enseignement des arts libéraux. À première vue, cela semble parler de la même dimension que l'éducation morale humaniste qui intègre l'intellect et la sensibilité dans le sujet. Contrairement à ses efforts pour récupérer l'intellect moral, Butler se concentre sur le conflit génératif créé par la critique. Si les sciences humaines ont un avenir en tant que critique culturelle, et si la critique culturelle a une tâche en ce moment, c'est de nous ramener aux valeurs humaines là où nous ne sommes pas censés les trouver, c'est-à-dire à partir de la fragilité humaine et au seuil où elles peuvent être significatives. Nous devons nous interroger sur l'apparition et la disparition de l'humain au seuil de ce que nous pouvons connaître, entendre, voir et ressentir. Ce n'est qu'alors que nous serons stimulés émotionnellement par le projet intellectuel de la critique et de l'enquête. Il sera possible de relancer le projet intellectuel de comprendre les difficultés et les exigences de la dissidence et de la critique culturelle, et de créer un sens de la publicité qui ne dévalorise pas, ne dégrade pas ou ne rejette pas les voix dissidentes, mais valorise la voix de la dissidence comme le rôle qu'elle joue parfois : encourager une démocratie vivante.

La mort de l'Autre n'est pas un domaine qui peut être empathique et jugé par la mobilisation de l'expérience humaine, mais plutôt un événement nouveau et urgent qui se produit sous la forme d'une situation marginale sans précédent. La mort de l'Autre est toujours en conflit et s'exprime dans le cadre d'un certain pouvoir de représentation. Ainsi, la critique qui s'impose dans le deuil n'est pas de dire quel type de pouvoir, s'il produit le sens de la vie / mort d'une certaine manière, et de quelle manière la subjectivation est réalisée au sein de la structure du pouvoir. Il fait référence à la capacité de discerner et de comprendre des questions complexes telles que les êtres qui deviennent invisibles, ce qui est effacé et ce qui est dit dans la représentation de la mort, et quel type de pouvoir se cache dans les émotions de la tristesse momentanée. Ce n'est que sur la base de cette critique générative et résistante que le deuil peut avoir un pouvoir politique. On peut dire que le deuil est une forme de subjectivation récalcitrante. Le deuil fidèle de la mort de l'Autre crée une subjectivité récalcitrante qui remet finalement en question la structure de la biopolitique par la critique. Par la critique, le sujet du deuil ne reste pas dans une tristesse et un découragement épuisant, mais affirme un monde

meilleur. Vous pouvez avoir une bonne vue. Butler soutient que la valeur que le deuil accorde à la vie est économiquement incalculable.

Elle s'exprime par « épanouissement ». La prospérité ne signifie pas ici la prospérité économique, mais la découverte et la diffusion du sens et de la liberté sous des formes nouvelles et imprévisibles à chaque fois par le biais des relations avec les autres. La prospérité est une nouvelle forme de perspective optimiste que le deuil peut atteindre. Plutôt que de s'appuyer sur l'illusion de la « perfection du sujet », l'optimisme en tant que prospérité implique un pouvoir actif d'enrichir les relations entre les êtres vulnérables et de façonner le monde ensemble en leur sein. L'éducation peut façonner un « avenir commun » grâce à la « possibilité du deuil dans la vie ». Lorsque l'éducation considère le deuil comme une question, cela signifie qu'elle planifie et ajuste l'avenir de sa société d'une manière qui valorise plus de vie, ce qui est lié à la formation d'une nouvelle communauté et s'interroge sur le rôle et la responsabilité de l'éducation. Alors que le monde était submergé par la vague du capitalisme, de nouvelles crises et violences ont commencé à appeler au deuil public et à l'imagination d'une nouvelle communauté en accompagnant d'innombrables morts. S'il est lié au fuselage, le processus s'accompagnera inévitablement d'un deuil.

L'éthique de l'échec : la possibilité d'un deuil (im)possible

L'éducation à la culture du sujet en deuil nécessite un processus méthodologique très sophistiqué. Un point qui ne doit pas être négligé dans la péda du deuil est que le deuil est distinct de la capacité empathique du sujet autonome. Lorsque la mort de l'autre est traitée comme un objet d'empathie, d'objectivation qui donne au sujet un sens identique à lui-même. Il y a un risque que cela devienne un événement. Comme nous l'avons vu, le deuil n'est jamais réparti de manière égale. La mort de quelqu'un est pleurée et célébrée publiquement, mais la mort de quelqu'un est silencieusement oubliée ou pleurée publiquement. Ils sont catalogués d'une manière qui est vilipendée et humiliée. Il est incroyablement difficile pour le sujet de compatir pleinement à la souffrance de l'autre qui est véhiculée par un discours ou un médium particulier. Si, malgré ces limitations, le deuil se limite à des sentiments de « sympathie » ou

de « compassion », alors le deuil restera dans la réalisation de soi d'un sujet indépendant. Par conséquent, pour mener à bien un deuil fidèle à l'éthique universelle, il est nécessaire de partir des limites du deuil. Aujourd'hui, les médias raffinés, qui sont utilisés comme un outil d'éducation à l'empathie, exposent une dimension de la « représentation de la souffrance ». Par exemple, lorsqu'un enfant souffrant de la guerre et de la faim apparaît dans une publicité YouTube qui fait la promotion des activités d'une organisation internationale et recrute des sympathisants, la technologie médiatique bien formée, la musique de fond et le montage vidéo reproduisent clairement les visages et les voix des enfants qui souffrent et évoquent des sentiments de compassion, mais il est difficile de dire que la souffrance des autres est pleinement transmise dans le processus.

Un certain deuil comporte également un risque d'altérisation et de violence. Butler porte un regard critique sur le moment où le chagrin pour un objet particulier se transforme en colère et en vengeance au nom de l'éthique. Butler soutient que l'acte lui-même, au nom de l'éthique, exige que le sujet explique clairement son existence et ses actions est appelée violence éthique. Par exemple, si l'objet du deuil est « un citoyen de mon pays » ou « une personne qui me ressemble ». Lorsqu'une espèce, le chagrin de la perte de cet objet peut être réfracté en colère nationaliste et raciste contre un autre objet. Pour que le deuil ne soit pas éclipsé par la violence éthique, il est nécessaire de comprendre les structures qui façonnent la « vie pleurée » et la « vie non endeuillée » et d'être capable de contempler les morts non identifiables qui existent en dehors du deuil. En particulier, la mort d'une personne qui n'est pas traitée comme un être humain devient un événement encore plus difficile à identifier. Primo Levi, survivant d'Auschwitz, raconte les morts dont il a été témoin. Rien ne peut les sauver de la sélection, ni de la mort d'épuisement. Leur vie est courte, mais leur nombre esst éternel, ils sont les musulmans, les noyés, les épines des camps. Ce sont les mêmes non-humains, des foules anonymes de gens qui marchent en silence et peinent, qui sont constamment remplacés. La Flamme Divine s'est déjà éteinte de l'intérieur, et ils sont vides à l'intérieur, incapables de vraiment souffrir. Ils hésitent à se dire vivants. Ils sont trop fatigués pour comprendre la mort qu'ils hésitent même à appeler leur mort la mort en présence de ceux qui n'ont pas peur de la mort.

Muselman, le mot allemand pour musulman, est un terme d'argot utilisé pour décrire les prisonniers d'Auschwitz les plus menaçants de mort, et on dit qu'il provient de la ressemblance de leur silhouette extrêmement maigre et léthargique avec un musulman en prière. La mort dont Levy a été témoin dans le camp est une mort absolument impuissante. C'est une « foule anonyme » qui n'a ni sens ni volonté d'exister, et ce sont des « gens qui se noient » qui s'enfoncent vers la mort en respirant à peine. Levy a décrit leur mort comme « hésitant à les appeler des morts », car la mort est un événement qui n'a de sens que pour les humains. Parce que, les êtres « non humains » qui ne sont ni connus ni morts sont simplement « remplacés » plutôt que de mourir. Pour certaines personnes vivant dans le monde d'aujourd'hui, la vie quotidienne est un champ de bataille et un camp de prisonniers. Il y a encore des gens qui ont été tués par des armes à feu et des bombes ou qui ont risqué leur vie pour traverser l'océan à la nage, et des morts marginalisées se produisent partout, même dans des sociétés considérées comme relativement pacifiques. La mort de femmes victimes, de personnes LGBT qui ont été ostracisées de leur communauté parce qu'elles n'ont pas été identifiées, de personnes handicapées isolées, de jeunes pauvres et de personnes sans lien de parenté ne sont jamais un message clair. Parce que la mort n'est pas l'objet d'un deuil public ou qu'elle est pleurée d'une manière altérée par le pouvoir, c'est le vrai deuil se fait de la manière la plus dure et la plus improbable.

Même si nous avons entendu leurs voix, leur souffrance ne peut pas être pleinement reproduite dans l'imaginaire humain fragile. Par conséquent, le deuil total de l'Autre, en particulier de l'Autre socialement persécuté et déshumanisé, est une tâche difficile à accomplir. L'échec du deuil signifie qu'il n'y a pas de fin claire au deuil. En effet, le but n'est pas de surmonter ou de résoudre la vulnérabilité. Le deuil est une activité qui continue de révéler la vulnérabilité, l'instabilité de la vie et l'interdépendance, de sorte qu'il n'est ni terminé ni complet pour toujours. Compris en termes de ce qui peut être fait, le processus et l'issue du deuil se résumeront à nouveau à un cadre d'objectifs et de réalisations. Arrêter le deuil prématurément ou le remplacer par un moyen simple Tuer les conditions sous-jacentes Parce qu'elle la rend infinie, elle se traduit par la reproduction répétée de la souffrance de la même manière. Ainsi , pour Butler, l'éthique est toujours une « éthique de l'échec ».

Ainsi, la pédagogie du deuil présuppose paradoxalement l'impossibilité du deuil. L'empathie, la capacité d'un sujet autonome, est souvent décrite comme quelque chose qui s'acquiert facilement par l'éducation. Cependant, le deuil ne peut pas vérifier son efficacité et demande constamment une pédagogie qui vise à échouer. Le deuil dramatise la dépendance parce qu'elle est rendue possible non pas par la bénédiction, mais simplement par le fait de supporter la vulnérabilité du corps exposé à des incapacités telles que la non-identification, la non-réductibilité, l'inadmissibilité et l'inexplicable. Malgré le fait que le deuil ne peut jamais être accompli, nous continuons à pleurer la mort, à imaginer la possibilité du deuil et à essayer de changer le monde. Elle est réalisée par le processus de l'effort. Le deuil démêle pleinement les raisons de la mort et complète les conditions de vie. Il est significatif en tant que pratique démocratique qui cherche une meilleure communauté. La pédagogie du deuil, qui fait partie de ces pratiques, peut également élargir sa signification éthique lorsqu'elle inclut des pensées sur « la vie sans deuil » et « l'impossibilité du deuil ».

Conclusions

Jusqu'à présent, nous avons regardé en arrière sur l'éducation d'aujourd'hui, qui est tombée dans le piège de la croissance égocentrique, en référence à Judith Butler, et comme alternative, nous avons cherché une nouvelle pédagogie qui éveille la vulnérabilité de la vie et cherche une vie vécue ensemble en pleurant la mort des autres. C'est à cause des nombreux décès d'autres personnes que nous avons vécus ensemble comme un « événement éducatif » et une tentative de trouver un moyen d'améliorer la communauté éducative. Les implications éducatives du deuil sont les suivantes.

Tout d'abord, par le deuil, l'éducation peut retrouver le sens du « sujet éduqué » ordonne au sujet d'agir de manière plus autonome, mais le sujet trop indépendant et autonome s'aliène en s'exploitant et en rejetant les exigences éthiques des autres selon l'impératif d'une croissance personnelle qui ne peut jamais être satisfaite. Comme nous l'avons vu à travers Butler, la profondeur de l'Autre. Le deuil offre au sujet une autre façon de se rétablir, car la mort de l'Autre éveille l'illusion de la mentalité égocentrique dans laquelle le sujet réside, et nous

pousse mutuellement à reconnaître la vulnérabilité de l'autre et à construire un avenir commun dans lequel nous pouvons vivre en nous appuyant les uns sur les autres, en même temps, c' est un événement qui demande ce qui a été perdu, ou ce qui sera perdu. Au lieu de propager des fantasmes futuristes cruels, l'éducation considère la dignité de la personne humaine dans les conditions de la communauté immédiate et dans la relation aux autres et proposer un avenir réalisable qui ne suspende plus la vie présente. Sur la base d'une telle éducation, il est possible de créer un sujet qui est prêt à rompre la « relation de soi » et à sauter au-delà du silence et du cynisme dans la vie politique.

Deuxièmement, le deuil fait du domaine de l'affect, qui est ignoré par l'éducation moderne, le thème central de l'éducation. En se concentrant sur le « deuil », ce prix tente de clarifier la signification publique de l'éducation en termes de force affective. Étant donné que l'éducation moderne est basée sur la notion moderne de liberté mentale, il est difficile de traiter les conditions affectives telles que les réactions corporelles, les émotions et les relations comme les principaux problèmes. La peur, le cynisme, l'apathie, le découragement et le désespoir ont tendance à être rejetés comme pathologiques et contre-productifs. Mais les émotions négatives ont aussi de riches implications pour la finitude humaine et les relations sociales. Le problème du corps, qui est le lieu où vivent les êtres humains, et le problème du corps. La pédagogie du deuil suggère que les questions affectives qui appartenaient autrefois à l'individu et au corps – le soin, l'amour, le dégoût, la haine, etc. – peuvent devenir le thème central de l'éducation.

Troisièmement, le deuil suggère la direction de l'éducation démocratique comme la « cohabitation démocratique d'êtres vulnérables ». Le deuil est une façon d'aborder l'éducation démocratique basée sur l'événement universel de la « perte de l'autre ». Le deuil de la mort des autres nous rappelle que des êtres vulnérables exposés à la possibilité de la mort vivent ensemble dans ce monde indépendamment de leur propre choix ou de leur volonté, et que chaque vie est profondément liée les unes aux autres. Le deuil nous rappelle également la relation inséparable avec les autres, et c'est une œuvre qui trouve une place dans la société pour les êtres qui ne peuvent pas être pleurés, le deuil est pour ceux qui ont noué une relation solitaire avec eux-mêmes tout en étant coupés des autres. Il mène à un lieu de rencontre

démocratique. L'idée que toute éthique est rendue possible par l'Autre est l'idée que l'éducation démocratique peut être la base pratique des différentes façons de réaliser l'éducation démocratique dans cette étude, l'accent est mis sur le deuil, car la mort des autres et la question de la vie qui ne peut être pleurée sont nécessaires de toute urgence dans notre société.

Références

- Agamben, G. (1997). *Homo sacer*. Paris: Seuil.
- Butler, J. (2005). *Vie précaire* (J. Rosanvallon, Trad.). Paris: Amsterdam.
- Butler, J. (2018). *Ces corps qui comptent* (C. Nordmann, Trad.). Paris: Amsterdam.
- Butler, J. (n.d.). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Presse universitaire de Harvard.
- Levinas, E. (2006). *Altérité et Transcendance*. Paris: Le Livre de Poche.
- Nussbaum, M. (1998). *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2003). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2004). *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2020). *Les émotions démocratiques, Comment former le citoyen du XXI^e siècle?*. Paris: Flammarion.