

2.

***La logique des
institutions***

Eva Debray

Imitation des affects¹ et production de l'ordre social : une critique spinoziste de l'approche de René Girard

Selon René Girard, la philosophie, les sciences humaines et sociales, auraient accordé une attention insuffisante au principe d'imitation, et plus spécifiquement au principe d'imitation du désir. Le négligeant ou

1. J'emploierai ici délibérément un syntagme spinoziste (« imitation des affects ») pour qualifier les approches de Girard et de Spinoza. Ce faisant, je ne considère certes pas que la pensée girardienne comprendrait ou présupposerait une théorie des affects similaire à celle que le second développe de manière approfondie dans son *Éthique*. Néanmoins, la notion d'affect me semble ici adéquatement rendre compte de leurs approches pour au moins deux raisons : d'une part, car on se réfère, de la sorte, à ce que l'on entend par « état affectif », c'est-à-dire un état qui n'est pas envisagé uniquement comme un état cognitif de l'individu ; d'autre part, parce que l'on s'attache à rendre compte ici d'un principe explicatif du comportement humain. Il s'agit de saisir ce qui, en l'être humain, *le fait agir* d'une certaine manière. Les deux auteurs examinent à cet égard tous deux les ressorts motivationnels de l'action humaine lorsqu'ils se penchent sur l'imitation, et il fait donc sens de considérer que l'un et l'autre traitent de l'imitation des *affects*.

n'explorant que partiellement ses effets et fonctions, elles n'auraient pas été capables de saisir les comportements individuels dans toute leur complexité, ni la logique des relations interhumaines².

On ne peut dès lors qu'être frappés par les fortes convergences que présentent les analyses proposées par Girard et celles développées par Spinoza dans le troisième livre de l'*Éthique* ainsi que dans le *Traité politique*, et que le premier, à notre connaissance, ne mentionne pas. En effet, ces auteurs se penchent sur l'imitation affective, et optent tous deux pour une conception de l'imitation comprise comme contagion émotionnelle directe : ce phénomène d'imitation ne se produit pas par le biais d'un acte réflexif, par lequel on se mettrait à la place d'autrui, dans la situation d'autrui, et par lequel on se représenterait ce que l'on ressentirait si l'on se trouvait dans cette même situation. Il s'agit plutôt d'une logique de contagion directe ou encore d'imprégnation des affects. En deuxième lieu, on peut noter de fortes affinités dans leurs analyses, quant à la fonction explicative, mais également critique qu'ils confèrent tous deux à ce principe d'imitation affective. La mise au jour et l'exploitation théorique de ce principe leur permet notamment de remettre en cause deux forts présupposés théoriques particulièrement prégnants, selon Girard, dans la « pensée moderne » ou chez les « théoriciens modernes³ » : d'une part, une conception « atomiste » du comportement individuel et des relations sociales, selon laquelle notre relation à autrui n'entrerait nullement dans la détermination de nos actions, si ce n'est par un calcul d'intérêt ; d'autre part, l'idée que l'ordre social reposerait sur un contrat social. Ce principe d'imitation joue un rôle majeur dans leur critique de cette dernière hypothèse, dans la mesure où il leur permet de montrer comment des institutions régulatrices rendant la vie en société possible peuvent naître de mécanismes

2. Voir notamment dans *La Violence et le sacré* (1972), Paris, Hachette, 1998, VI, p. 218 : « seuls quelques grands écrivains se sont intéressés à ce type de rivalités », entendant par là les rivalités suscitées par l'imitation du désir (cette idée sera développée plus loin). Voir également *Mensonge romantique et vérité romanesque* ([1961], Paris, Grasset, 1978), où René Girard analyse les œuvres de romanciers qui, selon lui, ont pensé ce type de phénomènes.

3. René Girard, *La Violence et le sacré*, *op. cit.*, respectivement : X, p. 386 et VI, p. 217.

passionnels, et non d'un accord volontaire issu de la raison. Par ailleurs, des convergences se révèlent dans le détail de leurs analyses des effets de ce principe d'imitation : ces auteurs placent par exemple tous deux au principe de l'ordre social, c'est-à-dire comme condition de sa possibilité, un mécanisme de lynchage collectif⁴.

Cet article s'attachera à mettre en lumière ces affinités. Mais il entend aussi rendre compte des divergences que les analyses de ces deux auteurs présentent lorsqu'elles s'interrogent sur les conditions de possibilité de l'ordre social. Mon analyse me conduira, plus précisément, à mettre en évidence les faiblesses de la conception girardienne de l'imitation et de ses effets, faiblesses qu'une lecture de Spinoza permet selon moi de révéler et d'interroger. Cette investigation se présente ainsi comme une enquête philosophique sur les concepts exploités par l'anthropologie girardienne. Et, dans cette perspective, il s'agira bien de mettre les travaux de René Girard à l'épreuve de la philosophie spinoziste. Il n'est cependant nullement question pour moi, ce faisant, d'opposer sciences sociales et philosophie, d'une manière telle que l'on considérerait par exemple que la philosophie détiendrait un monopole sur l'activité de production conceptuelle, ainsi que sur la constitution de théories. Les sciences sociales participent activement à cette production, par la création ou, du moins, par l'emploi réfléchi, critique et articulé des concepts qu'elles emploient. La pensée girardienne se caractérise elle-même non seulement par un haut degré de systématisation conceptuelle, mais en outre par une réflexion théorique sur le système conceptuel qu'elle mobilise. En ce sens précis, la pensée de Girard est très philosophique, si l'on considère que la philosophie se caractérise par ce geste réflexif et critique sur les concepts à l'œuvre dans notre compréhension du monde, et sur leur articulation. À ce titre, mettre la pensée girardienne à l'épreuve de la philosophie spinoziste, ce n'est pas faire simplement « jouer » la philosophie contre les sciences sociales. C'est d'abord trouver dans la pensée spinoziste les ressources permettant de réactiver une réflexion critique sur

4. Je suis de ce point de vue l'interprétation qu'Alexandre Matheron propose de certains moments clés du *Traité politique* de Spinoza (ce point sera développé dans la deuxième partie de cette contribution).

un système conceptuel, qui, sans contrepoids théorique, tendrait sans doute à s'imposer de lui-même. Ma démarche consistera, dans le cadre de cette étude, à réactiver un geste critique sur la problématisation girardienne de la question de l'imitation des affects, c'est-à-dire sur la question de son rôle dans la logique des relations interhumaines, et plus spécifiquement, dans la production de l'ordre social. La théorie girardienne de l'imitation du désir s'est d'ores et déjà avérée féconde, en offrant de riches outils d'analyse critique et explicative⁵. Il importe cependant d'interroger, si ce n'est les angles morts, du moins les zones d'ombre de cette théorie.

L'imitation chez René Girard : pour en finir avec une approche atomiste du social et l'hypothèse d'un contrat social

René Girard s'attaque, d'une part, à une conception des comportements humains que l'on peut qualifier de « monadique », pour reprendre les termes de l'auteur, conception qui, selon lui, empêche de saisir pleinement la logique des relations interhumaines. En effet, cette dernière n'est pas du tout saisie de la même manière selon que l'on part, dans l'analyse des comportements individuels humains, de la considération des individus pris isolément, c'est-à-dire si l'on opte pour des prémisses atomistes, et que l'on envisage, par la suite, ce qui advient de la combinaison de ces différents comportements, ou si l'on

5. Je ne me concentrerai ici que sur certains aspects de la pensée girardienne. Il faut souligner cependant qu'elle développe une théorie, la « théorie mimétique », qui non seulement offre des outils d'analyse littéraire (voir notamment *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *op. cit.*), mais s'attache également à rendre compte de nombreux phénomènes observables (par exemple, les rivalités enfantines, le narcissisme, la coquetterie, l'anorexie, le masochisme, ou encore les rites sacrificiels). Selon Girard, sa théorie mimétique pourrait même prétendre au rang de « théorie complète de la culture humaine » (René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), Paris, Le livre de poche, 1983, I, 1, B, p. 30), dans la mesure où il voit dans le point de départ de cette théorie (la « mimesis d'appropriation », sur laquelle je reviendrai) le seul et unique principe à partir duquel une telle théorie peut se dessiner. Sur ce point, voir l'heureuse synthèse proposée par Charles Ramond dans « Théorie mimétique, science de l'homme », in *Le Vocabulaire de René Girard* (Paris, Ellipses, 2009, p. 86-92).

part de l'interaction sociale en tant que telle. Il s'agit pour Girard de mettre en évidence un principe fondamental de notre vie affective, et donc de cerner au plus près les ressorts de nos actions. Dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*⁶, Girard montre par exemple que l'erreur de la psychiatrie consiste à envisager le malade comme une sorte de « monade » au sein du monde social. Mettre en avant un principe d'imitation au fondement de nos comportements individuels permet de remettre en cause ce type de postulat. Girard part ainsi du constat qu'il y a un hyper mimétisme humain : l'être humain imite, cette tendance mimétique est un donné et lui est d'ailleurs indispensable⁷. Le principe d'imitation, qui fait référence, chez Girard, au fait de ressentir ou de faire la même chose qu'autrui lorsque nous le voyons ressentir tel affect ou faire telle action, et plus précisément le principe d'imitation du désir, est au cœur de cette entreprise critique. Girard indique en effet que « lorsque la plupart d'entre nous, Occidentaux modernes, pensons au désir en général et plus particulièrement à notre propre désir, nous croyons fermement que nous l'avons choisi nous-mêmes, sans interférence du dehors⁸ ». La position à laquelle Girard semble s'attaquer ici est celle qui défendrait, non pas tant l'idée que les désirs ou comportements d'autrui n'influenceraient pas le comportement de l'individu, la formation de ses affects, et en particulier de son désir, mais qu'ils ne le feraient qu'indirectement, moyennant un calcul d'intérêt auquel se prêterait celui-ci. Aussi les rapports interhumains sont-ils, dans la perspective de Girard, considérés comme premiers par rapport aux comportements humains : c'est d'eux qu'il faut partir pour rendre compte des ressorts affectifs de nos actions⁹. Le commentaire de Pierre Macherey de l'*Éthique* de Spinoza, selon lequel « les hommes sont

6. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., III, 2, B, p. 431.

7. « Personne ne peut se passer de l'hyper mimétisme humain pour acquérir les comportements culturels, pour s'insérer correctement dans la culture qui est la sienne » (*ibid.*, I, B, p. 410).

8. René Girard, « Le sacrifice dans la tradition védique et dans la tradition judéo-chrétienne », *Le Sacrifice*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003, p. 22.

9. En ce sens Girard souligne-t-il que nos rapports avec autrui ont un « caractère fondateur » (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., III, 2, B, p. 431).

naturellement en prise les uns sur les autres¹⁰ » s'applique de ce point de vue tout aussi bien à l'analyse girardienne : il faut tenir compte des modes de contagion affective qui informent notre comportement indépendamment de préférences qui nous seraient personnelles, propres.

Ce principe d'imitation permet, d'autre part, de rendre compte des conditions de production de l'ordre social, et ce, tout en échappant à l'hypothèse contractualiste. Girard s'attaque en effet de manière véhémente aux théories qui, en réponse à la question « Comment l'ordre social est-il possible ? », invoquent l'hypothèse d'un pacte ou d'un contrat social, et donc attribuent « au vouloir des hommes le principe de l'unité sociale¹¹ ». Il s'attaque ainsi à la « pensée moderne » qui « situe toujours l'origine de la société dans un “contrat social”, explicite ou implicite, enraciné dans la “raison”, le “bon sens”, la “bienveillance mutuelle”, “l'intérêt bien compris”, etc.¹² ». Girard ne développe pas sa critique de manière systématique. Néanmoins, dans le même passage, il souligne que cette pensée moderne sous-estime voire méconnaît la menace que la *violence* fait peser sur toute société humaine. Girard semble insister ici sur le fait que les êtres humains ne peuvent spontanément, d'eux-mêmes, contenir cette violence, se retenir de l'exercer les uns à l'encontre des autres. Savoir comment la société est en mesure d'échapper à cette violence qui peut la consumer, l'anéantir, constitue ainsi un problème que l'on ne saurait résoudre en renvoyant à ce qui en l'être humain (pris individuellement) pourrait inciter ce dernier à renoncer à l'exercice de cette violence (la « raison », le « bon sens » ou encore un « sentiment de bienveillance »). En d'autres termes, Girard, semble ici rendre compte d'une incapacité, chez l'être humain, à exercer, de lui-même, une auto-contrainte sur certaines de ses tendances à agir, en l'occurrence des tendances à exercer de la violence sur autrui. En ce sens, l'idée que l'ordre social pourrait être produit de manière intentionnelle est exclue par Girard : quand bien même l'être humain *désirerait* produire cet ordre, c'est-à-dire mettre fin à des

10. Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie : la vie affective*, Paris, Puf, 1995, p. 187.

11. René Girard, *op. cit.*, X, p. 386

12. *Ibid.*

conflits qui rendent la vie sociale impossible, et même *saurait* ce qu'il faut faire pour cela, ce désir et cette connaissance ne suffiraient pas, ils seraient en eux-mêmes impuissants. Pour rendre compte de la possibilité de l'ordre social, on ne peut ainsi, dans une perspective girardienne, que se référer à des mécanismes non intentionnels de production de ce dernier. On peut ajouter qu'il se concentre, dans le cadre de son analyse des modalités de production de cet ordre, sur des mécanismes *passionnels*. En effet, comme nous le verrons, il s'agit bien *in fine* de rendre compte de la production d'affects au sein du groupe, d'affects à même de retenir ses membres de se nuire réciproquement. Dans la mesure où la connaissance des actes à éviter ou à entreprendre pour garantir la vie en société ne peut pas, d'elle-même, déterminer les individus à agir, on peut considérer les affects en question comme des *passions* : ils sont éprouvés par ces membres indépendamment d'une telle connaissance¹³. On peut, sous cet aspect, considérer que les analyses de Girard et de Spinoza convergent. Dans le *Traité politique*, Spinoza enjoint en effet à « déduire les causes et les fondements naturels des pouvoirs publics [*i. e.* rendant la vie en société possible] non pas des enseignements de la raison, mais de la nature commune des hommes, c'est-à-dire de leur condition¹⁴ », autrement dit : de leurs passions¹⁵.

Dans cette perspective, Girard considère, tout comme Spinoza¹⁶, que l'on ne peut pas comprendre comment les être humains peuvent se

13. Notons que ce vocabulaire des passions n'est pas prédominant dans la pensée de Girard, mais que l'explicitation de certaines de ses positions autorise à l'utiliser dans le cadre d'une étude de sa pensée.

14. Baruch Spinoza, *Traité politique (TP)*, *Œuvres IV*, trad. fr. Ch. Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1966, I, 7.

15. La condition des hommes est en effet une condition passionnelle. Dans le §5 du même chapitre, Spinoza insiste sur le fait que les hommes sont nécessairement soumis à des affections, insistant par là sur les affects passifs, et que « la voie qu'enseigne la raison est très difficile ».

16. Je suis ici la ligne d'interprétation de la pensée politique spinoziste ouverte notamment par Alexandre Matheron. Comme l'a montré Christian Lazzeri, on peut même considérer que c'est grâce à la découverte théorique de ce principe d'imitation des affects que Spinoza parvient, dans le *Traité Politique*, à abandonner l'hypothèse d'un contrat social (pour laquelle il optait encore dans le *Traité théologico-politique*) : le principe d'imitation lui permet d'envisager alors une voie explicative alternative à celle de l'hypothèse contractualiste, et qu'il n'était pas parvenu, jusque là, à élaborer. Voir sur

doter d'institutions régulatrices et y obéir si l'on ne recourt pas au principe d'imitation. Le principe d'imitation fait partie des « éléments » fondamentaux, pour reprendre une expression hobbesienne¹⁷, qui permettent de comprendre comment les hommes ont pu ou peuvent en venir à produire les institutions rendant la vie sociale possible. Je retracerai donc comment Girard, à partir de ce principe, déduit la manière dont un ordre social peut apparaître. Il ne procède pas ici autrement que ne le font des auteurs de philosophie classique comme Hobbes, Pascal ou Spinoza. Dans la mesure où l'on s'attache à montrer comment l'ordre social est possible, en l'occurrence comment des institutions régulatrices peuvent apparaître, on fait abstraction de ces institutions : on part d'une étude des comportements humains et des relations inter-humaines, en les considérant tels qu'ils se formeraient et se développeraient en l'absence totale de telles institutions. Sur la base de ces analyses anthropologiques, on peut ainsi montrer à rebours comment l'ordre social, et en l'occurrence ici ces institutions, peuvent apparaître, c'est-à-dire de quoi leur apparition dépend.

L'hypothèse girardienne est à cet égard la suivante : en l'absence totale d'institutions régulatrices, ces dernières se produiraient par un mécanisme de lynchage collectif, un « mécanisme victimaire », et ce dernier serait rendu possible par une application particulière du principe d'imitation, l'imitation de la haine. Ce phénomène d'imitation de la haine, qui mène au lynchage, ne pourrait s'enclencher, dans une telle situation, que grâce à un développement catastrophique des relations interindividuelles vers une situation de violence généralisée. Or, selon Girard, pour comprendre comment une telle situation peut advenir, il faut partir du principe d'imitation lui-même, principe central de son anthropologie¹⁸.

ce point *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, Puf, 1998, chapitre V, p. 284.

17. Thomas Hobbes, *Éléments de la loi naturelle et politique*, trad. fr. D. Weber, Paris, Le livre de poche, 2003, voir notamment l'Épître dédicatoire.

18. Sur l'analyse girardienne du fondement de la structure sociale, on consultera également avec profit l'analyse tout autant synthétique que riche que propose Christian Lazzeri dans son article « René Girard, un fondement anthropologique de l'économie ? »

Cette tendance mimétique que j'ai évoquée, s'il n'y a rien pour la guider, s'exerce sur toutes les conduites humaines indifféremment. Entre ces conduites, il n'y a d'ailleurs aucune distinction objective, mais l'imitation provoque sur elles des effets tout à fait différents et, de ce fait, elles n'obéissent pas à la même logique. Ces conduites sont, d'une part, les conduites non acquiescentes, et, d'autre part, les conduites acquiescentes, c'est-à-dire les appétits¹⁹. Or, de l'imitation de ces dernières naît ce que Girard appelle le *désir*, qui ne se limite pas au simple besoin. Nous retracerons tout d'abord le processus qui mène du simple besoin ou appétit au *désir*²⁰. Notons que l'apparition de ce dernier coïncide avec le surgissement du conflit interhumain, si aucune institution régulatrice ne vient le refréner. Girard, pour expliquer comment peuvent se former des désirs et rendre compte de leurs possibles effets conflictuels, propose une reconstruction théorique de l'évolution des rapports interhumains en partant d'une situation d'interaction des plus basiques. Considérons ainsi deux individus X et Y (n'ayant jamais eu affaire l'un à l'autre). X, voyant Y chercher à acquiescer ou avoir en sa possession un objet, A, en viendra à imiter l'appétit de Y pour A. Cette imitation elle-même provoquera nécessairement le refus par X ou Y, mettons ici Y, de laisser X prendre possession de cet objet, puisque l'un des deux devra nécessairement être exclu, selon Girard, de la possession de l'objet désiré. X et Y entreront de ce fait dans une relation de rivalité. Cette rivalité, née de l'imitation de l'appétit de Y par X pour un même objet, sera comprise comme telle par X. Celui-ci imaginera alors que le refus que manifeste Y à son égard est justifié par une insuffisance de sa part, en raison de laquelle il ne serait pas digne de posséder cet objet, contrairement à Y. Y quant à lui deviendra, selon la terminologie de Girard, « médiateur » ou « modèle » dans la mesure où il se verra doté, aux yeux de X, d'une sorte de perfection ontologique. X en viendra en effet à penser que si Y détient l'objet, c'est parce qu'il est plus parfait que lui. Dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*,

(*Revue de l'enseignement économique*, n°3, 1983, p. 5-12). La présente contribution reprend certaines hypothèses de lecture de cet article.

19. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., III, 1, D, p. 410.

20. *Ibid.*, III, 1, F, p. 418.

Girard affirme que c'est le « caractère machinal de l'imitation primaire [qui] prédispose le sujet à méconnaître le caractère automatique de la rivalité qui l'oppose au modèle. Le sujet s'interroge sur cette opposition et tend à lui conférer des significations qu'elle n'a pas²¹ ». Le prestige du modèle ne provient que de ce mécanisme mimétique, que X ne parvient pas à cerner comme tel et par lequel Y devient un obstacle à la prise de possession de l'objet A par X. À aucun moment n'est supposé, à cette étape, un prestige particulier dont jouirait le modèle au départ. Or, le surgissement de la figure du modèle est synonyme de l'apparition de ce que Girard nomme « désir ». Il affirme ainsi : « L'objet du désir est [...] l'objet interdit [...] par celui qui nous le désigne comme désirable en le désirant lui-même²² ». L'objet du désir est donc l'objet qui est désiré par le médiateur, qui nous en refuse la possession. En effet, comme indiqué plus haut, c'est le refus lui-même qui dote le modèle de son prestige, et qui fait même surgir la figure du médiateur. Ce refus rendra ainsi désirable ce que le disciple imagine être l'objet de son désir : du point de vue du disciple, cet objet, puisque le modèle lui en barre systématiquement l'accès, devra être ce qui fait la « différence entre la plénitude de l'Autre et son vide à lui²³ ». L'objet lui semblera être ce qui confère l'*autosuffisance* dont le modèle paraît jouir. Dès lors, on comprend que, plus la résistance du modèle sera forte, plus le disciple confèrera d'être au modèle, et plus il confèrera aussi nécessairement de valeur à l'objet dont la possession lui est refusée, dans la mesure où le modèle semblera, aux yeux du disciple, tirer son autosuffisance de cet objet. Le disciple cherchera alors à déposséder le modèle de son objet. Dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Girard précise pour cette raison que « les héros de roman attendent de la possession [de l'objet de désir du modèle] une métamorphose radicale de leur être²⁴ ». Il est possible, pour synthétiser ce propos, de distinguer deux moments de l'imitation : le « mimétisme primaire » ou la « mimésis d'apprentissage »

21. *Ibid.*, III, 1, F, p. 417.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, III, 1, F, p. 418.

24. René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, op. cit., chapitre 2, p. 69.

et la « mimesis de rivalité²⁵ », par laquelle on désire ce que l'autre désire parce qu'il nous l'interdit. La première forme d'imitation conditionne la seconde : l'interdit, qui est le moteur de cette dernière, est lui-même issu de l'imitation d'apprentissage. Il ressort en premier lieu de cette analyse que l'imitation est en elle-même, pour Girard, source de conflit : en elle-même, elle provoque le phénomène de rivalité.

Bien plus, elle ne peut mener qu'au conflit, et même qu'au conflit généralisé, dès lors que n'existe aucune institution venant réguler les comportements humains et empêcher l'imitation de produire certains de ses effets. Au moins trois éléments d'explication sont avancés par Girard. Premièrement, la valeur de l'objet désiré ne provient que de la résistance qu'exerce le modèle. Aussi, lorsque le disciple parviendra à prendre possession de l'objet (hypothèse tout à fait vraisemblable car Girard ne présuppose aucune inégalité naturelle dans les forces dont disposent les individus, qui impliquerait qu'un individu pourrait l'emporter durablement sur un ou plusieurs autres individus), il ressentira nécessairement une déception. Cependant, au lieu de faire porter le poids de cette déception sur le caractère mimétique de son désir en tant que tel, le disciple en viendra alors à penser qu'elle provient de l'objet lui-même et donc du modèle. Au lieu de comprendre que la valeur de l'objet ne provenait que de la résistance du modèle, il continuera à interpréter cette résistance comme le *signe* de la valeur de l'objet qui lui est refusé. On comprend ainsi que plus la résistance qui lui sera opposée sera grande, plus la valeur de l'objet augmentera à ses yeux. Ainsi, la déception qu'il ressentira à chaque fois qu'il aura surmonté une résistance l'amènera à partir à la recherche du nouveau modèle et du nouvel objet qui, pensera-t-il, ne le décevront pas aussi facilement : tenant la résistance du modèle pour le signe de la valeur de l'objet, il en inférera qu'il ne pourra trouver la plénitude qu'en se heurtant à un obstacle infranchissable, et partira ainsi à la recherche d'une « résistance insurmontable²⁶ ». La rivalité commencera alors à se répandre dans la société. Deuxièmement, le disciple peut également devenir

25. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., III, 1, D, p. 410.

26. *Ibid.*, III, 1, F, p. 420.

le médiateur du modèle (et il le devient d'ailleurs généralement dans une telle situation), s'il parvient à acquérir l'objet détenu par le médiateur. Se mettra alors en place une « médiation double²⁷ ». Le modèle, qui verra dans le disciple un médiateur potentiel, imitera le désir du disciple, renforcera ainsi son propre désir et avivera la rivalité²⁸ : il désirera alors plus intensément son objet, et le modèle en viendra donc à revendiquer plus encore la médiation, c'est-à-dire cherchera davantage à conquérir l'être de ce médiateur et, de ce fait, l'objet qu'il désire. En d'autres termes, le conflit ne s'apaisera pas, mais s'intensifiera. Troisièmement, la capacité du modèle à résister au disciple finira par apparaître à ce dernier comme signe du pouvoir qu'il exerce. Si, au début, la rivalité portait sur l'objet qui semblait être ce qui conférait sa puissance au médiateur, le disciple désirera désormais maîtriser la *violence* par laquelle le modèle lui refuse l'objet A. En effet, il cherchera bien à devenir le modèle. Or, le modèle est, selon lui, celui qui maîtrise la violence. Le pouvoir du médiateur semblera ainsi non plus se trouver dans la possession de l'objet, mais dans la capacité de conflictualité qu'il manifeste. Ainsi, la violence elle-même deviendra, à un moment du conflit mimétique, le « signifiant du désirable absolu²⁹ ».

Girard explique cependant que cette évolution cataclysmique de la violence est condition de l'ordre social, en ce qu'elle permet que se produise un phénomène de lynchage collectif, un phénomène de « tous contre un³⁰ ». Deux conditions doivent en effet être remplies pour que se produise ce phénomène : il est nécessaire, d'une part, que la violence se répande dans tout le groupe et, d'autre part, que le principe d'imitation opère à un autre niveau que celui auquel il a opéré jusqu'ici. Nous verrons que cette seconde condition est en fait incluse dans la première. Le lynchage d'un individu par tout un groupe ne peut, premièrement, se produire *que* lorsque la violence s'est répandue dans tout le groupe, lorsqu'elle a atteint un haut niveau d'intensité, et non pas *malgré* son

27. *Ibid.*, III, 1, A, p. 422.

28. René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *op. cit.*, 4, p. 118-119.

29. René Girard, *La Violence et le sacré*, *op. cit.*, VI, p. 220.

30. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *op. cit.*, I, 1, D, p. 38.

expansion. En effet, c'est grâce à cette situation de violence généralisée que le lynchage peut se produire.

Revenons à ce moment de la crise, où la « folie mimétique³¹ » atteint un haut degré d'intensité : par l'exercice de la violence, plus précisément par la réciprocité violente, tous les individus sont devenus les doubles les uns des autres. Devenus modèles-disciples, ils sont désormais tous à la fois auteurs et victimes de la violence, chaque rival est devenu un modèle-obstacle. Chacun des protagonistes est dès lors susceptible d'attirer la violence de l'ensemble de la collectivité sur lui, c'est-à-dire, pourra devenir l'objet d'une « fascination et d'une haine universelles³² » : il sera susceptible de devenir le modèle de tous les autres à la fois et donc celui auquel tous peuvent s'en prendre. En second lieu, comme indiqué précédemment, à ce stade de la progression de la violence, l'objet vers lequel était dirigé le désir disparaît : chaque rival désire en effet non la possession d'un objet, mais la violence elle-même, violence qui apparaît comme moyen du pouvoir, signe de l'autosuffisance du médiateur. Dès lors, la *mimesis* ne peut plus s'exercer « au niveau de l'objet³³ » et il n'y aura plus « d'autre terrain d'application possible pour la mimesis que les antagonistes eux-mêmes³⁴ » : la *mimesis d'appropriation* se transformera alors en *mimesis de l'antagoniste*³⁵. Il s'agit ici de l'imitation de l'hostilité, de la haine, qu'un individu éprouve envers un autre.

Pour que la polarisation de la haine de « tous contre un » se réalise, presque rien ne sera alors nécessaire. Il suffira qu'un protagoniste soupçonne un autre d'être responsable des troubles sévissant au sein du groupe : la *présomption* la plus infime suffira à déclencher l'exercice de la violence de toute la communauté sur ce dernier³⁶. Girard indique que, même dans la reproduction de cette crise mimétique au sein des rites sacrificiels, dans certains cas on ne peut pas savoir « quelle

31. *Ibid.*, p. 41.

32. René Girard, *La Violence et le sacré*, *op. cit.*, III, p. 121.

33. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *op. cit.*, I, 1, D, p. 41.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. René Girard, *La Violence et le sacré*, *op. cit.*, III, p. 121.

raison insignifiante fera converger l'hostilité mimétique sur telle victime plutôt que telle autre³⁷ ». Mais une fois ce choix fait, le mécanisme s'enclenche, car cette présomption se communique dans toute la communauté, sous l'effet de cette mimesis. S'aidant de ses lectures de mythes comme celui d'Edipe, mais s'appuyant également sur des formes de violences collectives se développant dans les communautés en crise, des phénomènes comme les pogroms ou encore des formes de « justice expéditive », Girard formule l'hypothèse qu'à ce moment du conflit, la « conviction fait boule de neige, chacun déduisant la sienne de celle des autres sous l'effet d'une mimesis quasi instantanée³⁸ ». Et ainsi, « toutes les rancunes éparpillées sur mille individus différents, toutes les haines divergentes vont désormais converger vers un individu unique³⁹ » : la victime émissaire. Par suite, la polarisation de la haine de tous les autres à l'endroit de cet individu produira une ferme croyance partagée en la responsabilité de la victime dans l'épidémie de violence qui a auparavant sévi. En effet, tous exécrant la victime, chacun y trouvera la confirmation, la justification, de la haine qu'il éprouvait pour cette dernière. Les individus là encore tiendront pour cause ce qui n'est qu'un effet, n'ayant vraisemblablement pas conscience de l'intervention de ce mécanisme imitatif et de ses effets.

Le mécanisme victimaire est, selon Girard, condition de l'ordre social, d'abord au sens où surgira alors grâce à lui une *unanimité*. Il affirme dans *La Violence et le sacré* que « la victime émissaire assure le passage de la violence réciproque et destructrice à l'unanimité fondatrice⁴⁰ ». Elle permet aux haines éparpillées de converger vers un seul et même individu. Cette unanimité violente débouchera ainsi sur une unanimité pacifiée. En effet, tous s'en prenant à elle, il n'y aura pas de riposte possible⁴¹ (et pour la même raison, son immolation ne sauraient non plus susciter la vengeance). Mais bien plus : ce mécanisme est à l'origine des institutions régulatrices. De ce mécanisme naîtront en effet

37. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., I, 1, D, p. 42.

38. René Girard, *La Violence et le sacré*, op. cit., III, p. 121.

39. *Ibid.*, p. 122.

40. *Ibid.*, p. 131.

41. *Ibid.*, V, p. 201.

les *interdits* qui préviendront la résurgence de la violence. Comment expliquer leur apparition ? Le retour au calme provoqué par le lynchage de la victime viendra à nouveau confirmer la croyance en sa responsabilité. En effet, cette croyance se renforcera par l'effet de réconciliation résultant de cette polarisation unique. Elle peut se formuler de la manière suivante : c'est l'expulsion de l'ennemi commun qui a fait apparaître le calme. Mais tenant de la sorte la victime pour responsable des désordres, des violences qui ont sévi dans la communauté, cette dernière se demandera alors si la victime n'est pas aussi responsable des conséquences merveilleuses qu'a entraînées sa destruction ou son exil. Elle apparaîtra comme manipulatrice de sa propre mort. En attribuant la responsabilité de la violence, aussi bien bénéfique que maléfique, non à elle-même mais à la victime, la communauté se percevra alors comme parfaitement passive face à sa propre victime, dans laquelle elle verra « une créature *supernaturelle* [semant] la violence pour récolter ensuite la paix⁴² », une puissance transcendante, extérieure à la communauté, et dont la descente parmi les membres de la communauté a provoqué les pires désordres, mais qui a semé la discorde afin de provoquer sa propre expulsion. Les lyncheurs *sacraliseront* de ce fait la victime, qui incarne pour eux la violence. Or, puisque la victime divinisée paraît responsable du désordre comme du passage du désordre à l'ordre, la communauté placera toutes ses actions futures sous le signe de cet être : elle se croira guidée par la victime elle-même. En effet, les lyncheurs interpréteront rétrospectivement la crise comme une visitation divine, lors de laquelle la divinité leur aura donné ses instructions⁴³. La violence ayant sévi dans la communauté leur apparaîtra comme sacrée (distincte d'eux-mêmes, à la manière d'un être étranger), et ainsi « [t]out ce que la violence sacrée a touché appartient[dra] désormais au dieu et f[era], en tant que tel, l'objet d'un interdit absolu⁴⁴. » Il s'agira alors de ne pas reproduire les gestes de la crise, et toutes les leçons que la communauté tirera de l'expérience de celle-ci (qui peuvent être subsumées sous la prescription suivante : il ne faut pas se prêter aux actes qui ont introduit la violence

42. *Ibid.*, III, p. 131.

43. *Ibid.*, VIII, p. 320.

44. *Ibid.*

dans la communauté) passeront nécessairement pour enseignées par la victime elle-même⁴⁵. On voit alors quelle inversion se produira. Les interdits auront pour fonction d'empêcher les effets violents de la mimesis d'appropriation de se déclencher, violence qui est celle des êtres humains eux-mêmes, mais interprétée par ces derniers comme un châtement que leur inflige ou leur a infligé une divinité. Les lyncheurs penseront alors en effet que la transgression de ces interdits provoquera nécessairement la colère divine. De la sacralisation de la victime, née de la croyance en sa responsabilité, découleront ainsi tous les interdits. La résolution victimaire qui implique, pour apparaître, cette croyance, est ainsi une résolution « normative », car c'est d'elle que jaillissent toutes les règles culturelles⁴⁶ qui préviennent la réapparition de la violence au sein du groupe.

Ainsi, le mécanisme victimaire peut dans une perspective girardienne être considéré comme étant à l'origine de toutes les institutions, en particulier des interdits et des organes chargés de les édicter. Il serait d'ailleurs à l'origine des appareils institutionnels dans leur variété même. Ce mécanisme fournirait également, selon Girard, des éléments permettant de comprendre comment a pu naître l'État moderne⁴⁷. Toutes les institutions régulatrices sont nées et peuvent naître de ce mécanisme, ou de sa reproduction au sein de différentes formes sacrificielles. Girard affirme d'ailleurs que « dans toutes les institutions humaines, il s'agit d'abord et toujours de reproduire, par l'intermédiaire de nouvelles victimes, un lynchage réconciliateur⁴⁸ ».

Une lecture critique spinoziste

Comme je l'ai indiqué, l'approche girardienne de ce principe d'imitation et celle de Spinoza présentent de forts points de convergence. Un examen comparatif plus approfondi permet cependant non seulement de faire apparaître des divergences très marquées, mais également

45. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., I, 1, D, p. 44.

46. *Ibid.*, I, 1, D, p. 43.

47. *Ibid.*, I, 2, B, p. 77.

48. *Ibid.*, p. 76. On soulignera ici que, ce faisant, Girard rend également compte de la fonction de nombreux rites sacrificiels.

d'interroger certains aspects de la pensée girardienne, et même de révéler des faiblesses conceptuelles ou des impensés dans l'argumentation qui la sous-tend. J'aborderai ici trois aspects de la théorie girardienne qui prêtent selon moi le flanc à la critique, en me concentrant en particulier sur son analyse des conditions et mécanismes de production de l'ordre social.

Retour sur la description girardienne des relations interhumaines

Girard, dans sa description des relations interhumaines, qu'il envisage telles qu'elles se développeraient en l'absence d'institutions régulatrices (ou telles qu'elles tendent à se développer lorsque ces institutions perdent de leur vigueur), semble totalement occulter les phénomènes de coopération que l'imitation des affects est à même de produire. Comme a pu le faire remarquer Christian Lazzeri⁴⁹ dans son analyse critique de la pensée girardienne, des recherches relativement récentes en sciences sociales ont montré que « l'empathie réduisait l'agressivité⁵⁰ ». Or, Spinoza avait quant à lui déjà mis au jour ces effets de coopération produits par l'imitation. C'est d'ailleurs l'invocation de ce principe d'imitation qui lui permet de nuancer l'anthropologie hobbesienne, selon laquelle, laissées à elles-mêmes, c'est-à-dire, sans institutions régulatrices, les relations interhumaines se développeraient en « guerre de tous contre tous ». De ce point de vue, c'est bien à une conclusion proche de la conclusion hobbesienne que mène quant à elle l'analyse girardienne des effets de l'imitation. Une comparaison avec

49. Christian Lazzeri, « Désir mimétique et reconnaissance », in Ch. Ramond (dir.), *René Girard. La théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse*, Paris, Puf, 2010.

50. Voir sur ce point en particulier Martin Hoffman, *Empathie et développement moral*, PUG, 2008, p. 57. Hoffman se réfère notamment à N. D. Feshbach et S. Feshbach, « The relationship between empathy and aggression in two age groups », *Developmental Psychology*, 1, 1969, p. 102-107 et J. C. Gibbs, « Social process in delinquency: the need to facilitate empathy as well of sociomoral reasoning », in W. M. Kurtines et J. C. Gewirtz (dir.), *Moral Development Through Social Interaction*, New York, Wiley, p. 301-321. Si l'empathie n'est pas l'exact équivalent de l'imitation des affects, Hoffman compte ce qu'il appelle « mimétisme » dans les « cinq modes d'activation de l'empathie », et ce mimétisme semble bien correspondre au phénomène pensé par Spinoza et Girard (*Empathie et développement moral*, op. cit., p. 58 et sq.).

la pensée de Spinoza permet de mettre en évidence certaines insuffisances conceptuelles ou certains impensés de l'approche girardienne qui peuvent expliquer pourquoi ce dernier a pu occulter les effets de coopération produits par l'imitation dans son analyse du développement spontané des relations interhumaines.

De ce point de vue, Spinoza développe tout un arsenal théorique qui permet de rendre compte des effets différenciés de l'imitation des affects, et de proposer une analyse plus fine des ressorts du conflit ainsi que de la dynamique des relations interhumaines.

L'analyse spinoziste des effets de l'imitation s'accompagne tout d'abord d'une étude sur les conditions de l'imitation affective, à laquelle Girard, quant à lui, ne se prête pas. En effet, Girard ne répond pas à la question de savoir *pourquoi* nous en venons à imiter les affects et actions d'autrui. Il part certes du constat qu'il y a un « hyper mimétisme humain », mais ne semble se pencher à aucun moment sur ce qui se trouve au fondement de l'imitation, c'est-à-dire sur ce qui la rend possible. Or, une telle investigation permet de son côté à Spinoza de soutenir, tout d'abord, que l'imitation ne peut pas *en elle-même* être source de conflit. Cela expliquerait en partie pourquoi Spinoza, contrairement à Girard, insiste sur les relations de coopération que l'imitation des affects est en mesure de susciter. Cela explique en tout cas pourquoi il s'attache à saisir et à montrer dans quelle mesure l'imitation des affects en vient à susciter le conflit lorsqu'elle le fait. Spinoza montre ainsi, dans la proposition 27 du livre III, que nous imitons les affects d'autrui parce qu'il est semblable à nous⁵¹, et ce, en un sens bien précis : nous avons une nature commune, c'est-à-dire nous partageons des propriétés communes⁵². Or, selon Spinoza, « nulle chose ne

51. Baruch Spinoza, *Éthique (Éth.)*, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1999, III, 27.

52. Je ne me pencherai pas dans le détail sur la démonstration (à certains égards elliptique) que produit Spinoza dans cette proposition, où il rend compte de ce phénomène d'imitation des affects. Elle souligne, cependant, la manière dont notre commerce avec d'autres êtres humains induit la formation de certains états affectifs : non pas *via* ce qu'ils nous font ou ont pu nous faire dans le passé, mais seulement *via* ce qu'ils ressentent et l'expression qu'ils en donnent. C'est parce que je partage avec les autres êtres humains des propriétés communes que leurs états affectifs peuvent « résonner » en moi. Pour une analyse précise du texte spinoziste, voir Philippe Drieux, *Perception et sociabilité*.

peut être mauvaise par ce qu'elle a de commun avec notre nature⁵³ ». Dans la démonstration de cette dernière proposition, Spinoza indique que, si une chose nous était mauvaise, contraire, par ce qu'elle a de commun avec nous, elle s'auto-détruirait (car elle serait contraire à elle-même), ce qui est absurde, étant donné que chaque chose, selon l'ontologie spinoziste, s'efforce, au contraire, de persévérer dans son être (je reviendrai plus loin sur ce point). Ainsi, pour Spinoza, deux choses, par ce qu'elles ont de commun, ne peuvent être que bonnes l'une pour l'autre. L'imitation est, de la sorte, ce par quoi se révèle le fait que « l'homme est un Dieu pour l'homme⁵⁴ ». L'imitation ne peut ainsi pas, en elle-même, être source de conflit.

Certes, Spinoza ne considère pas pour autant que les comportements humains et les relations interhumaines se développeraient spontanément uniquement en relations de coopération. Et, de fait, les individus entrent dans des relations de contrariété : nous en faisons l'expérience, il faut donc bien en rendre compte. Mais, dans la perspective spinoziste, l'imitation n'est pas en cause. Spinoza s'attache ainsi à cerner plus finement dans quelle mesure l'imitation des affects peut être source de conflit. D'une part, dans le cas où deux individus chercheraient à acquérir par exemple un même objet, par imitation affective, et entreraient en conflit, ce n'est pas tant en raison de cette imitation qu'ils en viendraient à entrer en conflit les uns avec les autres, mais, soutient Spinoza, parce que l'objet n'est pas partageable, parce qu'il s'agit d'un bien monopolistique⁵⁵. D'autre part, Spinoza considère que l'imitation des affects ne conduit, de manière générale, au conflit que dans la mesure où les êtres humains sont en proie aux passions. C'est dans la mesure où les effets découlant de notre nature, nos actions, ne

La communication des passions chez Descartes et Spinoza, Paris, Classiques Garnier, 2014. Voir également Hadi Rizk, *Comprendre Spinoza*, Paris, Armand Colin, 2008, chapitre IV.

53. *Éth.*, IV, 30.

54. *Éth.*, IV, 35, scolie.

55. Il faut noter que Girard, dans la réédition de *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris, Grasset, 2001), exploite cette distinction entre biens partageables et biens monopolistiques (voir notamment la préface à cette réédition). Néanmoins, ces précisions ne participent pas d'une analyse approfondie des circonstances ou conditions dans lesquelles l'imitation des affects est source de conflit.

s'expliquent pas par notre seule nature, mais également par des causes extérieures (en cela consiste la *passivité* de l'être humain), que nous en venons à entrer dans des rapports de contrariété⁵⁶. L'imitation, qui fait signe quant à elle vers la ressemblance existant entre les hommes, ne peut être en cause. Au contraire, elle peut même plutôt être considérée pour cette raison, comme le fait remarquer Matheron, comme « le *conatus* global de la communauté humaine qui se cherche⁵⁷ », c'est-à-dire, comme ce qui en elle participe de la préservation de cette communauté. Dans cette perspective, Spinoza affirme que les êtres humains, en l'absence d'institutions politiques, entrent en conflit les uns avec les autres, dans la stricte mesure où ils sont en proie aux passions⁵⁸. À cet égard, Spinoza distingue d'ailleurs bien l'imitation passionnelle d'un autre type d'imitation, quant à elle rationnelle⁵⁹. On trouve ainsi chez lui une analyse plus approfondie des effets de l'imitation, sensible aux effets de coopération pouvant être produits par l'imitation des affects, analyse qui s'articule à une réflexion sur les fondements de l'imitation, à laquelle Girard, quant à lui, ne semble pas se prêter.

Ces premiers éléments apportés ne suffisent cependant pas, puisque l'on pourrait encore soulever l'objection suivante : si l'imitation n'est pas, en elle-même, source de conflit, la plupart des êtres humains étant en proie aux passions et les objets qu'ils recherchent étant pour la plupart des objets non partageables, on pourrait envisager que, *de facto*, l'imitation mènerait cependant à une escalade de la violence en l'absence d'institutions régulatrices. Pourtant, Spinoza produit une description des relations interhumaines au sein de laquelle ces dernières, spontanément, ne se développent pas nécessairement en conflit généralisé et exacerbé, mais débouchent plutôt sur une *oscillation* entre coopération et conflit, en raison même de

56. *Éth.*, IV, 34.

57. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, p. 155.

58. *Éth.*, IV, 37, scolie 2 ; *TP*, II, 14.

59. Voir sur ce point dans l'*Éthique* la seconde démonstration de la proposition 37 de la 4^e partie et celle de la proposition 20 de la 5^e partie, qui font explicitement référence aux propositions de la 3^e partie consacrées aux effets du principe d'imitation des affects.

ce principe d'imitation. On défendra l'idée que Girard n'était pas en mesure d'entrevoir cette possibilité en raison d'une conception pauvre du désir, au regard de la théorie spinoziste. C'est cette seconde faiblesse ou du moins cet angle mort conceptuel de la pensée girardienne qu'il faut donc en second lieu aborder. Spinoza se penche lui aussi plus particulièrement sur les phénomènes d'imitation du désir. Cependant, je rappellerai ce qu'il entend par là. Ce que Girard appelle « désir » ne recouvre pas l'acception spinoziste du désir. Dans la pensée spinoziste, le désir n'est pas l'appétit « transfiguré » par l'imitation ayant suscité une rivalité incomprise comme telle par le sujet, mais se « situe » d'abord au niveau de ce que Girard nomme les « appétits ». De fait, il se manifeste d'ailleurs le plus souvent sous la forme de comportements acquisitifs. En outre, et c'est cet aspect de la pensée spinoziste qui retiendra notre attention dans cette étude critique, l'une des divergences majeure des deux analyses consiste dans l'extension que Spinoza donne au désir, qui ne se limite pas aux comportements acquisitifs. Spinoza remonte en effet à la condition de possibilité de tous nos désirs particuliers : le *conatus*. Le désir est, d'après la définition spinoziste, « l'essence même de l'homme, en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose⁶⁰ ». Le désir est l'essence de l'être humain et consiste dans l'effort⁶¹, *conatus*, que celui-ci fait pour persévérer dans son être. Cette essence est en effet puissance, c'est-à-dire cela même par quoi, seule ou avec d'autres, une chose existe et opère, produit des effets dans le monde, s'opposant ainsi à tout ce qui peut la détruire. Elle est donc en ce sens d'abord *effort*. L'être humain ne peut pas ne pas s'efforcer de persévérer dans son être et les désirs particuliers sont la réalisation particulière de cet effort, la forme particulière qu'il prend, lorsqu'il est déterminé à faire quelque chose. Si nous en venons à désirer telle ou telle chose, c'est dans la mesure où nous sommes « affectés ». Un affect consiste en une « modification » de notre nature, et est, du point de vue de ce seul aspect, ce que Spinoza appelle une « affection ». Les affects sont plus spécifiquement

60. *Éth.*, III, première définition des affects.

61. *Éth.*, III, 7.

les modifications de notre nature qui nous déterminent à désirer telle ou telle chose en particulier. Dans quelle mesure ces modifications nous déterminent-elles cependant à désirer faire telle ou telle chose, et ce faisant à agir dans tel ou tel sens ? Elles le font dans la mesure où elles sont accompagnées d'un mouvement par lequel elles nous font passer à une perfection plus grande ou moindre⁶², c'est-à-dire, suivant que la chose extérieure ayant provoqué cette affection se compose avec notre nature et augmente ainsi notre puissance d'agir, ou bien au contraire tend à nous décomposer. Elles consistent alors en des « affects »⁶³. Si le désir est l'affect par excellence, l'affect fondamental pour Spinoza, tous les autres affects n'en sont que les modulations possibles, et n'en sont donc pas séparables. La seule distinction possible ne peut être qu'une distinction de raison. Ainsi, la « Joie » et la « Tristesse » par exemple ne sont autre que le *conatus*, « c'est le désir ou appétit lui-même, en tant qu'il est augmenté ou diminué, aidé ou contrarié par des causes extérieures »⁶⁴. La conduite acquisitive, c'est-à-dire la conduite mue ou déterminée par le désir éprouvé par un individu de prendre possession de tel ou tel objet, n'est ainsi qu'une forme particulière que prend cet effort : il s'agit d'abord d'un affect de joie accompagné de l'image de l'objet tenu par celui qui l'éprouve pour cause de cette joie. Les conduites acquisitives et les conduites considérées par Girard comme non acquisitives (par exemple celles suscitées par la haine ou la tristesse) ont ainsi un fondement commun : le *conatus*. Elles sont les figures que prend cet effort lorsqu'il est affecté. Elles sont toutes des manifestations de notre *conatus* et ne sont de ce fait pas radicalement distinguables les uns des autres, si ce n'est analytiquement.

De ces prémisses découle l'impossibilité de concevoir les comportements acquisitifs comme relevant d'une logique différente de celle qui caractérise les comportements trouvant leur source dans des affects comme la joie ou la tristesse, ce que fait Girard, notamment dans *La Violence et le sacré* : « nous avons les mêmes goûts, nous aimons les mêmes choses, nous sommes faits pour nous entendre. Que se

62. Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 70-71.

63. *Éth.*, III, définition 3.

64. *Éth.*, III, 57.

passera-t-il si nous avons vraiment les *mêmes désirs*⁶⁵ ? » Spinoza, en effet, ne sépare pas la logique de l'imitation des conduites acquisitives (c'est-à-dire des désirs orientés vers l'acquisition de certains objets) de celle des conduites non acquisitives (ou états affectifs correspondants), car ces conduites ont une source ou condition commune : le *conatus* et la manière dont il est modifié, aidé ou contrarié. L'imitation des affects déterminant les premières ne va donc pas sans l'imitation des affects au principe des secondes. Par exemple, l'imitation du désir compris comme conduite acquisitive ne va pas sans l'imitation de l'état (de tristesse ou de joie) de l'individu qui adopte cette conduite acquisitive. Ainsi, l'imitation du désir qu'éprouve un autre individu pour une chose, imitation qui provoque en nous ce désir pour cette même chose, peut entraîner la rivalité. Cette rivalité ne se développe cependant pas nécessairement en une amplification sans fin de la rivalité, et cela pour une raison très simple : la tristesse qui affecte l'autre, si nous le dépossédons de cet objet, nous l'éprouverons aussi, par imitation. Nous éprouverons en effet alors de la pitié. Or, cette tristesse, d'où naît d'ailleurs le désir de se débarrasser de cette tristesse, contrarie le désir que nous avons pour cette chose. Il se produit en nous une *fluctuatio animi*⁶⁶, une fluctuation de l'âme, sorte de déchirement affectif. L'imitation des comportements acquisitifs n'a donc pas pour voie unique le conflit dans une telle perspective. C'est en ce sens qu'Alexandre Matheron a pu affirmer dans son étude spinoziste des relations interhumaines à l'état de nature que, par la pitié, « l'âpreté des conflits s'y trouve quelque peu atténuée⁶⁷ », et qu'elle empêche, pour cette raison, le lien social de se dissoudre totalement. Parce que l'imitation du désir s'accompagne nécessairement de l'imitation de l'état affectif au sens plein de celui qu'on imite, et que la tristesse que nous éprouvons par exemple en retour ne saurait être sans effet sur l'orientation de nos désirs, l'imitation des affects ne provoquerait pas la montée catastrophique de la violence en l'absence d'institutions régulatrices, comme le défend Girard. Les relations humaines, dans la mesure où elles se

65. René Girard, *La Violence et le sacré*, op. cit., VI, p. 217-218.

66. *Éth*, III, 31.

67. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, op. cit., p. 158.

constituent par l'imitation, sont ainsi caractérisées par une ambivalence entre accord et conflit. Une fois le conflit déclenché, la situation oscille entre coopération et conflit. Cette oscillation est due à l'ambivalence inhérente à l'imitation affective en régime passif. Ainsi, comme Spinoza l'affirme clairement dans *l'Éthique* : « de la même propriété de la nature humaine d'où il suit que les hommes ont pitié, il suit aussi que ces mêmes hommes sont envieux et ambitieux⁶⁸. » Il le souligne à nouveau dans le *Traité politique* : « les hommes sont nécessairement soumis à des affects (*affectibus*), sont faits de telle sorte qu'ils éprouvent de la pitié pour ceux qui ont du malheur, de l'envie pour ceux qui ont du bonheur⁶⁹ ».

On voit ici que la prise en compte de ces effets d'atténuation du conflit met à mal l'analyse girardienne des conditions du mécanisme victimaire se trouvant au principe des institutions rendant l'ordre social possible. Les relations humaines ne peuvent, en effet, atteindre cet état paroxystique envisagé par l'anthropologue.

*Les conditions de production des institutions régulatrices :
l'émergence de valeurs communes*

L'explication girardienne du phénomène de lynchage placé à l'origine des institutions régulatrices rendant possible la vie en société présente des insuffisances à autre niveau encore. Elle procède en effet à un raccourci lorsqu'elle rend notamment compte du « choix » de la victime émissaire, dans son analyse des conditions de ce lynchage. À cet égard, Girard distingue en fait deux manières dont ce choix peut s'opérer (notamment dans *Le Bouc émissaire*) : « Il arrive que les victimes d'une foule soient tout à fait aléatoires ; il arrive aussi qu'elles ne le soient pas. [...] Les minorités ethniques et religieuses tendent à polariser contre elles les majorités⁷⁰ ». Or, on peut se demander si le choix de la victime peut s'opérer de manière aléatoire, c'est-à-dire si ce choix pourrait être en soi inexplicable. Suffit-il, comme Girard semble le prétendre, qu'un individu X au sein d'une foule manifeste, exprime, de la haine à l'égard

68. *Éth*, III, 32, scolie.

69. *TP*, I, 5 (traduction modifiée).

70. René Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris, Le Livre de poche, 1986, p. 29.

d'un autre individu, Y, pour provoquer ce phénomène de lynchage collectif? En effet, rien n'empêche d'envisager la possibilité suivante, à partir des seules indications livrées par Girard : si seul ce facteur intervenait, l'un des individus présents assistant à cette scène, qu'on nommera Z, pourrait très bien imiter, non pas la haine que X éprouve à l'égard de Y, mais plutôt celle que Y éprouve à l'égard de X qui s'en prend à lui, ou avec qui il est en conflit. Un autre pourrait imiter la haine de X, etc. Par voie de conséquence, l'imitation de la haine qu'invoque Girard, et telle qu'il la pense, dans ses effets et modes opératoires, ne permet pas à elle seule d'expliquer la polarisation de la haine collective sur un individu en particulier. La pensée girardienne invite ainsi malgré elle à chercher comment cette haine collective peut se former et ainsi se concentrer sur un individu ou certains individus en particulier.

La pensée spinoziste semble, sur ce point, offrir des ressources théoriques permettant de répondre aux insuffisances de l'approche girardienne. L'analyse spinoziste des conditions de production de l'ordre social se concentre sur un phénomène que Girard, quant à lui, ne semble pas thématiquer, et auquel Spinoza se rapporte via l'expression de « puissance de la multitude ». Spinoza renvoie ici à la manière dont la multitude est à même, en tant que telle, de produire certains effets sur les individus qui la composent et d'orienter ainsi leurs actions : cette expression renvoie à l'aptitude effective, c'est-à-dire, en acte(s), d'un ensemble, composé de plusieurs individus, à faire agir ces derniers (ou d'autres individus ne composant pas cet ensemble). Ce qui compte ici, c'est le nombre d'individus qui composent cette « multitude », la puissance de la multitude n'étant autre, de ce point de vue, que la puissance du nombre. Or, rendre compte de la constitution de la puissance de la multitude équivaut à se pencher sur la formation de valeurs communes, c'est-à-dire, d'orientations affectives communes, ou, pour reprendre une expression de Frédéric Lordon d'« affectabilités » que les membres d'un groupe peuvent avoir en partage⁷¹ vis-à-vis de certains actes ou comportements : cela implique de montrer comment les individus composant la multitude en viennent, au moins à certains

71. Frédéric Lordon, *Les Affects de la politique*, Paris, Le Seuil, 2016.

égards, à éprouver des affects de même nature vis-à-vis de choses similaires, ou pour le dire autrement, comment la multitude en vient à être « conduite en quelque sorte par une même pensée⁷² ». C'est uniquement de la sorte que la multitude pourra être dite détenir ou exercer une certaine puissance, et même plus encore : qu'elle existera comme puissance et sera ainsi à même de déterminer les comportements individuels. L'analyse de la formation de cette puissance de la multitude permet, selon la pensée spinoziste, de rendre compte de l'apparition ou de la genèse des « pouvoirs publics » (*imperii*).

Girard ne s'engage pas dans cette voie. Certes, il souligne bien que, pour que se produise le lynchage source des institutions régulatrices, il faut que les individus soient devenus les « doubles » les uns des autres, la violence qu'ils exercent alors étant à cet égard qualifiée par Girard d'« indifférenciatrice ». Il importe cependant de préciser que cette indifférenciation qualifie elle-même la *position* que ces individus occupent : ils deviennent doubles les uns des autres, au sens où ils occupent ou peuvent occuper les deux positions de modèles-disciples (en ce sens, on ne peut plus différencier qui est disciple et qui est modèle). Il s'agit d'une situation où chacun peut donc être comme tout autre soupçonné d'être responsable de la crise. Il n'en reste pas moins que les individus se différencient encore pour la plupart dans une telle situation, mais en un autre sens : leur nature⁷³ est en certains points différente, au sens où leurs *affects* sont très divers.

Or, on peut considérer que de telles valeurs partagées conditionnent le déclenchement de ce phénomène de lynchage dont Girard s'attache à rendre compte. C'est notamment la piste envisagée par Alexandre Matheron dans son entreprise de reconstruction de l'analyse spinoziste des conditions et mécanismes de production des institutions politiques rendant l'ordre social possible. Si Matheron ne développe pas cette théorie dans le cadre d'une discussion de la pensée girardienne, on peut néanmoins s'aider de cette théorie pour discuter cette dernière et en interroger les impensés. Il faut à cet égard, avant d'entrer

72. *TP*, II, 16 (traduction modifiée).

73. Je remercie Christian Lazzeri de m'avoir éclairée sur cette distinction entre différence de position et différence de nature.

dans le détail de cette reconstruction, indiquer ce qui justifie cette entreprise menée par Matheron. En effet Spinoza n'a pas lui-même pleinement élaboré cette théorie de l'origine, des conditions et mécanismes de production des institutions politiques. Dès lors, pourquoi en produire une à sa place, comme le fait Matheron⁷⁴ ? On peut, au premier abord, considérer qu'il s'agit là d'un effort que l'exégète s'attache à fournir pour rendre compte de l'articulation des différentes idées formulées ou positions défendues par Spinoza dans son œuvre, ou, en d'autres termes, pour éprouver et mettre en évidence la cohérence interne de son propos ou système théorique. Mais la question n'en est pas là que reconduite. Car, en effet, à quoi bon produire cet effort non pas d'ailleurs simplement d'exégèse mais de reconstruction théorique, si ce n'est alors pour satisfaire une curiosité intellectuelle ? Il me semble que le travail d'analyse critique de la pensée girardienne que je propose ici donne en fait tout son sens à une telle démarche, puisqu'il permet d'en révéler l'un des enjeux. Pour cerner ce dernier, il faut se demander pourquoi Spinoza ne s'est pas prêté lui-même à cet exercice. Spinoza esquisse de manière évasive, notamment dans un paragraphe du *Traité politique*, par un jeu de simple renvoi à certaines idées développées dans d'autres passages de la même œuvre⁷⁵, les traits d'une théorie originale des conditions d'émergence des institutions régulatrices pourvoyeuses d'ordre social. Cette théorie va à l'encontre, à la fois de l'idée que la production et le maintien des institutions politiques pourraient reposer sur la contrainte qu'exercerait un individu seul (ou un groupe restreint) pour obtenir l'obéissance du groupe à certaines règles qu'il édicterait, ou sur un pacte social. Or, il n'avait nullement besoin, dans cette perspective, de produire une théorie *détaillée* de l'origine des institutions politiques. Cette explicitation théorique aurait cependant été

74. Matheron dans son article « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste », in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, invoque les raisons pour lesquelles, selon lui, Spinoza n'a pas lui-même procédé à ce travail. Cependant son analyse ne permet pas de comprendre en quoi la reconstruction à laquelle il procède lui-même peut s'avérer pertinente et utile.

75. Spinoza renvoie ainsi dans le 1^{er} paragraphe du chapitre 6 au 3^e paragraphe du chapitre 3 (renvoi que l'édition d'Appuhn ne fait pas figurer). Voir sur ce point Alexandre Matheron, « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste », *op. cit.*, p. 154-157.

nécessaire dans le cas où Spinoza aurait dû mettre en évidence les insuffisances d'une approche théorique optant pour des prémisses similaires aux siennes. De ce point de vue, la confrontation avec la pensée girardienne montre bien toute la nécessité d'une telle reconstruction.

La reconstruction matheronienne met donc en avant l'idée qu'au fondement des institutions politiques, il y aurait, dans la perspective spinoziste qu'il s'attache à expliciter, un lynchage. Il part pour ce faire des relations interindividuelles à l'état de nature, et plus particulièrement d'interactions engageant trois individus : celles où un individu assiste à une scène d'agression. Matheron souligne que, dans ces situations, le témoin prend nécessairement parti, dans la mesure où il ressent alors de l'indignation. L'indignation est, selon Spinoza, l'un des affects fondamentaux, que nous éprouvons par imitation des affects d'autrui : il n'est autre qu'une variation de la pitié. Il s'agit de la tristesse, de la haine, que l'on ressent par imitation de la tristesse, de la haine de notre semblable, que l'on éprouve contre l'agresseur d'un autre homme : on imite de la sorte la tristesse éprouvée par un individu qui se fait agresser (l'agresseur et l'agressé l'étant seulement pour celui qui les perçoit comme tels, j'y reviendrai), et l'on éprouve par là même (c'est la piste envisagée par Matheron) le désir de venger l'agressé et de lui porter secours pour le délivrer de sa tristesse. Il s'agit, pour reprendre les termes de Spinoza, de « la haine que nous éprouvons pour celui qui fait du mal à un être semblable à nous⁷⁶ ».

Dans une telle situation, la tierce personne qu'on nommera « C » et assistant à l'agression intervient contre celui qu'elle tient pour l'agresseur, qu'on nommera « A », dans la mesure où il imite la tristesse de celui qu'il considère comme l'agressé, « B », et donc la haine que celui-ci éprouve à l'égard de A. Si le témoin C tient B, et non A, pour l'agressé, c'est parce que le témoin imite les affects de celui qui lui ressemble le plus (Matheron soutient cette idée dans la mesure où, selon Spinoza, nous l'avons vu, l'imitation a pour condition de possibilité la ressemblance de nature), en l'occurrence de celui qui,

76. Alexandre Matheron, « L'indignation et le conatus... », *op. cit.*, p. 56. Voir sur ce point : *Étb.*, III, 27, corollaire 1.

par ailleurs, a les goûts, valeurs et le mode de vie les plus proches des nôtres⁷⁷. En d'autres termes, c'est celui dont la complexion affective est la plus proche de la sienne qu'il tient pour l'agressé : celui dont il imite les affects est celui qui éprouve, de manière générale, les affects les plus semblables aux siens vis-à-vis d'objets identiques ou similaires. Par cette similitude de nature, c'est-à-dire de la nature des affects éprouvés par l'individu, similitude plus grande que celle qu'il présente avec A, le témoin éprouve la tristesse de B et non celle de A : il intervient donc en faveur de B, afin de le et de se (puisqu'il éprouve cet affect) délivrer de l'affect de tristesse qu'il éprouve. Sur la base de ce type d'interactions répétées entre individus vivant dans le voisinage les uns des autres, se produira au bout d'un certain temps un lynchage collectif, d'où naîtra la puissance de la multitude et, corrélativement, les normes rendant possible la coexistence sociale. Ces situations qui font intervenir un nombre limité de participants, plus précisément la répétition de ces situations, *prépare* en effet ce lynchage : à force de s'indigner dans le cadre de telles situations, de bénéficier de l'aide des autres individus et de subir leur courroux, chacun sera disposé à venir en aide aux autres et commencera à craindre les représailles, mais également à espérer l'aide de tous les autres. *Via* ces répétitions, « la puissance de tous pourra devenir une réalité effective, secourable aux uns et redoutables aux autres⁷⁸ ». C'est au moment du lynchage, on le comprend, que cette possibilité se réalise : il arrivera ainsi un moment où l'un d'entre eux, aux prises avec un autre individu, appellera au secours tous les autres, et où chacun

77. Il s'agit ici d'une ressemblance de la nature des affects, et non « simplement » d'une ressemblance de la nature des individus considérée en elle-même. Matheron, dans *Individu et communauté*, propose dans un autre contexte cette distinction entre la « nature humaine considérée en elle-même » et la « nature de nos sentiments », c'est-à-dire la nature des modifications que les causes extérieures qui nous affectent produisent en nous. Nous ressemblons par conséquent le plus à ceux dont la nature des affects, c'est-à-dire la nature des modifications, est la plus proche. Je ressemblerai par exemple plus à celui qui aimera les mêmes choses que moi, c'est-à-dire qui sera affecté de la même manière que moi lorsqu'il formera l'image de ces choses.

78. Alexandre Matheron, « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste », *op. cit.*, p. 158.

des autres répondra à l'appel, dans la mesure où il y aura été préalablement disposé. On le sait, les témoins du conflit viendront au secours de celui qui leur ressemble le plus. Dès lors, « la victoire reviendra à celui des deux qui sera le plus conforme au modèle courant, et celui qui s'en écartera le plus sera écrasé et dissuadé de recommencer⁷⁹ ». La crainte d'une telle dissuasion collective et l'espoir d'obtenir une aide collective contrarieront ensuite, par leur force issue de celle de leur cause (la majorité des individus), tous les désirs opposés. Ainsi, par la répétition de ces situations ou interactions triadiques, puis de ces situations de lynchage, « un consensus se dégagera pour imposer des normes communes », dictant aux individus ce qu'ils peuvent « désirer et posséder sans danger⁸⁰ ». Ce consensus se dégagera et finira par s'imposer grâce à ce type de lynchage visant un individu qui, ne vivant pas en conformité avec ce modèle courant, attirera la vengeance de tous.

Ainsi, on comprend, grâce à cette reconstruction mathéronienne, premièrement, comment il est possible que tous puissent s'en prendre à un individu : on peut saisir les conditions de possibilité du *tous contre un*. Il faut un consensus, c'est-à-dire des orientations affectives communes vis-à-vis de certains comportements et manières de faire (orientations nées de la répétition des scènes ou situations lors desquelles un individu s'indigne face à une situation d'agression) à l'aune desquelles *un* individu puisse être considéré par *tous* ou du moins la majorité comme déviant, pour que tous puissent s'indigner du comportement du même individu. En second lieu, on voit que le lynchage dont Matheron rend compte coïncide avec l'apparition de la société politique : le « pouvoir public », l'*imperium* n'est autre que cette puissance de la multitude constituée grâce à ce lynchage, désormais institutionnalisée. Il s'agit de la puissance de la multitude dans son exercice codifié, ou en d'autres termes, systématisé : un organe se voit chargé de définir, fixer les conditions dans lesquelles les actions des individus sont blâmables ou non. La notion de pouvoir public est

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*, p. 159.

convoquée pour préciser, en d'autres termes, comment la multitude en vient à être gouvernée : ou la multitude se gouvernera elle-même (démocratie), ou elle sera gouvernée par un petit nombre d'individus (aristocratie), ou par un seul individu (monarchie).

Il faut cependant interroger les prémisses et présupposés de cette reconstruction matheronienne. Cette dernière soutient qu'au fur et à mesure que ces lynchages collectifs se produiront, un consensus finira par se « dégager ». On peut se demander tout d'abord si Matheron ne présuppose pas la préexistence d'un tel consensus dans sa théorie. En effet, on ne comprend pas comment, au sens propre du terme, ce consensus peut se *constituer* sur la base des éléments explicatifs qu'il fournit. Ce consensus, portant donc sur ce que la majorité des membres d'un groupe en vient à valoriser dans les manières de vivre et de se comporter des uns et des autres, est lui-même corrélatif de l'existence d'un « modèle courant », c'est-à-dire d'une complexion affective partagée par la majorité. C'est parce qu'il existe un modèle courant qu'il y a, selon Matheron, consensus : les membres du groupe qui « collent » à ce modèle s'accorderont du point de vue des affects qu'ils éprouveront vis-à-vis des manières d'agir de ceux qui ne leur ressemblent pas. Lorsque l'un des leurs se verra agressé, tous imiteront sa tristesse et fustigeront celui qui, par ses actes, l'aura agressé. Or, on ne comprend pas comment ce modèle courant lui-même peut se constituer, il semble bien plutôt être présupposé dans l'analyse de Matheron. En second lieu, on ne saisit pas véritablement comment les mécanismes décrits par Matheron peuvent rendre un ordre social possible, permettre la cohabitation pacifique des membres d'un groupe : dans quelle mesure l'existence d'un consensus sur ce que chacun est tenu de faire peut-elle constituer une condition de l'ordre social ? Il faut, à cet égard, pouvoir montrer que ce consensus vise des comportements qui peuvent nuire au lien social.

On peut sur ce point donner une précision que Matheron n'apporte pas. Il faut revenir à la source de l'affect d'indignation. Matheron insiste en effet sur l'orientation de cet affect et ses modalités lorsque nous l'éprouvons face à deux individus en conflit, mais il faut aussi tenir compte de ce qui le suscite : cet affect, nous l'éprouvons d'abord et avant tout quand un individu souffre, est triste. C'est

donc d'abord l'acte qui selon lui est cause de souffrance que vise l'individu qui s'indigne. Il y a ainsi un dénominateur commun dans toutes ces situations où un individu s'indigne des actes qu'un autre individu impose à autrui : la haine des actes qui causent de la souffrance. En d'autres termes, Matheron insiste sur le fait que c'est à celui qui lui ressemble le moins qu'est adressée l'indignation que ressent le témoin, et non sur le fait que ce sont d'abord des *actes*, tenus pour cause de souffrance, qui sont visés lorsque l'indigné exprime son indignation et agit en conséquence⁸¹. C'est dans la mesure où elle prévient la résurgence de ces actes-là que la multitude, une fois devenue puissance unifiée, est condition de l'ordre social. Par ailleurs, cette précision apportée permet d'envisager une autre voie de reconstruction que celle que propose Matheron pour penser la formation d'un consensus au sein d'un groupe : tous, spontanément, s'accorderont pour fustiger les actes qui selon eux suscitent de la souffrance chez autrui, et s'indigneront ainsi collectivement contre ces derniers. L'apparition de ce consensus permettra à la puissance de la multitude de se constituer, puisque les membres du groupe craindront alors effectivement l'indignation du groupe lui-même à leur égard, et se retiendront ainsi de procéder aux actes fustigés par le groupe. La question, dès lors, se posera de savoir comment ils en viendront à s'accorder, dans leur analyse des situations conflictuelles, sur l'identification et la désignation des actes en question.

On comprend en tout cas que placer l'affect d'indignation au principe des institutions régulatrices permet de cerner les conditions minimales de la production d'un consensus et de l'ordre social.

Les ressorts de l'obéissance aux normes : le désir de gloire

Pour terminer cette analyse comparée des pensées de Girard et de Spinoza sur l'imitation des affects et son rôle dans la production des

81. On peut d'ailleurs se demander, à cet égard, s'il est encore nécessaire de faire intervenir, pour rendre compte des mécanismes de production de l'ordre social, l'hypothèse matheronienne selon laquelle le témoin d'une agression ou d'un conflit entre deux individus imite les affects de celui qui lui ressemble le plus.

institutions régulatrices pourvoyeuses d'ordre social, je soulignerai également l'absence remarquable, chez le premier, de développements touchant à ce que Spinoza nomme quant à lui « désir de gloire ». Selon Spinoza, nous éprouvons l'affect de gloire lorsqu'un autre individu éprouve de l'amour à notre égard, c'est-à-dire nous tient pour cause de sa joie et donc loue nos manières d'agir (ou du moins nous éprouvons cet affect lorsque nous l'imaginons éprouver de tels affects) : par imitation de ces affects, nous éprouvons dès lors de l'amour envers nous-mêmes. Le désir de gloire n'est ainsi autre que le désir d'attirer un jugement évaluateur positif d'autrui à notre égard, de manière à ce qu'il soit possible de former en retour une image positive de nous-mêmes. Il faut remarquer ici que ni Girard, ni même Matheron dans sa reconstruction n'accordent d'importance à cet affect. Or, les analyses qu'ils proposent tous deux pour rendre compte de la possibilité de l'ordre social présentent une difficulté que l'invocation de cet affect permet, selon moi, de résoudre. Ces théories s'attachent en effet à rendre compte de la production de normes au sein d'un groupe, c'est-à-dire d'actes que des individus se voient enjoins, ou du moins se sentent enjoins d'observer ou d'éviter, et qu'ils adoptent ou auxquels ils s'abstiennent effectivement de s'adonner – ces normes devant rendre possible une cohabitation relativement pacifique au sein du groupe. Comment l'apparition de telles injonctions peut-elle cependant s'accompagner d'une obéissance à ces dernières ? Selon moi, les réponses fournies par Girard et Matheron présentent un écueil : d'après Girard, c'est la peur d'attirer la colère divine, c'est-à-dire la résurgence des désordres survenus avant le lynchage collectif qui retient les individus d'enfreindre les normes qui tendent à s'imposer au sein du groupe ; pour Matheron, c'est la peur d'attirer la vindicte collective, la lutte que mènera le groupe contre ceux qui enfreignent ces normes. D'après les indications qu'ils fournissent, on a le sentiment que l'obéissance aux normes provient de la *peur des conséquences matérielles* qu'entraînerait la désobéissance. Cela revient à introduire en fait, dans l'explication du comportement humain, un pur calcul utilitaire.

Nous l'avons vu, la seule considération par l'individu de son intérêt ne suffit pas à déterminer son comportement selon les deux auteurs :

c'est bien sur cette base qu'ils évacuent notamment l'hypothèse d'un contrat social. Girard ne fournit pas, pour sa part, d'explication permettant de comprendre les limites d'une telle approche des ressorts du comportement individuel. Spinoza, quant à lui, en propose bien une : pour rendre compte du comportement humain, il faut tenir compte de l'intensité, de la force des affects que l'individu humain ressent. Cette force est, de ce point de vue, corrélée à la puissance de la *cause* de ces affects⁸². Spinoza place pour cette raison au principe de l'obéissance aux normes rendant la vie sociale possible la constitution d'une puissance de la multitude : la multitude est source d'affects dont la force est plus grande notamment que celle des affects que suscitent nos rencontres avec les autres choses de la nature. C'est dans cette perspective qu'il fait sens de convoquer le désir de gloire comme affect spécifique via lequel la multitude est à même d'exercer en tant que telle une puissance sur nous. La *peur des conséquences matérielles* résultant de la non conformité aux injonctions du groupe ne peut à elle seule rendre compte de la puissance qu'un groupe peut exercer sur nous : ce n'est pas le groupe en tant que tel qui suscite en nous la peur de subir les conséquences matérielles que sa vindicte entraîne (par exemple la douleur physique). Cette peur trouve plutôt sa source dans les idées que nous nous formons relativement à ce que la multitude, peut, selon nous, *nous faire*. Faire intervenir le désir de gloire permet selon nous de sortir d'une telle difficulté.

Il n'est lui-même que l'envers de la peur de la désapprobation collective, les deux constituant ainsi les deux faces d'une même pièce. L'analyse matheronienne des mécanismes de production de l'ordre social envisage bien, à cet égard, la manière dont certains actes peuvent faire l'objet d'une désapprobation ou d'une approbation collective, mais elle ne semble pas cerner les effets que la simple « expression » de ces dernières peut avoir sur les membres du groupe. Or, lorsque nous craignons la désapprobation collective, c'est bien le groupe lui-même qui est cause de notre affect de peur, puisque nous imitons ce faisant les affects de la multitude elle-même : les affects que nous ressentons

82. *Éth.*, V, 5.

par imitation de la désapprobation collective dirigée à l'encontre de certains actes sont ainsi doués d'une force telle qu'ils nous déterminent nécessairement à suivre ce à quoi le groupe nous enjoint (à moins qu'un autre groupe ne nous « soutienne » moralement, en approuvant ou désapprouvant des actes différents).

On peut à bon droit considérer que Spinoza aurait accordé une place centrale à ce désir de gloire s'il avait développé sa théorie des mécanismes de production des institutions régulatrices – du moins cette hypothèse peut-elle être sérieusement envisagée. Outre les raisons qui viennent d'être avancées, il faut ici rappeler que Spinoza accorde au désir de gloire une place à part entière dans son anthropologie, qu'il développe dans son *Éthique*. De plus, on peut à certains égards considérer que la pensée spinoziste invite à accorder à cet affect une place dans une théorie de la genèse des institutions politiques. Il faut rappeler ici que la pensée politique de Spinoza se caractérise par une évolution notable : je me suis penchée dans le cadre de mon analyse sur les développements qu'il propose dans le *Traité politique*. Spinoza avait cependant avancé une autre explication de la genèse de l'État dans son *Traité théologico-politique*. Elle reposait sur des prémisses hobbesiennes de type contractualiste. C'est bien à une critique explicite d'une telle hypothèse contractualiste qu'il procède dans le *Traité politique*, au sein duquel il suggère en outre une autre voie explicative, faisant intervenir uniquement le jeu des passions pour rendre compte de la genèse de l'État et des lois qu'il édicte. Mais Matheron semble dans cette perspective évacuer des éléments d'analyse présents dans la première théorie spinoziste qui, pourtant, pourraient très bien trouver leur place dans la reconstruction théorique qu'il élabore. En effet, les développements sur la genèse de l'État du *Traité théologico-politique* contiennent certains éléments d'analyse qui peuvent également alimenter une théorie non contractualiste de la genèse de l'État s'appuyant sur des mécanismes d'abord passionnels : Spinoza y invoque certaines passions qui, selon lui, doivent intervenir pour que naissent les institutions politiques – ces éléments introduisant d'ailleurs une tension au sein de cette première théorie. Lorsqu'il rend compte du passage de l'état de nature à l'état civil, Spinoza soutient ainsi l'hypothèse d'un contrat

social, mais il y affirme que ce qui détermine les êtres humains à passer alors un contrat, ce ne sont pas tant les enseignements de la raison qu'une passion, la peur de passer pour fou : « nul n'a osé y [i.e. passer un pacte] contredire ouvertement de peur de passer pour fou⁸³ ». Or, la peur de passer pour fou est en son fond la peur d'attirer le regard réprobateur, méprisant du groupe.

Conclusion

Une analyse comparée des approches spinoziste et girardienne des mécanismes de production de l'ordre social permet ainsi de souligner certaines faiblesses de la première et d'en rendre compte : au regard de l'analyse spinoziste de l'évolution spontanée des relations interhumaines, attentive aux effets coopératifs de l'imitation, l'analyse girardienne paraît simplificatrice. L'analyse par Spinoza des fondements de l'imitation mais également son approche du désir, qui ne le limite pas aux comportements acquisitifs, mais l'envisage dans sa relation essentielle à l'ensemble des états affectifs de l'individu, lui permet à cet égard de proposer une piste d'analyse alternative à celle de l'anthropologue. La pensée spinoziste offre par ailleurs des ressources théoriques permettant de répondre à certains écueils de l'enquête girardienne des conditions du lynchage collectif source d'ordre social : elle invite notamment à rendre compte des mécanismes par lesquels peuvent se constituer des valeurs communes au sein d'un groupe, dans la mesure où elle conduit à envisager les mécanismes de constitution de la multitude comme puissance. Enfin, la pensée girardienne peine à rendre compte des ressorts motivationnels de notre obéissance aux normes. Par comparaison, la pensée spinoziste, qui propose une analyse bien plus complète des affects nés de l'imitation des affects d'autrui, et se refuse d'expliquer ce phénomène d'obéissance en se référant à un calcul d'utilité, offre selon moi une piste précieuse, en ce qu'elle invite à considérer le désir de gloire comme ressort motivationnel majeur de cette obéissance.

83. Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique (TTP)*. Œuvres II, trad. fr. Ch. Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1993, XVI, p. 264, traduction modifiée.

Pour conclure, j'interrogerai les conséquences politiques de la pensée girardienne : cette dernière s'attache à penser les ressorts du conflit et les mécanismes de production de l'ordre social. Néanmoins, elle ne semble pas considérer qu'une telle connaissance pourrait, en tant que telle, jouer un quelconque rôle dans la production, la préservation ou encore la protection du lien social : les analyses de Girard insistent en effet à plusieurs reprises sur la *méconnaissance*, de la part des individus, des mécanismes qui interviennent ou peuvent intervenir pour rendre un ordre social possible. Ces mécanismes ne semblent ainsi pouvoir intervenir et produire leurs effets qu'à l'insu des membres du groupe dont ils régissent la vie. À mon sens, la pensée girardienne tend de la sorte paradoxalement à décourager toute entreprise qui s'attacherait à enquêter sur les maux sociaux, en particulier les conflits qui menaceraient de nuire durablement au tissu social, pour y apporter des solutions. La pensée spinoziste quant à elle ne s'engage pas dans cette voie. Si, selon elle, notre connaissance du monde social et de ses rouages ne saurait, en tant que telle, déterminer son cours, elle ne décourage pas toute entreprise de résolution des problèmes de conflits sociaux préoccupants comme peut le faire Girard. La question sera alors de savoir jusqu'à quel point la pensée spinoziste encourage, *a contrario*, ce type d'enquête sur les sources de conflits au sein d'une société et sur les solutions qu'il est possible d'y apporter⁸⁴.

84. Remerciements particuliers à Christian Lazzeri, Cécile Lavergne et Malik Hamila. Si leurs remarques et suggestions m'ont guidée dans l'élaboration et l'approfondissement de certaines des idées développées dans ce texte, la responsabilité des positions que j'y défends m'incombe cependant entièrement.