

Spinoza et les passions du social

Spinoza et les passions du social

sous la direction de

Eva Debray

Frédéric Lordon

Kim Sang Ong-Van-Cung

Éditions Amsterdam

2019

© Éditions Amsterdam, 2019

Couverture © Sylvain Lamy, Atelier 3CEil

Tous droits réservés

15, rue Henri-Regnault,
75014 Paris
www.editionsamsterdam.fr
facebook.com/editionsamsterdam
Twitter : @amsterdam_ed

ISBN : 978-2-35480-166-3
Diffusion-distribution :
Les Belles Lettres

Présentation des contributeurs et contributrices

Judith Butler est philosophe, professeure à l'université de Berkeley. Théoricienne du genre et de la violence des normes dans le champ social et politique, elle déploie une réflexion sur la vulnérabilité, le performatif et la puissance d'action des collectifs. Elle a publié, entre autres, *Trouble dans le genre* (La Découverte, 2006), *Le Pouvoir des mots* (Amsterdam, 2008), *La Vie psychique du pouvoir* (Léo Scheer, 2002), *Humain, inhumain : le travail critique des normes* (Amsterdam, 2005), *Vie précaires* (Amsterdam, 2005), *Ce qui fait une vie* (Zones, 2010), et plus récemment *Rassemblement, Pluralité, performativité et politique* (Fayard, 2016).

Yves Citton est professeur de littérature et media à l'université Paris 8. Il co-dirige la revue *Multitudes* et a publié récemment *Contre-courants politiques* (Fayard, 2018), *Médiarchie* (Seuil, 2017), *Zazirocratie* (Amsterdam, 2011), *Mythocratie* (Amsterdam, 2010) et *L'Envers de la liberté* (Amsterdam, 2006). Ses articles sont en accès libre sur www.yvescitton.net.

Eva Debray est certifiée et docteure en philosophie, chercheuse rattachée au laboratoire Sophiapol (université Paris Nanterre) et enseigne à l'UFR de philosophie de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Sa thèse s'est attachée à exploiter les ressources de la pensée spinoziste dans le cadre d'une réflexion sur l'hypothèse d'un ordre social spontané.

Nicolas Israël, agrégé et docteur en philosophie, habilité à diriger les recherches, est professeur en classes préparatoires dans l'académie de Paris et chargé de conférences à l'École de guerre. Ses travaux de philosophie politique l'ont conduit à concentrer ses recherches dans une perspective anthropologique sur la question de la lutte anti-insurrectionnelle et anti-terroriste. Il est notamment l'auteur de *Spinoza le temps de la vigilance* (Payot, 2001), *Généalogie du droit moderne, l'état de nécessité* (Payot, 2006), et *La Terre de l'insolence. Une anthropologie des conflits* (Les Belles Lettres, 2018).

Frédéric Lordon est directeur de recherche au CNRS et chercheur au CESSP (université Paris 1 Sorbonne, EHESS). Il développe le programme de recherche d'une science sociale spinoziste. Il a publié, entre autres, *Capitalisme, désir et servitude* (La Fabrique, 2010), *Imperium. Structures et affects des corps politiques*

(La Fabrique, 2015), *La Condition anarchique* (Seuil, 2018), et co-dirigé avec Yves Citton *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects* (Amsterdam, 2008.)

Nicola Marcucci est membre associé du LIER-EHESS. Docteur en histoire et sociologie de la modernité, il a réalisé des post-doctorats à l'université de Milano-Bicocca, à l'Université de la Humboldt, à l'EHESS et à la New School for Social Research à New York. Il termine actuellement une monographie sur la crise de la rationalité des lumières – spinozistes et kantiennes – et l'émergence d'une conception sociologique de la raison.

Christophe Miqucu est MCF à l'université de Bordeaux, membre de l'EA SPH et associé au Cevipof. Il travaille sur le républicanisme et est notamment l'auteur de *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté. Une génération républicaine à l'aube des Lumières* (Classiques Garnier, 2012).

Pierre-François Moreau est professeur des Universités à l'École Normale supérieure de Lyon. Il a notamment publié: *Spinoza. L'expérience et l'éternité* (Puf, 1994) et *Problèmes du spinozisme* (Vrin, 2006). Il dirige l'édition des *Œuvres complètes* de Spinoza.

Kim Sang Ong-Van-Cung, professeure à l'université Bordeaux Montaigne, a proposé une généalogie médiévale du lexique de la subjectivité dans la philosophie classique. Elle a publié *L'Objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité* (Vrin, 2012), une édition de Cordemoy (Vrin, 2016) et des études sur Descartes, Spinoza, Sartre, Foucault, Deleuze, Butler et Honneth (disponibles sur Academia). Elle s'intéresse aux critiques contemporaines du sujet moderne et travaille à une généalogie de la subjectivité historique au xx^e siècle.

Pascal Sévérac est maître de conférences à l'UPEC (université Paris-Est Créteil) : il enseigne à l'ESPÉ et est membre du laboratoire LIS (Lettres, Idées, Savoirs – EA 4395). Spécialiste de la philosophie spinoziste, il a publié notamment *Le Devenir actif chez Spinoza* (Honoré Champion, 2005) et *Spinoza. Union et désunion* (Vrin, 2011). Il a récemment entrepris une confrontation entre philosophie de Spinoza et psychologie de Vygotski, autour de la question du développement, cognitif et affectif, de l'enfant.

Sommaire

Introduction	
Les passions du social	12
 Première partie :	
<i>Conatus</i> et individualité moderne	44
 Judith Butler	
Le désir de vivre	
<i>L'Éthique</i> de Spinoza sous pression	45
 Kim Sang Ong-Van-Cung	
Le désir de vivre et sa vulnérabilité :	
Butler et le <i>conatus</i> spinoziste	75
 Frédéric Lordon	
La querelle du déterminisme en sciences sociales :	
un point de vue spinoziste	103
 Deuxième partie :	
La logique des institutions	128
 Eva Debray	
Imitation des affects et production de l'ordre social :	
une critique spinoziste de l'approche de René Girard	129
 Christophe Miqueu	
Des luttes sociales en démocratie :	
Petit face à Spinoza, de la contestation au conflit	167
 Nicolas Marcucci	
La nature de l'obligation :	
le moment Spinoza dans la première	
génération de sociologues en France	189

Troisième partie	
Les forces de l'histoire	230
Kim Sang Ong-Van-Cung	
L'unité du collectif	
L'ontologie historique et critique de Spinoza et de Sartre	231
Yves Citton	
Puissances du social, puissances du nombre	
Enjeux et dangers de l'agrégation statistique	261
Nicolas Israël	
Spinoza, histoire et anthropologie	287
Pierre-François Moreau	
Les passions du social :	
« personnalité de base » et <i>ingenium</i>	303
Pascal Séverac	
L'affect et le prophète	
Confrontation de la philosophie spinoziste	
avec l'analyse par Philippe Burrin	
de l'antisémitisme nazi	327

Remerciements

Le présent ouvrage trouve ses origines dans une journée d'études accueillie en 2011 par le département de philosophie de l'université François Rabelais de Tours. Nos remerciements vont en particulier à Laurent Gerbier, à l'époque directeur du département, et co-organisateur de la rencontre. Nous remercions également le laboratoire Sophiapol pour son soutien à l'organisation cette journée.

Introduction
*Les passions
du social*

Pourquoi éditer dix ans après une deuxième mouture du recueil *Spinoza et les sciences sociales*¹? Et d'abord, s'agit-il d'une deuxième mouture? À la première question, on serait tenté de répondre : « parce qu'il y a lieu ! » C'est-à-dire, de façon moins lapidaire, parce qu'il s'est passé des choses depuis lors en cette matière. Inversons la perspective : c'est de ce qu'il n'y ait pas de « suite » qu'il faudrait s'étonner. Car en réalité tout conspire à ce qu'il y en ait une, et d'autres encore, sous d'autres formes, après elle, à commencer par l'œuvre elle-même. C'est bien d'ailleurs ce qui avait conduit au premier volume : un sentiment d'évidence auquel il fallait donner sa matérialisation, l'évidence qu'une *science sociale spinoziste* était appelée par la philosophie de Spinoza. Comme souvent, cette « évidence » n'avait en fait rien d'évident *a priori*, et supposait le préalable d'une relecture particulière de Spinoza. Cette relecture nous avait justement été livrée par Alexandre Matheron², dont il faut redire ici, après l'avoir dit il y a dix ans, combien la possibilité même d'une science sociale spinoziste, ou du moins d'un usage de la philosophie de Spinoza à même l'élément du social, lui est redevable. C'est qu'il fallait s'écarter du commentaire scolastique convenu, lisant Spinoza exclusivement en

1. Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

2. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988.

métaphysicien, avec la substance à un bout et l'éternité à l'autre, pour y voir un *anthropologue*. Bien sûr, un anthropologue d'un genre un peu spécial, fort différent de ce que nous mettons désormais sous ce nom, mais un anthropologue tout de même, au sens le plus général du terme, c'est-à-dire qui nous livre une théorie de l'homme. Et, comme cette théorie procède d'une ontologie complète, il faudrait plutôt dire de cette anthropologie singulière qu'elle est une théorie du *mode humain* – décalage qui, référant aux expressions modales de la substance, dit déjà tout de la situation faite à l'homme par Spinoza dans l'univers, en rupture avec toutes les fictions anthropocentrées de l'« empire dans un empire³ ». Sans doute ne peut-on passer sous silence les avertissements de Matheron, qui questionnait la possibilité de parler « *en toute rigueur* d'une anthropologie spinoziste⁴ », c'est-à-dire, d'une « connaissance *spécifique* de l'homme⁵ », pour rappeler la difficulté posée par une introuvable essence de l'homme chez Spinoza⁶. Pour autant, Matheron accorde sans difficulté « qu'il n'y a, bien entendu, aucun inconvénient à parler, en un sens très large, d'anthropologie à propos de Spinoza⁷ ». Et c'est à raison que Julie Henry propose sa propre lecture de l'œuvre sous l'angle de ce qu'elle nomme « une anthropologie éthique⁸ ».

On peut bien modaliser ici le sens du mot anthropologie, quelque chose d'essentiel n'en est pas moins conservé qui fait alors immédiatement signe en direction des sciences sociales : car la philosophie de Spinoza nous propose une *théorie de l'action* – individuelle et collective. Soit l'objet même des sciences sociales. C'est bien ce qui avait conduit de bonne heure certains commentateurs de l'œuvre à établir, comme

3. Baruch Spinoza, *Éthique* (*Éth.*), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988, III, préface.

4. Alexandre Matheron, « L'anthropologie spinoziste ? », in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 15.

5. *Ibid.*, p. 16.

6. Voir à ce propos Julien Busse, *Le Problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009 ; Ariel Suhamy, « Comment définir l'homme (*Éthique* IV 36 et scolie) » in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy, *Fortitude et servitude. Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Paris, Kimé, 2003.

7. Alexandre Matheron, *op. cit.*

8. Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

naturellement, les premières passerelles, ainsi de Laurent Bove qui offre une lecture dispositionnelle, en termes d'habitus, du conatus⁹, ou de Pascal Sévérac qui discute le rapport de Bourdieu et de Spinoza sous l'angle des affects liés aux différents modes de la connaissance par la raison, la connaissance sociologique attristant du fait de demeurer dans le deuxième genre, quand seul le troisième genre permet de garantir la joie à l'intellection¹⁰.

Il est hautement probable que le colloque organisé à Cerisy en 2002 sur le thème « Spinoza aujourd'hui » a été un moment important dans cette rencontre du spinozisme avec les sciences sociales, du fait de son ouverture interdisciplinaire, et qu'il a préparé à sa manière le colloque « Spinoza et les sciences sociales » qui se déroulera en 2005 et donnera lieu en 2008 à la publication du recueil éponyme. Il faut croire que ce qui s'est passé alors a offert une impulsion suffisamment puissante pour que l'intérêt pour le « social » dans les études spinozistes fasse son chemin et que, de plus en plus, des philosophes spinozistes s'écartent du commentaire interne pur, pour explorer des lieux aux identités disciplinaires plus indistinctes. En tout cas, pour tous, il s'agit toujours du même exercice : faire la démonstration en actes de la puissance des concepts spinozistes dans l'exercice de saisie directe des objets du monde social-historique. Idée doublement logique puisque, d'une part, elle se conforme au critère spinoziste même de la puissance comme démonstration de productivité, c'est-à-dire comme capacité à œuvrer, à produire des effets, ici dans la théorie ; ensuite, d'autre part, parce qu'elle accomplit le projet même de la philosophie spinoziste, projet de *connaissance* du monde, et des modes, spécialement du mode humain, conformément aux capacités d'intellection de la raison, et ceci à partir

9. Laurent Bove, *Les Stratégies du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1992, « Le corps, sujet des contraires », introduction au *Traité politique*, *Traité politique*, Paris, Le Livre de Poche, 2002.

10. Pascal Sévérac, « Le Spinoza de Bourdieu », communication au colloque Spinoza aujourd'hui, Cerisy-la-Salle, 20-30 juillet 2002, in C. Cohen-Boulakia, M. Delbraccio, P.-F. Moreau (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2012.

11. Voir les actes : Claude Cohen-Boulakia, Mireille Delbraccio, Pierre-François Moreau, *op. cit.*

du noyau dur de la théorie spinoziste des passions livrée par l'*Éthique* mais en attente de tous ses développements appliqués.

Que s'est-il donc passé depuis le *Spinoza et les sciences sociales* de 2008? Beaucoup de choses, dont on pourrait d'ailleurs prendre une première vue à simplement consulter le programme du séminaire Spinoza organisé en Sorbonne par Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy depuis le tout début des années 2000, où l'on verrait notamment les trois années (de 2013 à 2015) consacrées aux « usages contemporains » de sa pensée, le terme « usage » disant assez la mise au travail sur des objets, dans lesquels on devait inévitablement compter, entre autres, ceux des sciences sociales. Dans ce cadre, ou hors de ce cadre, il faudrait accorder une attention particulière au travail consacré par Pascal Sévérac à des auteurs comme Deligny¹² ou, plus encore, Vygotski¹³, donc à une psychologie des émotions appliquée notamment à la condition enfantine, s'ouvrant alors à une pensée de l'éducation (sujet dont on sait l'importance que Spinoza lui reconnaissait). Très remarquable également l'ouvrage *Les Transclasses* de Chantal Jaquet¹⁴ qu'on pourrait sans hésiter faire figurer sous une étiquette « sociologie spinoziste » tant elle y questionne directement la sociologie de la reproduction de Bourdieu... précisément pour en étendre le champ aux cas de non-reproduction, mais ceci bien sûr moyennant une extension appropriée du concept d'*habitus* que le concept spinoziste d'*ingenium*¹⁵ s'offre à réaliser.

L'affinité de la pensée de Bourdieu avec celle de Spinoza – on rappellera que le *Individu et communauté chez Spinoza* de Matheron a été publié dans la collection « Sens commun » dirigée par Bourdieu aux éditions de Minuit – est une évidence qui en a très vite fait l'un des

12. « Fernand Deligny : l'agir au lieu de l'esprit », *Intellectica*, 2012/1, n° 57, numéro consacré à « Les lieux de l'esprit » et coordonné par Pascale Gillot et Guillaume Garetta, 2012, p. 253-268.

13. Pascal Sévérac, « L'éducation comme éthique : Spinoza avec Vygotski – I – Fondements anthropologiques », *Skbole*, n° XXVI, mai 2016.

14. Chantal Jaquet, *Les Transclasses. De la non-reproduction*, Paris, Puf, 2014.

15. Voir sur cette notion d'*ingenium*, en particulier le chapitre de Pierre-François Moreau dans le présent ouvrage.

lieux d'accrochage les plus sûrs du spinozisme et des sciences sociales¹⁶. Ainsi par exemple de la thèse de Jacques-Louis Lantoine qui, prolongeant le travail de Laurent Bove, dégage un concept de disposition chez Spinoza à partir de celui d'aptitude, mais sans rien méconnaître du problème spécifique posé par la nécessité de penser la disposition sous la contrainte de l'immanence intégrale, c'est-à-dire sans lui accorder aucune dimension « potentialiste »¹⁷.

Bien sûr, on ne saurait réduire la rencontre du spinozisme et des sciences sociales au seul nom de Bourdieu. Ni même à des noms – et ceci quoi qu'il y en ait tant d'autres à mentionner, ceux notamment de Durkheim, de Mauss, de Marx¹⁸ ou d'Althusser. Julie Henry, dont on a déjà mentionné la perspective d'« anthropologie éthique¹⁹ », remobilise les concepts spinozistes sur les questions du corps souffrant ou vieillissant²⁰. Pour sa part, Eva Debray a repris à nouveaux frais le thème de l'ordre social spontané, en y investissant intensivement la théorie spinozienne des passions collectives et notamment le mécanisme central de l'imitation des affects (*Éth.*, III, 27)²¹. Frédéric Lordon, de son côté, poursuit son programme d'une science sociale spinoziste du politique et des institutions, à laquelle il donne l'appellation de « structuralisme des passions », en s'étant en particulier attaché aux thèmes du rapport salarial capitaliste et de l'État²². Également, les travaux récents

16. On mentionnera ici la thèse en cours d'élaboration de Victor Collard (EHESS) sur le thème « Spinoza et Bourdieu, une réconciliation en acte de la philosophie et des sciences sociales ».

17. Jacques-Louis Lantoine, « L'agent automate. Le concept de disposition chez Spinoza », thèse, École Normale Supérieure de Lyon, soutenue le 25 novembre 2016.

18. À ce sujet, André Tosel a été un grand précurseur. Voir André Tosel, « Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza. Remarques et hypothèses », in Pierre-François Moreau et Jean Salem (dir.), *Spinoza au XIX^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007.

19. Julie Henry, *op. cit.*

20. Voir par exemple : « Le statut des corps vivants et leurs enjeux éthiques : Spinoza critique de Descartes », dans *Qu'est-ce qu'être cartésien ?* in Delphine Kolesnik-Antoine, Lyon, ENS Éditions, 2013.

21. Eva Debray, « L'ordre social spontané. Études des phénomènes d'auto-organisation dans le champ social », thèse, Université Paris Nanterre, soutenue le 3 février 2016.

22. Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010 ; *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015.

d'Yves Citton sur « l'économie de l'attention²³ » qui, si la référence spinoziste explicite y est moins marquée que dans ses ouvrages passés, n'empruntent pas moins à une théorie de l'occupation de l'esprit, dont Pascal Sévérac avait donné les premiers développements²⁴. Pour clore ce panorama tout à fait cursif et incomplet, on enregistrera enfin avec bonheur que cet effort n'a rien de franco-français, mais qu'il connaît son équivalent en Italie, sous l'impulsion de Nicola Marcucci, qui a dirigé un ouvrage collectif sur le thème « Ordre et connexion, le spinozisme et les sciences sociales²⁵ ».

Des choses nouvelles, et en abondance, c'était donc une raison suffisante « d'y revenir ». Pour refaire la même chose? Certes non. Le recueil *Spinoza et les sciences sociales* pénétrait pour ainsi dire un espace quasi vierge et pouvait se permettre de l'explorer dans toutes les directions. Le présent ouvrage est resserré sur un thème plus strictement défini. Parler des *passions du social*, c'est poser une thèse précise à propos du social. Non pas évidemment « le social » entendu au sens ordinaire (des politiques sociales, etc.), mais au sens socio-anthropologique de Durkheim, comme l'*élément* même de la vie collective des hommes.

Une thèse double en réalité, qui commence avec le noyau dur de l'anthropologie spinoziste : l'homme est un être d'affects. Il est un mode fini modifiable, et les affects, précisément, sont les opérateurs de ses modifications, le nom des effets de la causalité modificatrice en lui. Spinoza n'exclut pas que cette causalité soit d'origine purement interne – on la dit alors « adéquate ». Mais c'est là bien plus l'exception que la règle – elle désigne même le terme du processus éthique (« aussi difficile que rare²⁶ »), ce point où le mode s'abstrait des fluctuations de la détermination par les autres modes pour ne répondre plus qu'à la propre nécessité de son essence. Mais c'est là un point d'asymptote, et le régime d'hétéronomie, nous dit Spinoza, ne peut jamais s'ef-

23. Yves Citton, *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Le Seuil, 2014 ;

24. Pascal Sévérac, *Le Devenir-actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2005.

25. Nicola Marcucci (dir.), *Ordo e connexio. Spinozismo e scienze sociali*, Milan, Mimesis, 2012.

26. *Éth.*, IV, 42.

facier complètement (*Éth.*, IV, 4), ceci du fait que, mode fini, le mode humain (comme tous les autres) est nécessairement à quelque degré en relation avec d'autres modes finis, dont il subit la détermination. Aussi une théorie positive de l'action humaine saisit-elle (presque) toujours l'homme dans le régime de la causalité inadéquate, c'est-à-dire de l'exodétermination, dont les affects sont alors dits des passions (ou affects passifs). Si la philosophie spinoziste va à la rencontre des sciences sociales, c'est donc pour y voir l'homme dans le régime de la servitude passionnelle : l'homme déterminé dans ses comportements par des passions, qui sont l'effet en lui des autres modes avec lesquels il est nécessairement en relation.

L'intégralité du monde humain social se déploie de là : par combinaisons complexes des mécanismes passionnels élémentaires présentés dans l'*Éthique*. On ne saurait trop insister sur cette clause de « complexité », car non seulement les mécanismes élémentaires sont susceptibles de toutes sortes de modulations (les uns par les autres), mais leurs compositions peuvent faire sortir du plan dans lequel on situe spontanément les interactions individuelles. Voilà précisément le sens que revêt le mot « social » chez Durkheim : un mode d'existence du collectif irréductible aux seules « interactions », et par suite l'émergence d'une force spécifique, capable d'opérer à l'échelle macroscopique et dans des formes qui ne sont pas seulement réticulaires – cela même que Durkheim nomme la « force morale de la société²⁷ ». Or, cette force est bien de nature passionnelle, elle a pour principe la puissance de la multitude (*Traité politique (TP)*, II, 17) et engendre des affects communs. La nature passionnelle de l'action humaine se confirme donc aussi bien aux niveaux individuel, interindividuel et proprement social, sans d'ailleurs qu'il faille faire entre eux des distinctions trop tranchées, car si les hommes sont toujours déjà socialisés, alors il y a toujours déjà du social dans l'individuel comme dans l'interindividuel. Envisager quelque chose comme « les passions du social », c'est donc se situer en ce point d'intersection entre l'homme comme

27. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, Puf, 2013.

être social (l'homme des sciences sociales) et l'homme comme être de passions (l'homme de l'anthropologie spinoziste).

Il nous a paru possible de regrouper les diverses contributions du présent recueil sous trois principaux chapitres. D'abord celui des figures de l'individualité moderne. Bien sûr tout commence avec le *conatus*, qui donne le principe fondamental de toute individualité, mais les configurations particulières que revêt l'individualité doivent tout à la formation sociale où elles s'engendrent. La chose est encore plus évidente à propos des institutions qui font la matière du deuxième chapitre : les institutions, ce sont le social mis en forme à l'échelle collective, et si les institutions ont une puissance, c'est-à-dire un pouvoir spécial d'affecter, de faire autorité, c'est par la puissance même du social, cristallisée en elles. Réciproquement, il apparaît alors que, dans le monde social-historique, les opérations de la puissance de la multitude sont toujours médiatisées – dans et par les institutions, précisément. Enfin, le troisième chapitre est consacré aux forces de l'histoire, c'est-à-dire, logiquement après les deux précédents, à la morphogenèse du social considérée dans son développement temporel.

Conatus et individualité moderne

L'individualité est une notion centrale du spinozisme. Dans l'ontologie spinoziste, seuls les individus existent et la Substance n'est rien qui soit hors du procès infini de production des individus ; elle ne transcende pas ou ne fonde pas leur multiplicité. L'individualité consiste dans l'existence actuelle des choses singulières, qui ne sont d'ailleurs pas réductibles aux seuls individus humains. Le refus spinoziste de toute forme d'anthropomorphisme et d'anthropocentrisme permet d'envisager que les collectifs – *i. e.* les sociétés humaines à une époque donnée de l'histoire – ne sont pas seulement constitués par les êtres humains, mais aussi d'autres animaux et des espèces végétales privilégiées, et certains types d'objets utilitaires, ou de modes de production. Néanmoins, la notion d'individu est si centrale que, dans *Individu et communauté* chez Spinoza²⁸, Alexandre Matheron commence son

28. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988.

imposante reconstruction de la politique spinoziste à partir de l'affirmation que chaque chose s'efforce, selon sa puissance d'être, de persévérer dans son être : le *conatus* est « l'unique point de départ » de la théorie des passions et de la politique de Spinoza²⁹. Ainsi, pour penser la puissance du collectif, il faut partir des individus, plus particulièrement des puissances humaines et des relations interindividuelles que nouent les hommes entre eux. Mais loin d'être conçu abstraitement comme un être rationnel qui existerait séparément dans un état de nature précédant l'état civil, l'individu humain est plutôt conçu comme un être affectif, c'est-à-dire très souvent, si ce n'est toujours, comme un être affecté.

Dire des individus qu'ils sont affectés, c'est, par un renversement saisissant, qui passe par la redéfinition de l'individualité comme individu complexe, souligner que les hommes n'existent que dans l'élément des relations sociales, et dans la mesure aussi où ces dernières sont d'abord subies. Et ce sont précisément les relations sociales, dans leur configuration historique singulière, dans leur configuration historique, qui affectent les individus. Le caractère affectif de l'individu repose plus précisément sur le fait que l'individu se présente, chez Spinoza, comme un corps complexe, c'est-à-dire composé ; autrement dit, l'homme, du fait du besoin, n'est jamais un individu clos sur lui-même ; c'est un être social. L'individualité est ouverte du point de vue à la fois externe et interne – s'il est possible de les distinguer, tant les deux perspectives se recouvrent. Le point de vue externe est celui de la pluralité ou de la multiplicité donnée des individus dans des temps et des lieux différents, bref dans l'histoire. Et le point de vue interne est celui de la persévérance dans son être, qui repose sur le rapport à l'extériorité comme milieu de vie, et qui relève, pour les êtres humains, de l'appartenance sociale. La déconstruction de la conception abstraite de l'individu renverse ainsi le primat de l'individuel sur le collectif. Et c'est une telle inversion spinoziste qui permet la rencontre de Spinoza et des sciences sociales et un usage contemporain de Spinoza.

29. « Chaque chose, selon sa puissance d'être (*quantum in se est*) s'efforce de persévérer dans son être » (*Éth.*, III, 6).

Les trois études qui composent la première partie du volume ont ainsi pour objet la définition des individus à partir des affects et des passions, et la signification sociale et politique d'une telle redéfinition.

Judith Butler dans « Le Désir de vivre. L'Éthique de Spinoza sous pression » propose une relecture de Spinoza à partir d'un double horizon, celui de la psychanalyse et celui de l'éthique de Levinas qui affirme la priorité du tout Autre sur le moi. L'horizon psychanalytique lui permet de revenir sur le scolie qui traite du suicide et envisager la question d'une éventuelle préfiguration de la pulsion de mort dans ce texte. Ces éléments de lecture seraient à mêmes de plaider pour une éthique sociale de la vulnérabilité et une théorie critique des normes qui s'appuient sur la *conatus*, conçu comme désir de vivre. Cette relecture du sens du *conatus* dans l'Éthique et le *Traité politique* a pour objet un usage contemporain de Spinoza dans le cadre de l'éthique de la vulnérabilité qu'elle envisage comme éthique sociale et principe d'une critique de l'universel. La manière dont elle redéfinit l'individu, dans la philosophie spinoziste, en soulignant son caractère ouvert, indique certaines convergences avec l'interprétation de Balibar, qui pense les modes en termes de transindividuel.

Et, selon Spinoza, en effet, « l'Esprit et le Corps, c'est un seul et même Individu, que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue » (*Éth.*, II, 21, sc.). On peut alors décrire la durée ou la persistance de l'homme de deux manières : en suivant la perspective d'une « ontologie sociale », selon laquelle le corps organise ses rencontres avec les choses extérieures, en développant un réseau d'habitudes qui produisent le corps comme *ce* corps-ci et qui, en d'autres termes, qui l'*individue*. En suivant la perspective de la pensée, on peut montrer comment l'esprit s'organise dans la durée, comment il auto-organise la durée de son existence, en produisant certaines associations d'idées. C'est un point que Laurent Bove a mis en valeur, dans son analyse profonde de l'habitude³⁰. Un réseau d'idées constitue l'esprit dans sa dimension psycho-historique et il l'*individualise*.

30. Voir dans *Éth.*, II, 44, sc. et les analyses de Laurent Bove, dans *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, chap. 1.

Ce croisement de perspectives interne et externe qui a pu inciter Étienne Balibar à emprunter la notion de transindividuel à Simondon pour l'appliquer à la conception spinoziste du mode pour souligner que les individus ne sont pas tout faits, qu'ils sont les effets d'un processus général d'individualisation³¹. Dans ce cadre conceptuel, les procès qui autonomisent les individus ne sont pas séparés; ils sont réciproques et interdépendants. L'activité des individus implique une relation à d'autres individus. Et cette interdépendance est un autre nom de la nécessité. Il y aurait une place pour la notion d'autonomie dans la définition spinoziste de l'individu humain, qui ne doit pas être entendue au sens de la souveraineté, ou de l'indépendance du sujet moderne, mais elle consiste plutôt, dans le lexique de Spinoza, à agir adéquatement, à être la cause adéquate de son action plutôt que d'être déterminé par des causes extérieures que nous ignorons. Pour l'individu humain, la liberté ou la puissance de l'entendement, est une *praxis*, la participation d'une plus grande part d'éternité, autrement dit, d'une proportion plus grande des idées adéquates par rapport aux idées inadéquates. L'autonomie, ou la puissance des individus, n'est alors pas réduite, mais plutôt renforcée par la constitution de la société civile ou de l'État. Et la souveraineté, ou la puissance de l'État, n'est pas restreinte, mais accrue par l'autonomie des individus, au sens de la liberté de la pensée ou de la parole. Mettre la philosophie naturelle de Spinoza à l'épreuve des sciences sociales, c'est envisager l'interdépendance modale historiquement, et la réinscrire dans la perspective d'un agir collectif, éventuellement adéquat. C'est faire servir la conceptualité spinoziste à l'intelligibilité des pratiques, tant pour la théorie des institutions, et que pour interpréter normativement les luttes et des mouvements sociaux.

Ainsi, dans « Le Désir de vivre et sa vulnérabilité. Butler et le *conatus* spinoziste », Kim Sang Ong-Van-Cung commente certains éléments de l'article de Judith Butler, qu'elle examine à partir du commentaire

31. Étienne Balibar, *Spinoza : from Individuality to Transindividuality*, Delft, Eburon, 1997; « Individualité et transindividualité chez Spinoza », dans *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textes réunis par Pierre-François Moreau, Lyon, ENS Éditions, 2002.

de Spinoza, pour réinscrire la perspective spinoziste jusque dans les travaux récents de la théoricienne américaine. Il s'agit d'assigner à la vulnérabilité sociale une signification affective qui, au travers du performatif, pense l'interdépendance au principe de la critique des normes. Comment penser à la fois le *conatus*, la puissance d'agir, et la vulnérabilité? Et en effet, si Butler fait depuis plus de dix ans référence à la pensée spinoziste du corps, c'est qu'il s'agit d'une notion centrale pour penser au-delà de la critique du sujet moderne – moi-substance ou sujet souverain ou clos – un sujet social, assujetti aux normes sociales, manifestant la puissance d'agir qui est la sienne, en élaborant une critique des normes. Il faut faire droit, dans notre être-sujet, au sens du sujet social, à une ontologie sociale du corps, qui met en relief de passivité, le pâtre, *i. e.* la manière dont les normes nous constituent en nous assujettissant. La vulnérabilité désigne un tel pouvoir de pâtre et d'être affecté, dans la mesure aussi où elle peut servir d'*index* dans une critique des normes. Or la critique est aussi l'affaire de la théorie que des mouvements sociaux, car celle-ci s'appuie sur la demande d'universalité qui s'articule collectivement dans les luttes. C'est à partir de la formation sociale de l'individu, et de la redéfinition sociale du sujet, qu'il est possible de mettre en valeur l'importance politique de l'affect; non plus seulement le deuil, la rage, la révolte, dans la perspective de la « démocratie sensible », mais une pensée de la vulnérabilité qui implique la joie spinoziste, une certaine forme de réjouissance dans les rassemblements, à la fois passive et active, qui accompagne la puissance d'agir collective des corps en réunion, et dont témoigne, par exemple, le mouvement des Places. Mais cette joie est aussi une joie de comprendre et de construire théoriquement. Car quelle ontologie sociale des corps, quelle normativité, quelle éthique les mouvements sociaux nous permettent-ils d'élaborer, et selon quelle méthode?

Il est une notion qui est centrale pour penser la nature affective des groupes sociaux, c'est celle d'*ingenium*. Dans *Spinoza. L'expérience de l'éternité*³², Pierre-François Moreau l'a thématisée, pour le peuple,

32. Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience de l'éternité*, Paris, Puf, 1994; p. 427-465.

en mettant en relief le souci de Spinoza pour l'expérience de l'histoire et pour la singularité des peuples. Ainsi l'*ingenium*, c'est l'ensemble des institutions appropriées à la complexion d'un peuple. L'unité du corps politique n'est pas une métaphore, mais elle ne relève pas de l'organicisme, puisque l'individu, ou le corps, est toujours complexe chez Spinoza. Cette unité du corps politique est une réalité ontologique, historique, singulière, relevant des institutions, sur le plan de la *mens* ou de l'*ingenium*, et des habitudes, des *consuetudines* au plan de la *Civitas*, c'est-à-dire du corps entier de l'État. Conçue ainsi, dans la perspective de l'identité de l'esprit et du corps, on a affaire à une conception matérialiste ou historique de la puissance de la multitude.

Dans « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste », qui conclut la première partie du présent volume, Frédéric Lordon fait un usage de Spinoza au service d'une conception radicalement déterministe en sciences sociales, à l'instar de la façon dont on devrait comprendre, selon lui, Bourdieu avec Spinoza. L'homme n'est en effet pas un empire dans un empire, selon Spinoza, et il faut entendre le déterminisme non seulement à la manière des sociologies dites holistes, comme une logique déterminante du global (structure) sur le local (individu), mais également comme travail de la causalité à tous les niveaux, y compris du local au local, entre les individus et en eux. Sur le plan du local, dont on part pour construire une définition formelle de l'action individuelle, il faut envisager le déterminisme affectif, en lui donnant toute sa portée. Non seulement les individus, *i. e.* les corps affectifs, sont nécessairement en butte aux passions du social, mais ces corps sont chacun, de part en part, mémoire corporelle et sociale : c'est ainsi que les apprentissages sociaux sont eux-mêmes affectivement déterminés. La rigueur de ce déterminisme conduit à mener une discussion de la proposition de Chantal Jaquet dans *Les Transclasses ou la non-reproduction*. Un tel radicalisme permet de critiquer les illusions du libre-arbitre et l'idéologie du choix. Il ne conduit nullement au découragement ou à la résignation sociale, puisqu'il est ce qui peut rendre compte causalement et affectivement de la production des mouvements sociaux.

La logique des institutions

La deuxième partie de ce volume s'attache à apprécier les ressources qu'offre la pensée spinoziste pour saisir la logique des institutions. Rappelons tout d'abord le déplacement significatif que cette pensée opère au sein de la pensée politico-juridique prégnante à son époque. Là encore, son anthropologie des passions humaines constitue le point d'ancrage de son approche.

Cette dernière souligne que l'individu humain n'est pas, de par ses propres ressources, en mesure d'exercer une auto-contrainte sur ses propres désirs, c'est-à-dire de refréner ses passions – ces désirs éprouvés par le commun des mortels et qui ne naissent pas d'une connaissance adéquate de soi-même, de ce qui est bon pour soi et les autres, mais de ses rencontres avec les autres modes de la nature. De cette idée, Spinoza fait découler une théorie des institutions qui tranche fondamentalement avec un ensemble de pensées ou d'approches qui considèrent que les institutions pourraient être fondées en raison : selon une telle perspective, les institutions pourraient avoir pour condition d'émergence et de persistance ou de reproduction la découverte et l'observation de conclusions tirées de l'examen par la raison humaine de ce qui est susceptible de rendre la vie en société possible, non dommageable pour l'individu, et/ou d'améliorer cette vie sociale. Par *institutions*, nous entendons ici ces ensembles de règles de conduite positives qui régissent la vie des groupes sociaux, c'est-à-dire, ces règles effectivement adoptées par les membres de ces groupes, mais également les organes et dispositifs particuliers consacrés à l'édiction de ces dernières.

À cet égard, la philosophie spinoziste des institutions peut être vue comme une contribution originale et critique à l'analyse des conditions d'exercice de la *souveraineté*. Aux origines de la notion de souveraineté entendue en son sens moderne, il y a la quête d'une réponse à une question politique majeure : celle que pose la guerre civile. C'est une réflexion sur l'efficace des règles de conduite nécessaires au maintien de la paix civile qui guide ces investigations. La pensée de Bodin s'attache ainsi à élaborer une théorie des attributs d'un pouvoir politique à même de fournir une réponse adéquate à ce problème : il s'agit

de penser un pouvoir qui soit tel que celui qui l'exerce ne soit pas sujet aux commandements d'autrui. Ce pouvoir ne peut plus être envisagé comme personnel, mais doit être pensé comme pouvoir collectif. C'est à cette seule condition que celui qui exerce la souveraineté politique peut exercer, comme il l'affirme, dans le premier livre, chapitre VIII des *Six livres de la République*, « la plus grande puissance de commander », détenant alors les ressources suffisantes pour asseoir son autorité. Dans cette perspective, le souverain ne peut ainsi être considéré que comme le dépositaire d'un tel pouvoir. Bodin s'attache alors à caractériser les attributs de ce dernier, mais également à montrer que l'exercice d'un tel pouvoir peut et doit se protéger du danger de l'arbitraire.

Une fois envisagée la nécessité d'un tel pouvoir, se pose cependant un ensemble de questions sur ses conditions d'exercice. Le pouvoir souverain, en effet, est en son fond pouvoir commun : les ressources dont dispose le dépositaire de ce pouvoir sont celles de la majorité de ceux qui lui obéissent, et, en ce sens, l'obéissance est condition de son pouvoir. Mais il faut dès lors saisir comment cette obéissance s'obtient ou peut s'obtenir. À cette question, la pensée contractualiste – on se concentrera en particulier sur celle de Hobbes – répond que les sujets obéissent au souverain, dans la mesure où ils consentent individuellement à le faire.

L'une des questions à laquelle la théorie contractualiste de Hobbes s'attelle est, de ce point de vue, de savoir dans quelle mesure les sujets sont tenus d'obéir à celui qui exerce ce pouvoir souverain, c'est-à-dire pourquoi il leur faut y consentir. Cette analyse sert à la fois, à un niveau théorique, à rendre compte de la possibilité de l'exercice d'un tel pouvoir, et à un niveau pratique, à rendre cet exercice possible, en motivant les sujets à l'obéissance. Ses analyses montrent pourquoi une forme de consentement est nécessaire pour qu'un tel pouvoir s'exerce, mais également pourquoi un tel pouvoir constitue une condition nécessaire de la vie en société. Cette centralité accordée au consentement individuel explique pourquoi ce pouvoir souverain ne peut, du point de vue de Hobbes, être fondé que sur un *contrat* : ce pouvoir ne peut s'exercer que dans la mesure où des individus consentent individuellement à obéir à celui qui l'exerce et considèrent qu'il en va (et en ira par la suite)

de même pour les uns et les autres. L'analyse de Hobbes est d'abord contrefactuelle, l'invocation d'un contrat social prenant place au sein d'une expérience de pensée consistant à se demander ce qui se passerait en l'absence de toute institution politique. Mais l'idée de contrat ne perd pas de sa validité lorsque Hobbes rend compte de la constitution historique des institutions politiques, qu'elles soient passées ou à venir. La notion de contrat garde en effet une valeur explicative, quand bien même il ne serait pas possible de trouver de trace historique d'une quelconque promesse passée entre les individus obéissant à un même pouvoir. La distinction proposée par Hobbes, dans son étude analytique des conventions, entre « signes exprès » du contrat et « signes par inférence³³ », semble de ce point de vue centrale : il suffit que la plupart des individus sachent suffisamment ce qu'il en est de la volonté des autres, et qu'ils sachent que c'est là que se trouve leur intérêt, pour qu'ils en viennent à consentir à obéir au pouvoir souverain. En ce sens, il n'est pas nécessaire qu'une parole visant le futur soit prononcée, c'est-à-dire que des signes exprès soient employés, pour qu'il y ait contrat. Les individus peuvent en effet inférer, à partir de paroles et d'actes, ou même de l'absence d'actes ou de paroles, que les autres respecteront tout comme eux les commandements du souverain (en particulier dans la mesure où ils savent qu'ils ont affaire à d'autres êtres doués de raison et mus par le désir de se conserver). La théorie contractualiste permet en outre de montrer dans quelles conditions le pouvoir souverain ne peut plus s'exercer : en l'occurrence, lorsque celui qui est en charge de l'exercer n'agit pas dans l'intérêt de ceux qui lui obéissent.

On voit ainsi le rôle que la notion de consentement peut jouer au sein d'une approche contractualiste. La pensée spinoziste rompt, à partir du *Traité politique*, avec l'idée que l'exercice et le maintien du pouvoir souverain reposeraient sur un consentement individuel. Sans renoncer à l'idée qu'un tel pouvoir serait nécessaire à la vie en société, elle reconsidère ses fondements. La notion de consentement individuel, qui se trouve au cœur des théories contractualistes, ne peut jouer

33. Thomas Hobbes, *Léviathan* [1651], trad. fr. F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, I, chap. 14, p. 133.

ce rôle que dans la mesure où l'on suppose, d'une part, que les individus peuvent reconnaître ou estimer qu'ils ont intérêt à adopter certaines règles de conduite et à constituer un tel pouvoir, et donc souhaiter le faire, et, d'autre part, qu'ils sont à même d'agir en conséquence, et notamment de renoncer, d'eux-mêmes, à satisfaire ou poursuivre certains désirs.

C'est précisément cette dernière aptitude que Spinoza refuse à la plupart des individus humains, envisagés d'abord comme des êtres passionnels : ce qui détermine leur comportement, ce n'est pas la perception des avantages qui sont ou peuvent selon eux être liés aux actions qu'ils envisagent d'entreprendre, mais bien la force des affects qu'ils éprouvent. Et les affects qu'ils éprouvent au gré de leurs rencontres avec les choses extérieures sont, dans la perspective spinoziste, les affects les plus forts qu'ils puissent ressentir en régime passionnel. Rendre compte de l'obéissance à des règles de conduite et de la constitution d'un tel pouvoir par un consentement des individus à ces mêmes règles implique que ces derniers soient à même de produire une hiérarchie au sein de ces désirs, et de se tenir à cette dernière. Or, cette idée ne fait pas sens selon Spinoza : pour rendre compte de la possibilité des institutions elles-mêmes, il faut rendre compte de la production d'un type d'affects suffisamment forts, à même de déterminer les individus humains à renoncer à satisfaire certains désirs formés dans leur commerce avec les choses extérieures. L'obéissance à des règles de vie commune édictées par un appareil de pouvoir ne provient donc pas du fait que les individus humains accepteraient d'obéir à ces règles, sur la base d'une préférence qu'ils seraient à même de suivre, mais bien de la force de certains affects.

C'est pour rendre compte de la formation de ce type d'affects que Spinoza insiste sur la puissance que la multitude en tant que telle peut constituer. Il se réapproprie cette idée de souveraineté propre à la philosophie politique moderne, pour repenser ses conditions d'exercice : l'exercice de la souveraineté ne peut reposer sur un consentement individuel des membres qui obéissent à celui qui l'exerce, et c'est bien plutôt parce qu'ils sont déterminés à agir par la multitude elle-même qu'ils sont à même d'obéir au souverain. C'est donc sur le socle

de la puissance de la multitude que repose la question de la logique des institutions pour Spinoza et non sur celui du consentement individuel. L'émergence et le maintien des organes d'administration du pouvoir ne reposent ainsi plus sur le consentement individuel des sujets³⁴, mais sur les affects passionnels qu'ils éprouvent et qui les déterminent à agir.

Les contributions qui composent la deuxième partie de cet ouvrage consacrée à la logique des institutions s'appliquent à mettre en lumière les ressources qu'offre la pensée spinoziste, qui, fondamentalement,rompt avec l'approche contractualiste des institutions.

La première propose une confrontation critique de la pensée spinoziste et de l'anthropologie de René Girard, qui toutes deux se refusent de faire reposer l'ordre social sur un contrat social et envisagent des mécanismes proprement passionnels pour rendre compte de sa possibilité. Dans ce texte, Eva Debray souligne ainsi des affinités fortes entre ces pensées qui, toutes deux, font jouer dans cette perspective un rôle majeur aux phénomènes d'imitation affective. Mais il s'agit d'abord d'interroger la pertinence de certaines propositions théoriques girardiennes, en y soulignant certaines absences ou certains impensés. Au regard de la pensée spinoziste, l'approche girardienne n'envisage pas, par exemple, les fondements de l'imitation affective. Autre exemple : si Girard développe une notion de désir soucieuse de cerner la dimension proprement humaine du désir et qui ne réduit donc pas ce dernier au simple appétit, il envisage cependant le désir d'abord et avant tout comme comportement acquisitif, faisant abstraction de l'état affectif au sens plein dans lequel se trouve l'individu – ce que la notion spinoziste du désir exclut dans son principe. L'article compare également l'attention que les deux pensées accordent respectivement à certains types d'affects ainsi qu'à leurs effets – notamment le désir de gloire. Une telle enquête comparative permet en retour de cerner les failles ou raccourcis dans la théorie girardienne des mécanismes de production

34. Notons ici que Spinoza ne nie pas toute valeur opératoire à la notion de « consentement » dans son analyse des institutions, mais il procède à un déplacement significatif sur cette dernière : c'est la notion de consentement *collectif* qui fait sens dans la pensée politique de Spinoza, et non de consentement individuel. Voir sur ce point en particulier le chapitre de Christophe Miqueu dans le présent ouvrage.

des institutions pourvoyeuses d'ordre social, en particulier au sein de son analyse des conditions du lynchage collectif au principe des interdits sociaux, et des ressorts affectifs de l'obéissance à ces derniers.

Dans son article, Christophe Miqueu propose de mettre en lumière la singularité de la pensée spinoziste au sein de la tradition républicaine, en développant une analyse comparée de cette dernière avec le républicanisme contemporain de Philip Pettit. Partant ainsi de l'idée que la philosophie politique spinoziste appartient à la tradition républicaine – dans la mesure où elle vise la réalisation de l'intérêt général, au cœur de la définition de ce qu'est la chose publique selon cette tradition – Christophe Miqueu met cependant en exergue l'économie des passions que Spinoza place au cœur des rapports sociaux. Cette attention qu'elle accorde à cette dynamique passionnelle des rapports sociaux explique les fortes divergences qu'elle présente vis-à-vis de la pensée de Pettit. C'est d'abord le renoncement à toute idée de légitimité politique qui caractérise la pensée de Spinoza : celle-ci ne peut pas partir, comme le fait Pettit, d'un idéal de non-domination envisagé comme fin de toute loi rationnellement justifiée, mais plutôt des rapports de domination et de force qui constituent la réalité des relations interindividuelles. Ce sont ensuite deux conceptions radicalement différentes de l'organisation sociale et de la démocratie qui se dessinent. Au sein de la réflexion institutionnelle qu'il mène dans le cadre de sa promotion de l'idéal de non-domination, Pettit se concentre sur les procédures rendant effectivement possible la contestation du pouvoir, cette dernière y étant envisagée comme fondamentalement délibérative dans sa forme. Cette approche, selon Christophe Miqueu se caractérise par une négation ou du moins une volonté de dépassement du conflit. La pensée spinoziste, quant à elle soucieuse de tenir compte de la conflictualité inhérente aux passions humaines, ne peut qu'envisager d'une manière radicalement divergente la constitution démocratique du politique. Il s'agit dès lors de cerner comment l'émancipation du grand nombre peut se réaliser à l'épreuve de la conflictualité. C'est à une logique du *dissensus*, qui ne se limite pas à la contestation rationnelle et qui est alliée théoriquement, selon l'auteur, à la disparition progressive de toute théorie rationnelle du contrat dans son œuvre politique, que

Spinoza accorde la préférence. Dans cette perspective, il faut porter une attention spéciale au concept de multitude développé par Spinoza : elle permet d'échapper à ce que l'auteur décrit comme le « délire » d'un élan spontanément adéquat et rationnel de la collectivité.

Dans un travail d'histoire des sciences sociales, Nicola Marcucci revient quant à lui sur l'influence, le plus souvent oubliée, de la philosophie de Spinoza dans la constitution de la pensée sociologique. Sans doute trouve-t-on trace de cette influence chez Mauss et Durkheim, dont certaines citations offrent des résonances très évidemment spinozistes. Mais, nous montre Nicola Marcucci, l'influence intellectuelle du spinozisme auprès de la sociologie naissante a été un phénomène beaucoup plus général, à tel point d'ailleurs qu'il n'hésite pas à parer d'un « moment Spinoza ». Un moment à bien des égards paradoxal, puisque l'influence d'un philosophe qui ancre une anthropologie de l'action dans une ontologie formelle de la substance divine s'exerce dans le moment originel d'une nouvelle science sociale, la sociologie, dont la constitution achevée affirmera... sa rupture d'avec toute métaphysique. Si l'influence s'exerce pourtant, c'est bien qu'elle trouve des points d'appui. Deux particulièrement. Le premier très général tient au fait que le déterminisme radical de Spinoza rencontre idéalement l'idéal de l'intelligibilité causale propre à toute science, et notamment à toute science des « faits humains ». Il est vrai cependant que la sociologie se définit un peu plus précisément que comme « science des faits humains » puisqu'elle va affirmer un ordre propre de phénomènes, en quelque sorte supra-individuels. C'est ici qu'on trouve le deuxième point d'accrochage du spinozisme et de la première sociologie : avec le problème de l'obligation. Si le problème de l'obligation a joué un rôle si important dans la naissance de la sociologie, c'est parce qu'il permettait de créer un décalage – donc une place à occuper – avec d'une part les approches philosophiques, principalement kantienne, de la morale, et d'autre part avec l'individualisme contractualiste de la philosophie politique. Deux approches qui, si différentes soient-elles, partagent, selon l'auteur, la même prémisse d'un individu souverain, libre d'arbitre et autodéterminé. Soit cela même que Spinoza conteste le plus vigoureusement. Il apparaît donc logique que les fondateurs de la sociologie

française dont Nicola Marcucci revisite les œuvres, Alfred Fouillée, Jean-Marie Guyau, René Worms, Alfred Espinas, se retrouvent en ce lieu du spinozisme où se trouvent venir converger trois thèmes bien faits pour les réunir : 1) l'homme n'est pas un être autodéterminé, il est un lieu traversé de forces déterminantes ; 2) il y a lieu de construire une théorie positive de l'obligation ; 3) une telle théorie a à voir avec des forces supra-individuelles déterminant les comportements individuels. À quoi on pourrait ajouter : 4) ces forces supra-individuelles réfèrent à un niveau d'organisation propre, le social, dont la sociologie se proposera de dégager l'autonomie. Bien sûr tous ces efforts pour revisiter Spinoza « en vue d'une sociologie » ont à lutter pour se déprendre des lectures d'époque les plus communes du spinozisme – spiritualistes. Les « premiers sociologues » continuent en particulier d'être très préoccupés par le problème d'une conciliation entre nécessité et liberté – dont Spinoza offre d'ailleurs une solution. Mais peu importe : autour de la question de l'obligation, et autour de la première génération de sociologues français, il y a bien eu un moment Spinoza.

Les forces de l'histoire

Les institutions ne font pas qu'opérer : elles se transforment. Elles se transforment, et ça n'est nullement un paradoxe, sous l'effet des mêmes mécanismes passionnels qui les faisaient opérer, et parce que ces mécanismes viennent à jouer dans des directions différentes. Alexandre Matheron avait eu la pénétrante intuition de rapprocher deux énoncés, en première approximation sans rapport :

Appartient le moins au droit de la Cité ce qui indigné le plus grand nombre. Il est certain en effet que les hommes sont naturellement conduits à se liquer, soit en raison d'une espérance ou d'une crainte commune, soit dans l'impatience de venger quelque dommage subi en commun³⁵.

La multitude s'accorde naturellement et veut être conduite comme par une seule âme sous la conduite non de la raison mais de quelque affect

35. Baruch Spinoza, *Traité politique (TP)*, *Œuvres V*, trad. fr. Ch. Ramond, Paris, Puf, 2005, III, 9.

commun : crainte commune, espoir commun ou impatience de venger quelque dommage subi en commun³⁶.

On ne peut en effet manquer d'être frappé par la similarité des deux énoncés, mais plus encore par le fait que si le second nous offre le principe de la constitution de la Cité, le premier nous offre celui de sa destruction. C'est donc l'affect commun qui œuvre à la composition comme à la décomposition de la communauté. On ne saurait mieux tenir là le principe fondamental de la dynamique historique des ordres institutionnels, c'est-à-dire à la fois de leur genèse, de leur opération et de leurs crises. C'est là sans doute la très grande force théorique du spinozisme que de n'avoir pas oublié que les structures sociales sont habitées – par des pôles individués de puissance : les *conatus*. Or les *conatus* sont des poussées désirantes au cœur des structures, dont rien par conséquent ne peut garantir en principe la parfaite stabilité. Car il suffit que ces efforts s'exercent, les uns pour conquérir davantage, les autres pour perdre moins, ou pour reconquérir, en d'autres termes il suffit que le travail de la disconvenance passionnelle prenne de nouvelles intensités et de nouvelles directions, pour que les dynamiques affectives collectives se trouvent relancées jusqu'à éventuellement déborder les institutions en place.

On manquerait cependant l'essentiel du processus historique en le réduisant à une sorte d'agitation atomistique des *conatus*. Du reste la simple mention des structures qu'habitent ces *conatus* suffisait à écarter cette interprétation. La multitude, catégorie centrale de la pensée politique spinoziste mais faussement évidente, bien plus problématique qu'elle ne semble, et dont la pleine élucidation conceptuelle reste sans doute à accomplir³⁷, la multitude, donc, n'existe qu'à l'état toujours déjà structurée, institutionnalisée, traversée de clivages, etc. Elle existe surtout à l'état de communautés finies distinctes dont l'histoire remanie

36. TP, VI, 1.

37. Voir entre autres à ce sujet : Paolo Cristofolini, « Peuple et multitude dans le lexique politique de Spinoza », et François Zourabichvili, « L'énigme de la "multitude libre" », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy (dir.), *La Multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

sans cesse la morphologie. L'une des propriétés les plus intéressantes de la pensée politique de Spinoza est qu'elle offre le moyen de penser le principe de consistance de ces communautés. Et même leur figure – car c'est bien en effet ce qu'autorise *conceptuellement*, c'est-à-dire hors de toute errance analogique, l'extension au collectif du concept d'*ingenium* primitivement formé à usage des corps individuels.

Il est certain en tout cas qu'en livrant une théorie des institutions politiques et de leurs crises, la philosophie de Spinoza nous livre par-là même les éléments d'une pensée de l'histoire – qui n'est pas la même chose qu'une philosophie de l'histoire, du moins si l'on entend par là une perspective téléologique, pour le coup radicalement absente de son œuvre, en fait contradictoire à sa critique intransigeante de tout finalisme.

Toutes ces questions, nous dit Kim Sang Ong-Van-Cung, demandent à être ré-ancrées dans une « ontologie historique du social », ce qu'elle fait en se proposant de revisiter un débat ouvert il y a plus de vingt ans par Hadi Rizk, qui avait exploré la connexion contre-intuitive à première vue, et pourtant bien fondée, de Spinoza et de Sartre autour de la question de la consistance des collectifs³⁸. Connexion paradoxale en apparence puisque tout semble séparer le prétendu humanisme sartrien et l'anti-humanisme (ou plus exactement l'anti-subjectivisme) théorique de Spinoza. Et cependant, les deux auteurs pourraient, selon elle, s'accorder à propos de l'individu humain. Quant à l'unité du collectif, s'ils s'écartent du type de genèse fictionnelle proposée par les théories du droit naturel, ils diffèrent sur le statut des institutions. La contribution de Kim Sang Ong-Van-Cung ne manque pas de revenir sur l'individu collectif, mais c'est pour l'articuler à une polémique interne au commentaire spinoziste, qu'elle voudrait éclairer avec Sartre, et qui d'ailleurs déborde le champ bien circonscrit de la glose philosophique, puisqu'elle emporte des conséquences politiques de grande importance. C'est qu'en effet il y a deux lectures possibles de la « politique spinozienne ». Pour la première, Spinoza est

38. Hadi Rizk, *La Constitution de l'être social. Le statut ontologique du collectif dans la Critique de la raison dialectique*, Paris, Kimé, 1996

un penseur de l'histoire des institutions, et tout ordre étatique, fut-il le plus tyrannique, doit être préféré à sa destruction, si celle-ci doit ramener vers l'état de nature. François Zourabichvili est peut-être celui qui a donné son nom le plus adéquat à cette position de philosophie politique en parlant du « conservatisme paradoxal » de Spinoza³⁹. Une lecture opposée, celle d'Antonio Negri, tient que la démocratie, *omino absoluto imperium*, réalise le maximum de puissance du corps politique, et qu'il n'est pas exclu que l'effort des multitudes pour secouer l'emprise d'un pouvoir « séparé » puisse y tendre. Mieux encore, dans cette lecture, la Révolution, ou en général le soulèvement, serait en réalité le transcendantal de la politique spinoziste.

Et s'il y a un dialogue à avoir ici avec Sartre, nous dit Kim Sang Ong-Van-Cung, c'est qu'il permet justement de revenir sur certains aspects des lectures marxistes. Car, dans la veine marxiste qui est la sienne, Sartre pense la constitution du collectif, et plus encore les conditions dans lesquelles celui-ci a quelque chance de préserver son dynamisme interne. Or la forme institutionnelle saisit le collectif et tend au contraire à le figer, c'est-à-dire à le couper des puissances authentiques de la praxis : en réalité le collectif figé cesse d'être à proprement parler du collectif et retombe dans la sérialité. Se maintenir dans la *praxis* est donc la condition pour que le collectif se maintienne comme collectif. Or, avec Spinoza, l'unité du collectif est portée par la durée et la vitalité de ses institutions, et la *praxis* passerait par une réflexion historique, mais aussi critique, sur les institutions et sur leurs équilibres et déséquilibres. Les mouvements sociaux contribuent certes à la force politique de l'histoire, mais ils ne sont pas la dimension immanente de la politique spinoziste ni son unique dimension.

Yves Citton, lui aussi, situe sa contribution en ce point où s'articulent logique de l'opération et logique de la transformation des institutions, prolongeant cette introduction au déploiement des puissances de l'histoire. C'est que les puissances de l'histoire ne sont pas autre chose que les puissances du social mais dans un certain régime d'effectuation.

39. François Zourabichvili, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, Puf, 2002.

Or on n'entre dans ce régime que par l'idée de la contingence des ordres institutionnels. On objectera aussitôt que, d'un point de vue spinoziste, l'idée de contingence est un produit de l'imagination quand tout est en réalité strictement déterminé. Mais il n'y a là aucune contradiction rédhibitoire : certes la contingence est bien une idée inadéquate formée par des entendements finis. Et c'est vrai : l'entendement des hommes est fini. Mais il se trouve que ce sont eux qui font la politique, et ils ne la font qu'à partir de l'idée que les choses pourraient être autres que ce qu'elles sont, proposition qui en soi d'ailleurs n'implique nullement l'idée de contingence, mais dont il s'avère qu'elle s'y lie intimement dans les imaginations. Du point de vue de l'entendement fini, on peut donc bien dire que les « lois » du monde social ne sont que des régularités locales, temporaires... et « contingentes ». Ces régularités sont soutenues par des agencements institutionnels qui sont eux-mêmes l'objet de cette activité transformatrice qu'on appelle la politique.

Or, nous dit Yves Citton, cette activité ne peut se comprendre, ni même se dérouler, sans la prise d'une vue globale sur l'état contemporain de la puissance du social, c'est-à-dire sur la configuration particulière sous laquelle elle se donne. Quels agencements institutionnels résultent de l'autoaffectation de la multitude, et quelles « lois sociales » – temporaires – s'en suivent-elles ? C'est donc, nous dit-il, la statistique, qui au premier chef saisit la puissance du social en ses productions. Car la puissance du social a pour élément le *nombre*, et l'opération sur laquelle elle fait fond est l'*agrégation*. Cependant, ajoute-t-il aussitôt, le tableau livré par l'agrégation statistique doit impérativement être complété de tout ce qui, par construction, échappe à la vue globale : le travail des singularités au sein du nombre. Ce travail local est alors la matière d'une possible mise en récit. Et pour peu que ces récits soient relayés par ce qu'on appelle justement les « médias » (sous la condition donc qu'ils fassent leur travail...), alors les narrations d'événements ou de gestes locaux peuvent trouver un pouvoir d'affecter global – et c'est là une autre manière par laquelle s'exprime la puissance du social.

Viennent ainsi à se compléter le « compte », opération agrégative de la statistique, et le « conte » opération narrative du récit, le second restituant tout ce qui échappe à la massification-homogénéisation

du premier, et le premier livrant la vue globale, indispensable à toute stratégie politique, à laquelle ne pourrait donner accès le second. Le pouvoir déclencheur du « conte » s'avérant alors éventuellement capable, s'il intervient dans une vue stratégiquement informé par le « compte », de cette remise en mouvement générale qu'on appelle la politique.

La contribution de Nicolas Israël repart quant à elle du texte spinoziste lui-même pour en dégager la teneur latente en « science sociale », et ceci en posant d'entrée de jeu la thèse très forte qu'il est possible de lire le *Traité théologico-politique* comme une œuvre d'anthropologie sociale au sens de Evans-Pritchard. C'est qu'en effet, nous rappelle Nicolas Israël, le *TTP* nous décrit une première configuration de l'État hébreu dont il faut bien apercevoir qu'elle consiste en réalité en une fédération de tribus. Le désir « de ne pas être gouverné par des égaux » dont Spinoza fait l'une des difficultés anthropologiques qu'il incombe à tout ordre politique d'accommoder⁴⁰, trouve ainsi l'une de ses « solutions » dans le groupement égalitaire de tribus dont les membres choisissent librement leurs chefs. Nicolas Israël rappelle combien la forme théocratique et la haine religieuses pour les incroyants, mais aussi d'autre part la stricte égalité des droits de propriété (régulée dans le temps par l'institution du jubilé) apportent dans le cas présent leurs contributions cohésives à cette forme de groupement, qui n'en réalise pas moins une forme largement acentrique de corps politique, et ceci, *mutatis mutandis* bien sûr, jusqu'à rendre possible une comparaison, au moins morphologique, avec les Provinces Unies. Du point de vue qui intéresse cet ouvrage, le plus frappant, dans la contribution de Nicolas Israël, reste la netteté avec laquelle il appelle à voir dans le Spinoza du *TTP* un « précurseur de l'anthropologie sociale », la conformation tribale-fédérative – et égalitaire – de ce premier « État » hébreu

40. Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique. Œuvres III (TTP)*, trad. fr. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Puf, 1999, V, 8, un point sur lequel Laurent Bove insiste particulièrement, voir par exemple : « Le Traité politique : une radicalisation conceptuelle ? », Laurent Bove, Pierre-François Moreau et Charles Ramond répondent aux questions de Chantal Jaquet, in Ch. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy (dir.), *La Multitude libre, op. cit.*

faisant inmanquablement écho aux analyses de Pierre Clastres sur les « sociétés sans État⁴¹ ».

On peut même aller plus loin, car c'est une anthropologie non seulement sociale mais historique qu'il est alors permis de voir dans le *TTP*. Une anthropologie dans laquelle la morphologie sociale, ses configurations institutionnelles ne sont garanties d'aucune stabilité. Dans le cas hébreu, c'est la perturbation exogène du veau d'or qui met en branle une série d'enchaînements au bout desquels la forme même de l'État aura été entièrement refaite. L'égalité tribale qui stabilisait la configuration antérieure est remise en cause de ce que la tribu des Lévites est la seule à résister à la nouvelle idole, monopole de la tenue qui lui vaudra un privilège spécial en la prérogative exclusive de donner l'interprétation vraie des lois de Dieu. Cette singularité acquise par la tribu des Lévites brise la formation égalitaire antérieure et nourrit toutes sortes de passions rivalitaires acrimonieuses, amplifiées par les captations de souveraineté de plus en plus étendues auxquelles se livre le nouveau groupe des pontifes. On laissera à Nicolas Israël le soin de restituer le détail de cette histoire, le point étant qu'il en fait le processus de la métamorphose du peuple hébreu en État-nation, et de l'avènement à proprement parler du théologico-politique, mais plus encore un cas de dynamique historique des institutions, c'est-à-dire d'un type de phénomène qui intéresse au premier chef les sciences sociales, mais dont on voit alors tout l'intérêt qu'il y a à le ressaisir par le moyens des concepts philosophiques.

C'est une veine très semblable qui se retrouve dans le texte de Pierre-François Moreau, là encore appuyé sur le *TTP*, mais cette fois pour y relire le concept d'*ingenium*, et montrer les relations qui s'établissent entre sa déclinaison individuelle et sa déclinaison collective. C'est que le concept d'*ingenium* est d'abord le moyen de trancher un débat qui agite tout le ^{xvii}^e siècle entre théorie des caractères et théorie des passions quand il s'agit de rendre compte de la formation des personnalités. Autant dire tout de suite que l'*ingenium* spinoziste prend sans équivoque parti pour la deuxième option. À l'opposé de

41. Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.

toute fixation d'une « nature individuelle » dans un caractère, l'*ingenium*, conçu comme structure génératrice des comportements en réponse aux sollicitations des affections extérieures, est le produit des traces laissées dans le corps par une trajectoire de rencontres antérieures et les affects qui s'en sont suivis. L'*ingenium* dit non pas l'essence fixe d'une nature mais sa plasticité fondamentale. Il dit aussi par-là que sa constitution dynamique ne saurait se concevoir hors la présence des autres hommes, c'est-à-dire dans un registre interindividuel – car, par quoi sommes-nous le plus affectés si ce n'est pas d'autres hommes ? Davantage même : dans un registre proprement social. Évoquant *Les Fondements culturels de la personnalité* de Ralph Linton, Pierre-François Moreau reprend à nouveau frais, par les concepts spinozistes, le problème de l'articulation des *ingenia* respectivement individuels et collectif – cette fois-ci, dans ses mots mêmes, un problème « d'anthropologie culturelle ». Cependant, s'il va sans dire que les *ingenia* individuels sont pour partie formés au sein du collectif, reste à savoir si le collectif lui-même est justiciable de cette catégorie, si l'extension de son champ d'application du niveau individuel au niveau culturel est légitime. C'est ce que le concept spinoziste permet d'établir, démonstration en actes, faite là encore dans le *TTP*, à propos de l'État hébreu, mais également de la nation chinoise⁴².

En fait, le passage au collectif de la catégorie d'*ingenium*, qui semble primitivement pensée pour le corps humain, s'impose doublement : d'une part parce que la théorie générale des corps que propose Spinoza n'accorde aucune prééminence particulière au corps humain au sein de la hiérarchie des corps composés, si bien que, théorie générale, ses catégories générales trouvent à s'appliquer à tous types de corps ; d'autre part parce que l'idée d'*ingenium* est bien faite pour prolonger l'une des intuitions le plus fondamentales de la philosophie politique de Spinoza, à savoir l'idée de la constitution passionnelle, et non pas contractuelle, des communautés politiques. Pas plus au niveau collectif qu'au niveau individuel, l'*ingenium* d'un corps ne se confond avec quelque essence. Il dit au contraire la *figure* contingente et toujours *modifiable* que revêt

42. *TTP*, III, 17.

ce corps, une figure qui, dans le cas des corps politiques, s'exprime au travers des institutions formelles aussi bien qu'informelles – les lois et les mœurs.

Le *TTP* inspire décidément la traverse de la philosophie spinoziste vers les sciences sociales quand il s'agit d'évoquer les forces de l'histoire. C'est cette œuvre que convoque également Pascal Sévérac mais cette fois en vue d'un exercice assez différent : la ressaie dans les catégories du spinozisme d'un épisode de l'histoire contemporaine, le nazisme et son discours antisémite d'apocalypse. Sans doute peut-on considérer que la dynamique des transformations de l'État hébreu (et de sa crise) restituée d'après le *TTP* participait de la reconstitution d'un processus historique, mais il s'agissait de n'en rester qu'à ce que Spinoza en avait dit lui-même et nous avons donc affaire davantage à une « histoire stylisée » qu'à un véritable exercice historiographique. Or, c'est bien dans ce dernier registre que s'inscrit Pascal Sévérac, à partir de l'ouvrage de Philippe Burrin *Ressentiment et apocalypse. Essai sur l'antisémitisme nazi* (Le Seuil, 2004). On pourrait demander à quoi rime de se livrer ainsi à la simple relecture d'un travail déjà fait ? La question est à la fois la plus légitime et la plus propice à faire voir le bénéfice (l'un des bénéfices) d'un spinozisme en sciences sociales. C'est qu'il ne s'agit pas de relire platement, mais de faire voir d'une part que les concepts spinoziens « passent » sur ces analyses des sciences sociales⁴³, que ce qu'elles disent peut être (re)dit en « spinozien », mais surtout d'autre part que cette redite peut être très avantageuse, en d'autres termes qu'il ne s'agit pas, précisément, d'une simple redite, mais d'une relecture ampliative, où s'avère la puissance productive des concepts spinoziens, qui ajoutent leur effet propre pour augmenter la puissance explicative du texte initial.

La contribution de Pascal Sévérac fait donc en acte la démonstration de ce en quoi peut consister l'intervention du spinozisme en sciences sociales, sous la forme de ce qu'on pourrait nommer la clinique passionnelle de situations particulières. Si, en effet, la philosophie de

43. Bien sûr, ils ne « passent » que sous condition d'une compatibilité minimale, d'orientation théorique explicite ou implicite, avec ces analyses – bref, la conceptualité spinozienne ne convient pas indistinctement à tous les travaux de sciences sociales.

Spinoza nous offre une théorie extrêmement générale de l'action individuelle et collective comme mouvements des corps déterminés par des affects, alors toute situation sociale-historique est susceptible d'être saisie comme configuration et comme dynamique de passions. Sans doute l'*Éthique* ne nous offre-t-elle que les mécanismes élémentaires de la vie passionnelle humaine et inter-humaine, si bien que toute situation particulière demande, à partir de ces éléments, de reconstituer la combinatoire particulière qui lui a donné naissance. Du reste, Spinoza lui-même se livre à cet exercice de « philosophie appliquée » toutes les fois où, dans ses traités politiques, il se saisit de situations historiques réelles pour en faire apparaître les ressorts passionnels caractéristiques. C'est ce qu'entreprend à son tour Pascal Sévérac pour montrer ce qu'il entre de prophétisme dans le discours nazi d'apocalypse, alors même que le *TTP* nous offre précisément le personnage conceptuel du prophète. Comment un thème prophétique vient-il à naître, et surtout comment parvient-il à entraîner une population entière ? Le titre de l'ouvrage sur lequel s'appuie Pascal Sévérac, *Ressentiment et apocalypse*, est d'emblée fait pour inviter à une analyse passionnelle. Et, de fait, tous les éléments théoriques sont offerts par l'œuvre de Spinoza pour parvenir à cette sorte de reconstitution à laquelle on peut donner le nom d'« histoire conceptualisée ».

La rencontre de l'antisémitisme apocalyptique et du prophétisme théologico-politique offre ainsi, en un cas particulier, un modèle de ce que peut le spinozisme en sciences sociales – et que d'ailleurs pratiquent de fait, peu ou prou, bon nombre des contributions de cet ouvrage : la mise au travail des concepts à même la matière du social-historique. Laquelle, en vérité, tombe de droit, sous cette application : n'est-elle pas qu'une région de la nature naturée, sans doute ontiquement singulière, mais ontologiquement identique à toutes les autres ? Quand il ne se saisit pas immédiatement de situations particulières pour en faire la clinique passionnelle en y ajoutant toute sa plus-value conceptuelle, le spinozisme œuvre alors, comme l'illustrent d'autres contributions de ce recueil, dans un registre plus directement théorique, et rencontre les sciences sociales, tout du moins celles de ses analyses qui entretiennent avec lui des rapports de convenance, pour

se proposer, là encore, d'étendre ou d'intensifier leurs propriétés théoriques, dans un supplément de productivité intellectuelle qui, redisons-le, répond finalement au critère même de l'ontologie spinoziste. Et la puissance de l'*intelligere* spinoziste se revérifie à sa manière de s'emparer des puissances du social.

I.

Conatus *et*
individualité
moderne

Judith Butler

Le désir de vivre L'Éthique de Spinoza sous pression

Le désir de vivre n'est pas un sujet facile à traiter¹. D'un côté, il semble bien trop élémentaire pour être thématisé ; et de l'autre, il est si épineux que cela jette un doute sur la capacité de quiconque à régler la question de savoir ce que signifie l'expression « le désir de vivre ». Le désir de vivre n'est en effet pas identique à la conservation de soi, bien que les deux expressions puissent valoir comme des interprétations du désir d'une personne « de persévérer dans son être² », selon la formule bien connue de Spinoza. La conservation de soi est liée généralement

1. Judith Butler, « The Desire to Live : Spinoza's Ethics Under Pressure » in *Politics and the Passion (1500-1850)*, Victoria Kahn, Neil Sacamano et Daniela Coli, (éd.), Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 11-30 ; le texte a été repris dans Judith Butler, *Senses of the Subject*, New York, Fordham University Press, 2015, p. 63-89.

2. Baruch Spinoza, *Éthique (Éth.)*, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988, III, 6 [NdT].

aux diverses formes de l'intérêt individuel associées aux philosophies modernes du contrat, or la philosophie de Spinoza établit l'éthique sur une autre base qui a, précisément, des implications au niveau de la solidarité sociale et de la critique de l'individualisme. Ainsi, le soi qui s'efforce de persévérer dans *son* être n'est pas toujours un soi singulier pour Spinoza, et il ne parvient pas toujours à augmenter ou à accroître sa vie s'il n'accroît pas la vie des autres. Dans ce qui suit, je voudrais établir qu'il y a non seulement, chez Spinoza, une critique de l'individualisme, mais en outre aussi une reconnaissance de la possibilité de l'autodestruction. Cette double considération a des implications politiques, si on la replace dans une conception dynamique de la solidarité politique, pour laquelle la similitude entre les individus ne peut pas être présupposée. Le fait que Spinoza considère qu'une certaine version de la conservation de soi soit essentielle à sa conception de l'être humain est indiscutable, mais ce qu'est précisément ce soi ainsi conservé est loin d'être clair. Ainsi, Spinoza a été critiqué par les psychanalystes qui soutiennent qu'il ne laisse aucune place à la pulsion de mort, et il a été l'objet d'une réappropriation des deleuziens qui, pour la plupart, souhaitent éliminer la négativité de leur conception de l'individualité comme de la socialité. Et il a aussi été décrié par des penseurs comme Levinas parce qu'il aurait adhéré à une forme d'individualisme éradiquant la relation éthique. Je propose de mettre à l'épreuve ces différents points de vue et d'examiner dans le détail les positions de Spinoza sur le désir de vivre – non pour établir une lecture définitive, mais pour voir quelles possibilités ses positions offrent en matière d'éthique sociale.

Quand Spinoza affirme que l'homme s'efforce de persévérer dans son être, suppose-t-il que le désir de vivre soit une forme de conservation de soi ? Quelles conceptions du « soi » et de la « vie » sont présupposées au juste dans son point de vue ?

Spinoza écrit que « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part l'essence actuelle de cette chose³ ». Il semblerait alors que tout ce que puisse faire un être, ce soit de persévérer dans *son* être, et à première vue, cela signifierait aussi

3. *Éth.*, III, 7.

que divers actes d'autodestruction apparente posséderaient encore en eux quelque chose ayant trait à la persistance de soi et potentiellement, au moins, de l'affirmation de la vie. Or, j'ai été amenée à remettre en question cette idée, et l'objectif de cette étude consiste en partie à se demander s'il y a quelque chose qui s'oppose à *la* force de persévérance. La formule « persévérer dans son être » est aussi problématique pour cette autre raison : ce en quoi consiste « *son* être » dans cette persévérance n'est pas tout à fait clair, car où et quand au juste *son* être commence-t-il et s'arrête-t-il ? Dans l'*Éthique* de Spinoza, un être conscient et persévérant ne persévère pas dans *son* être de façon purement ni exclusivement auto-référentielle ; cet être est fondamentalement réceptif à l'autre de manière émotionnelle ; ce qui suggère qu'il y a, implicitement, dans la pratique même de la persévérance, un mouvement renvoyant au monde. En effet, c'est en fonction du type de réponses qu'un être reçoit du monde, qu'il a des chances de diminuer ou d'accroître ses possibilités futures de persévérance et de vie. Cet être ne désire pas seulement persévérer dans *son* être, mais vivre dans un monde qui lui renvoie la possibilité de cette persévérance et qui la soutienne ; en effet, la persévérance dans l'être a besoin d'être reflétée par le monde, de sorte que persévérer dans son être et se rapporter au monde de façon variée sont profondément liés. Au final, bien qu'il puisse sembler que le désir de persévérer soit un désir individualiste, il apparaît bien plutôt qu'il requiert et procure une socialité essentielle à la signification de la persévérance : ainsi, « persévérer dans *son* être » c'est vivre dans un monde qui non seulement reflète, mais soutient la valeur des autres vies de même que la nôtre.

Dans la quatrième partie de l'*Éthique*, intitulée « De La Servitude humaine, autrement dit des forces des affects », Spinoza écrit que « nul ne peut désirer être heureux, bien agir, et bien vivre, sans désirer en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte⁴ ». Le désir de bien vivre présuppose le désir de vivre, c'est du moins ce qu'il semble suggérer. Persévérer dans *son* être c'est persévérer dans la vie, et avoir pour but la persévérance de soi. Et la catégorie de vie paraît bien

4. *Éth.*, IV, 21.

conjoindre à la fois le sien et ce qui n'est ni clairement ni seulement sien. Le soi qui est conservé n'est pas une entité monadique, et la vie dans laquelle il persévère n'est pas à comprendre seulement comme une vie singulière et bornée. Dans la disposition envers les autres, où le soi fait la rencontre de l'autre, le *conatus* est stimulé ou affaibli, de manière importante, de sorte qu'il est impossible, au sens strict, de se référer à sa propre puissance sans renvoyer et répondre à la puissance des autres – *i. e.* à la puissance qui appartient aux autres. De même, il n'est pas possible de se référer à sa propre singularité, sans comprendre la manière dont ma singularité est impliquée dans la singularité des autres, et où, comme on va le voir, une telle implication produit un mode d'être au-delà de la singularité elle-même.

Pour Spinoza, la conservation de soi est stimulée ou affaiblie en fonction de la manière dont les autres apparaissent ; dans le vis-à-vis, ils apparaissent physiquement et ils expriment une certaine puissance. Plus précisément, ils expriment quelque chose qui a trait à la vie même et le font de manière variable. Une grande part de la quatrième partie de l'*Éthique* est consacrée à l'examen de ce genre d'expériences. Le *conatus* est stimulé ou affaibli dans la mesure où l'on ressent de la haine ou de l'amour, ou en fonction du fait que l'on vit avec des hommes avec qui il est possible de s'entendre, ou avec qui, au contraire, s'accorder est difficile, voire impossible. Il semble que la conservation de soi soit, presque en chaque cas, liée à la question de ce que l'on ressent par rapport à l'autre ou de la manière dont quelqu'un agit sur quelqu'un d'autre. Si cet être est ce que nous devons appeler un « soi », alors on peut dire que le soi apparaît imaginativement à lui-même, qu'il apparaît imaginativement aux autres, et que c'est dans ce jeu complexe de l'apparaître, que la vie se trouve renforcée ou affaiblie de façon variable. En fait, ce que le soi fait constamment, c'est d'imaginer ce qu'un corps ferait ou ce qu'il fait, et cet imaginaire devient essentiel à sa relation aux autres. Les conjectures imaginaires ne sont pas de simples reflets, mais des actions d'un certain genre, c'est-à-dire l'expression de la *potentia* et donc de la vie elle-même. *Cela signifie que la manière dont nous nous représentons imaginativement les autres, ou et celles par lesquelles nous sommes représentés imaginativement à nous-mêmes par, ou à travers, les autres, sont en réalité des actions expressives*

par lesquelles la vie elle-même se trouve augmentée ou diminuée. En nous imaginant les autres, comme nous le faisons, nous posons des possibilités et imaginons leur réalisation. La vie est alors en mesure d'être renforcée par ce processus par lequel la *potentia* de la vie est exprimée.

Si nous devons comprendre ainsi la persévérance selon Spinoza, d'une manière que Deleuze a contribué à éclairer par sa lecture⁵, nous devons cependant aussi nous laisser désorienter par elle. Car il se trouve que persévérer dans *son* être signifie en fait qu'on ne peut pas persévérer dans cet être compris de façon radicalement singulière, comme une chose séparée de la vie commune. Être séparé de l'interaction des soi et de leur puissance à refléter la puissance des autres, c'est être privé de l'appareil représentationnel ou expressif par lequel la vie est renforcée ou affaiblie. La signification de la vie comme persévérance dans son être s'avère bien finalement être équivoque dans sa formulation. Ainsi, si nous parlons du désir de vivre, il semble renvoyer en première instance, de manière emphatique, à un désir personnel, un désir se rapportant à ma vie ou à la vôtre. Mais, à vrai dire, vivre signifie aussi participer à la vie, et la vie est un terme équivoque, qui comprend le « moi » et le « toi », et qui nous emmène l'un et l'autre dans son mouvement et dans sa dispersion. Désirer la vie produit une *ek-stasis* au cœur du désir, une dépendance au sein d'une extériorisation, quelque chose qui de manière palpable n'est pas moi et sans lequel aucune persévérance n'est possible. Cela signifie que je commence par un désir pour la vie, mais cette vie que je désire remet en question la singularité de ce « Je ». En effet, aucun Je ne peut émerger hors de cette matrice particulière de désir. Au sens strict, on doit donc dire qu'en *désirant*, je commence à être, que le désir m'inaugure comme un « Je » et que la force de désir, quand il est *désir de vivre*, rend ce « Je » équivoque. En ce sens, l'*Éthique* n'en reste pas et ne peut en rester à la question de la persévérance et de la survie individuelles, puisque les moyens par lesquels la persévérance a lieu sont un reflet ou une expression, qui non seulement lie les individus les uns aux autres, mais exprime ce lien comme toujours déjà-là, comme un lien de dépendance de sens multiple : une liaison, une tension ou un nœud,

5. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

dont on ne peut pas se libérer, qui est constitutif et qui nous tient l'un et l'autre ensemble. La problématique de la vie nous relie donc aux autres d'une manière constitutive de qui nous sommes. Cependant, cette singularité n'est jamais totalement réduite dans cette forme de socialité contrariée ; pour Spinoza, en effet, le corps établit une singularité à laquelle on ne peut pas renoncer au nom d'une totalité plus grande ; qu'il s'agisse d'une conception de la vie commune ou d'une compréhension politique de la *civitas* ou, même, de la multitude (*multitudo*) ; terme dont on peut dire, pour faire vite, qu'il devient important dans le *Traité politique*, resté inachevé à sa mort.

Je reviendrai sur cette question de la relation de la singularité et de la communauté dans une section ultérieure de cette étude, en particulier quand je considérerai la critique de Spinoza par Levinas, mais tournons-nous maintenant vers la citation de Spinoza par laquelle j'ai commencé. À première vue, il peut sembler aller relativement de soi que « nul ne peut désirer bien vivre, sans désirer en même temps être, agir, et vivre ». Il semble que le sens de cette phrase doit être entendu de cette manière : le désir de bien vivre exige le désir d'être et de vivre, et ce désir de vivre doit d'abord être en place pour que le désir de bien vivre entre en jeu. Selon cette conception, le désir de bien vivre est une façon de qualifier le désir premier de vivre, et bien vivre est une modification de vivre. Cette lecture n'est pas probante, parce que Spinoza ne dit pas tout à fait que le désir de bien vivre présuppose le désir de vivre. Il écrit que ces deux désirs sont engagés simultanément. Ils émergent tous deux « en même temps ». C'est comme si, en désirant bien vivre, on se trouvait engagé à vivre. Ou, peut-être, que l'on rencontre tardivement le désir de vivre, après qu'il se soit fait connaître sous le masque du désir de bien vivre. Cette formulation ouvre la possibilité que mal vivre incite à désirer ne pas vivre, ou affaiblisse l'organisme au sens où l'entend Spinoza. C'est, semble-t-il, ce sens que promeut une affirmation du type : « l'envie est la haine même, autrement dit une tristesse, c'est-à-dire une affection par laquelle la puissance d'agir ou effort de l'homme se trouve contrariée⁶. »

6. *Étb.*, III, 55, démonstration du corollaire.

Or cette affirmation est discutable, si, comme il apparaît, il prétend que la vie vertueuse travaille plutôt avec que contre le désir de vivre. Bien sûr, il se peut que le désir de vivre soit une condition nécessaire du désir de bien vivre, et qu'il étaye aussi d'ailleurs le désir de mal vivre ; et que finalement le désir de vivre soit neutre en soi eu égard à la question de vivre bien ou mal. Mais même cette dernière interprétation, minimale, laisse intacte la question de savoir si vivre correctement n'implique pas parfois une restriction du désir de vivre lui-même. Il n'y a pas, selon une telle affirmation, de loi répressive qui attaque la force vitale, qu'elle soit conçue à l'instar la volonté de puissance nietzschéenne ou de la pulsion libidinale freudienne. Et il n'y a aucun sens à ce que la vie droite requière que nous nous amoindrissions au nom de la moralité, comme Nietzsche et Freud l'ont pourtant suggéré. L'analyse de Freud, dans *Le Malaise dans la civilisation* (1927), selon laquelle bien vivre peut avoir un coût pour les pulsions de vie n'est pas anticipée dans la réflexion éthique de Spinoza. Or, on peut en effet soutenir, dans une veine psychanalytique, que le désir de vivre une vie droite peut compromettre le désir de vivre et que la moralité requiert l'activation de la tendance suicidaire. Cela semble en contradiction avec les positions explicites de Spinoza. Celui-ci rejette en effet l'idée que quelqu'un puisse commettre un suicide « par la nécessité de sa nature » et suggère que les désirs suicidaires n'ont lieu que « parce qu'un autre l'y force⁷ ». Bien sûr Spinoza distingue entre les formes de plaisir qui diminuent le désir de vivre et celles qui le stimulent ou l'augmentent, et il indique la possibilité d'une attrition de la vie dans le plaisir et en général dans les passions. Il associe les émotions à la servitude humaine ; il y a une possibilité de passivité et de servitude dans la passion qui sape, selon lui, la possibilité de persévérer dans le désir de vivre et de vivre vertueusement.

Cela dit, Spinoza s'oppose à ce que le désir de ne pas exister puisse dériver du désir humain qui, dès le départ et sans changement, est défini comme désir de persévérer dans son être. Quand il imagine comment le suicide pourrait se produire, il écrit : « l'un se tue parce qu'un autre l'y

7. *Éth.*, IV, 20, scolie.

force, en lui tordant la main qui par hasard avait saisi un glaive ». Il cite aussi l'exemple de Sénèque dont le suicide est contraint par le tyran comme une forme d'action politique obligée. La troisième conjecture qu'il offre est énigmatique puisqu'elle promet une analyse qu'il ne poursuit pas. Spinoza suggère qu'un homme peut se suicider « parce que des causes extérieures cachées (*causae latentes externae*) disposent l'imagination de telle sorte, et affectent le corps de telle sorte, que celui-ci revêt une autre nature ». Cette affirmation est paradoxale, puisque Spinoza reconnaît que le suicide peut avoir lieu, que le soi peut s'ôter la vie, mais qu'il a alors acquis une forme extérieure et qu'une cause extérieure s'est en effet introduite dans la structure du soi. Cela lui permet de continuer de soutenir qu'une personne peut prendre sa propre vie seulement en vertu de causes extérieures, et non en vertu d'une tendance intérieure du désir lui-même ostensiblement attaché à la vie.

Cette cause extérieure qui se loge dans le soi est quelque chose dont je n'ai pas d'« idée » et c'est en quelque sorte une opération inconsciente, de celles que je ne peux pas comprendre comme propres à moi-même, quelque chose qui est pour moi un objet ou encore une véritable intrusion extérieure. Le « Je » est dit avoir revêtu ou contracté cette extériorité, et il l'a absorbé par des moyens dont il n'a pas de représentation et ne peut pas en avoir. Le « Je » devient en effet quelque chose d'autre que lui-même en assumant cette extériorité ; il devient franchement quelque chose d'autre que lui-même : inflexible, extérieur, caché, une cause qu'aucune idée ne suffit à penser.

Il se peut qu'en ce point Spinoza admette quelque chose dans sa théorie qui menace la consistance de son analyse du désir, et qu'il adopte une tout autre conception du désir, qui s'oriente contre la vie. Bien que je considère qu'il est possible d'y voir une certaine préfiguration de la pulsion de mort – invoquée dans le scolie de la proposition pour s'en débarrasser assez vite –, je voudrais suggérer qu'il y a différentes manières de considérer la relation trouble de Spinoza à l'endroit de la psychanalyse, que par ailleurs il ne pouvait pas anticiper. Outre l'introduction d'une cause extérieure cachée, l'extériorité travaille déjà le désir d'une manière qui module sa relation à la vie. Je voudrais le montrer dans ce qui suit, et suggérer que sa conception, aussi

improbable qu'elle puisse paraître à la lumière de la pensée contemporaine des pulsions ou en général du désir, illustre néanmoins les difficultés persistantes qui entourent ces discussions.

L'éthique de Spinoza ne fournit pas un jeu de prescriptions, mais elle offre une analyse de la manière dont certaines dispositions expriment ou échouent à exprimer l'essence de l'humanité comme désir de persévérer dans son être. La phrase « chaque chose s'efforce de persévérer dans son être » fonctionne comme une description de l'ontologie humaine mais aussi comme une exhortation et une aspiration. Ce n'est pas une morale au sens ordinaire d'un jeu plus ou moins codifié de normes qui gouvernent l'action. Mais si, pour Spinoza, la morale est la vertu, et que la vertu, la vie vertueuse, est gouvernée par la raison, comme l'affirme, il s'ensuit que le *conatus* sera stimulé par la vie vertueuse, et il n'y aura aucun coût pour la vie, proprement comprise, si nous vivons bien.

La psychanalyse aborde la question par un autre angle, puisque la conservation de soi désigne, chez Freud, presque depuis le début de ses écrits, une des pulsions de base. Mais la conservation de soi est une pulsion qui est peut-être suppléementée et contrée par la pulsion de mort. Cela a des conséquences sur la manière dont Freud envisage la morale. En effet, la conscience contrôle la pulsion de vie jusqu'à un certain point seulement, et c'est ce qui fait que la morale s'attaque aux pulsions de vie. Pour Freud, il semble que les commandements de la morale requièrent parfois que la conservation de soi soit suspendue ou remise en question. Et la morale peut être meurtrière, voire suicidaire. Or, avec Spinoza, la conservation de soi, comprise comme persévérance ou effort dans son propre désir fournit la base pour la vertu, ou le bien vivre, et Spinoza suppose en outre que vivre bien renforce la vie et la capacité pour la persévérance dans la vie. Non seulement le désir de bien vivre présuppose le désir de vivre, mais en outre les personnes suicidaires courent le risque d'une conduite plutôt mauvaise. Pour Spinoza, bien vivre s'oppose au sens diminué de la vie, qui est une sorte de suicide lent.

Un tel optimisme éthique est contredit par l'analyse freudienne des pulsions et, en un tout autre sens, par l'éthique selon Levinas. Pour ce dernier, la conservation de soi ne peut pas être la base de l'éthique, ce qui ne veut pas dire que l'annihilation de soi doive la remplacer. Ces

deux relations [à soi] posent en effet problème, car elles posent toutes deux la relation à soi comme antérieure à la relation à l'autre. Or, dans sa conception, c'est cette dernière qui forme la base de l'éthique. Je voudrais désormais proposer une réponse de la psychanalyse à Spinoza et me pencher ensuite sur Levinas pour comprendre pourquoi il donne explicitement tort à Spinoza de soutenir que la conservation de soi est une condition préalable de la conduite vertueuse. Selon Levinas, l'« autre », en effet, n'existe pas pour Spinoza, mais toujours et seulement soi. Or il se peut qu'en abordant Spinoza à nouveau frais, à la lumière de la psychanalyse, on trouve une voie pour trancher la querelle de savoir quelle quantité de violence nous sommes contraints d'exercer sur nous-mêmes et sur les autres aussi au nom de la moralité.

La thèse avancée par Freud dans *Le Malaise de la culture* est que la morale, centralisée et institutionnalisée comme conscience, exige une renonciation à la pulsion de vie. En effet, le processus par lequel la conscience se forme est celui par lequel prend place la renonciation et la transformation de la pulsion en conscience. Dans ce texte, Freud rend compte de l'argument d'*Au-delà du Principe de plaisir* (1920) par lequel il distingue les instincts de conservation de soi, ou plus précisément les pulsions (*Trieb*) de la pulsion de mort. Il écrit :

Partant de spéculations sur le début de la vie et de parallèles biologiques, je tirai la conclusion qu'il fallait qu'il y eût, en dehors de la pulsion à conserver la substance vivante, à la rassembler en unités de plus en plus grandes, une autre pulsion, opposée à elle, qui tende à dissoudre ces unités et à les ramener à l'état anorganique des primes origines. Qu'il y eût donc en dehors de l'Eros une pulsion de mort [...] Les manifestations de l'Eros étaient suffisamment frappantes et bruyantes ; on pouvait faire l'hypothèse que la pulsion de mort travaillait silencieusement, à l'intérieur de l'être vivant, à la dissolution de celui-ci, mais ce n'était naturellement pas là une preuve. Ce qui mena plus loin, c'est l'idée qu'une part de la pulsion se tourne contre le monde extérieur et se fait jour alors comme pulsion à l'agression et à la destruction⁸.

8. Sigmund Freud, *Le Malaise dans la culture*, trad. fr. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot, Paris, Puf/Quadrige, 1995, citation p. 60-61.

Au cours de la discussion sur la pulsion de mort, Freud affirme deux choses sur la vie qui ne sont pas compatibles. D'un côté, il distingue les pulsions de vie des pulsions de mort et il écrit, de façon un peu péremptoire, que « le sens du développement de la culture n'a plus pour nous d'obscurité. Ce développement ne peut que nous montrer le combat entre Eros et mort, pulsion de vie et pulsion de destruction, tel qu'il se déroule au niveau de l'espèce humaine⁹. » Mais immédiatement après cette affirmation, il suggère que le combat lui-même *est* la vie et que la vie ne se réduit pas à la pulsion de vie. Il soutient que « ce combat est le contenu essentiel de la vie en général et c'est pourquoi le développement de la culture doit être sans plus de détours, qualifié de combat vital de l'espèce humaine ». Ce combat est un combat *entre* les deux pulsions, dont l'une est la pulsion de mort, mais c'est un combat *pour la vie*, impliquant que la vie est un combat constitué par l'interaction des pulsions de vie et de mort. La vie elle-même semble être un terme qui passe d'un sens à l'autre, et qui excède pourrait-on dire son enracinement basique dans les pulsions, par un déplacement qui ne cesse de s'accommoder de son apparent contraire. En effet, il y a une raison pour utiliser le terme de « pulsion » plutôt que celui d'« instinct », c'est que la notion de « pulsion » est, comme le dit Freud, un concept limite qui oscille entre le domaine du somatique et celui de la représentation mentale¹⁰. Dans le texte de Freud, la pulsion ne reste pas au repos (comme Laplanche le pointe dans *Vie et mort en psychanalyse*¹¹). Le combat pour la vie ne s'identifie pas à la simple opération de la pulsion de vie ; quel que soit le sens courant attaché à la « vie », cette pulsion n'est pas identique à la vie, comprise comme lutte continuelle. Il n'y a pas de combat et pas de vie sans pulsion de mort (*Todestrieb*). En ce sens, sans pulsion de mort, il n'y a pas de combat pour la vie. Si la vie elle-même *est* ce combat, alors il n'y a pas de vie sans pulsion de mort. Et nous pouvons même extrapoler logiquement que la vie, sans la lutte procurée par la pulsion de mort, serait en fait une mort. Une telle vie ne

9. *Ibid.*, p. 64.

10. Sigmund Freud, « Pulsions et destin des pulsions », in *Métopsychoanalyse*, trad. fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968.

11. Jean Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Puf, 1970.

serait pas la vie, et serait, paradoxalement, le triomphe de la pulsion de mort sur la vie.

Ainsi il semble que la vie requière la pulsion de mort pour qu'elle soit ce combat que précisément elle est. La vie requiert la pulsion de mort, mais elle requiert aussi que la pulsion de mort ne triomphe pas. Et il apparaît que la pulsion de mort joue un rôle spécifique dans l'émergence et le maintien de la morale, en particulier dans les élaborations de la conscience. Pour Freud, la morale court donc le risque de tailler dans vie elle-même.

Dans « Deuil et mélancolie » (1914), Freud rapporte que la souffrance du mélancolique est énigmatique : le mélancolique souffre de la perte, mais il ne sait pas ce qu'il ou elle a perdu. Le clinicien voit le mélancolique être absorbé par quelque chose et perdre l'estime de soi. Le mélancolique sait bien qu'il a perdu quelqu'un, ou quelque chose, mais il n'arrive pas à trouver « ce qui » a été perdu dans la perte, ni « quel » genre d'idéal est l'objet d'une perte lorsque, par exemple, une circonstance historique produit, dans une formation politique, un changement et qu'il contraint, par exemple, une population au déplacement géographique et introduit une incertitude dans la conception qu'elle a de son appartenance ou dans la façon dont elle se nomme. Le mélancolique ne parvient pas à voir ce qui est précisément perdu, mais cela se fait néanmoins savoir ; la perte apparaît, sous une forme détournée, dans la diminution de l'estime de soi et dans l'escalade de l'auto-accusation. Freud dit notoirement que dans le deuil le monde s'est appauvri, mais que dans la mélancolie c'est l'ego lui-même qui s'est appauvri. L'ego ne se trouve pas simplement appauvri ou dépouillé d'une estime de soi dont il a à un moment joui, il se met à se dépouiller de toute estime de soi, comme s'il était habité par une cause extérieure. Freud décrit cela comme un acte violent d'auto-reproche ; il ou elle se trouve moralement abject-e, s'avilit et se châtie. En fait, cette perte d'estime de soi peut mener au suicide, car, selon Freud, le procès de la mélancolie incontrôlée peut se conclure par « la défaite de la pulsion qui oblige tout vivant à tenir bon à la vie¹² ».

12. « ...eine psychologische höchst merkwürdige Überwindung des Triebes, der alles Lebende am Leben festzuhalten zwingt. », voir Sigmund Freud, « Deuil et Mélancolie », in *Métopsychoanalyse*, op. cit., trad. citée, p. 150.

Alors que le deuil semble être lié à la perte d'un objet – la perte consciente d'un objet –, le mélancolique ne sait pas ce qu'il déplore. Il résiste quelque part à la connaissance de cette perte. Résultat, il souffre de la perte comme perte de la conscience et donc comme perte du soi connaissant, à un point tel que si la connaissance protège le soi, le soi est alors perdu lui aussi, et la mélancolie est devenue une mort lente, une attrition potentiellement suicidaire. Cette attrition se manifeste par l'auto-accusation et l'autocritique et elle peut prendre la forme du suicide, autrement dit, la tentative d'effacer sa propre vie sur la base du mépris de soi.

Freud revient sur cette question dans « Le problème économique du masochisme » (1924), où il essaie de mettre à jour le phénomène du masochisme moral et de saisir son rôle dans la preuve de l'existence de la pulsion de mort. Dans le masochisme moral, il affirme que nous voyons s'exercer la plus petite quantité de plaisir psychique dans l'organisme : il n'est même pas clair qu'il y ait encore à ce stade du plaisir. Cette forme de masochisme ne fait pas fond sur les ressources du plaisir ou de la pulsion de vie, et risque s'effondrer dans le suicide. La pulsion de mort, laissée à elle-même, va tenter de « mettre en pièces cet être cellulaire¹³ », et il fonctionne comme un principe qui *dé*constitue l'ego. Bien que Freud comprenne généralement le sadisme comme un acte d'agression dirigé vers l'extérieur, accompagné par la pulsion de vie, le masochisme moral retourne l'agression contre soi, le dissocie du plaisir et par là même de la vie, et il met précisément en péril la persévérance de l'organisme.

Cela conduit Freud à conclure que le masochisme est une expression primaire de la pulsion de mort, et le sadisme sa forme dérivée, une forme qui combine la pulsion de mort et le plaisir et donc la vie. De façon admirable, il écrit : « on peut dire que la pulsion de mort qui est à l'œuvre dans l'organisme – le sadisme originaire – est identique au masochisme¹⁴. » Le masochisme moral, dont la relation à la sexualité est « relâchée », cherche la souffrance et ne tire aucun gain de la souffrance. Freud postule qu'un sens inconscient de la culpabilité est ici à

13. Sigmund Freud, « Le Problème économique du masochisme », in *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr. sous la dir. de J. Laplanche, Paris, Puf, 1973, p. 293.

14. *Ibid.*, p. 292.

l'œuvre, un sens de la culpabilité qui cherche « satisfaction », là où il ne s'agit précisément pas d'une satisfaction du plaisir, mais d'une expiation dans la culpabilité et de la mort même du plaisir. Freud explique que « le surmoi, la conscience morale à l'œuvre en lui, peut alors se montrer dur, cruel, inexorable à l'égard du moi qu'il a sous sa garde ». De façon significative, la conscience et la morale ont surgi à travers la désexualisation du complexe d'Edipe et le suicide devient une tentation précisément quand cette désexualisation est complète.

Le masochisme moral tend au suicide, mais dans la mesure où l'auto-accusation est encore érotisée, elle maintient l'organisme qu'il cherche à décomposer. Et, c'est de cette manière étrange que la morale travaille contre la *libido*, et qu'elle peut aussi la guider vers des fins qui sont les siennes, en gardant vivant le combat entre la vie et la mort. Selon les mots de Freud, « par le masochisme moral, la morale est resexualisée¹⁵ ». C'est seulement quand la morale cesse de faire usage de la *libido* qu'elle devient explicitement suicidaire. On pourrait certes vouloir remettre en cause une telle affirmation, en se souvenant de la fin du *Verdict* de Kafka, quand l'apparent meurtre, ou plutôt le suicide, de Georg qui se jette du pont, est assimilé par Kafka, dans son *Journal*, à une éjaculation.

Selon Freud, la morale, qui n'est pas la même chose que l'éthique, fait usage de la pulsion de mort ; en vertu du fait qu'elle est sexualisée dans le masochisme, elle anime le désir de bien vivre. La morale devrait être comprise comme un désir de vie compromis perpétuellement, sinon de façon permanente et, en ce sens, comme un dépassement ou un déplacement de l'affirmation de Spinoza selon laquelle le désir de bien vivre émerge en même temps que le désir de vivre. Avec Freud, nous devrions plutôt dire que le désir de bien vivre émerge en même temps que le désir de vivre, et aussi toujours en même temps que le désir de mourir, et plus explicitement encore en même temps que le désir de meurtre. Nous pouvons ainsi saisir le contexte de la remarque de Freud selon laquelle l'impératif catégorique dérive du complexe d'Edipe. Si je dois traiter tout être humain comme une fin en soi, c'est parce que je souhaite la mort de certains d'entre eux et que je dois m'armer contre

15. *Ibid.*, p. 296.

ce souhait pour maintenir une attitude éthique. Cette formulation n'est pas éloignée de celle de Nietzsche, qui souligne dans *La Généalogie de la morale*, que l'impératif catégorique est couvert de sang.

La position de Freud s'oppose clairement à celle de Spinoza, pour qui la conservation de soi paraît coïncider invariablement avec la vertu. Bien que Spinoza laisse place à une déconstitution du soi, ou plutôt à un affaiblissement de son désir de vivre, il contesterait sans doute l'affirmation selon laquelle la vertu est pour une part ce qui *dé*constitue le soi ; la vertu se mesure précisément à la manière dont le soi parvient à se conserver et dont la persévérance et l'augmentation du *conatus* l'emportent. Et cependant, cette position assez claire est troublée par deux autres propositions. La première c'est que le désir de vivre implique le désir dans une matrice de vie qui peut aussi bien, ou du moins partiellement, déconstituer le « Je » qui s'efforce de vivre. J'ai commencé cette étude en me demandant si ce en quoi consiste la conservation de soi spinoziste était bien clair, puisque la persévérance ne semble pas être exclusivement définie comme la préservation de *ce* soi singulier ; et il pourrait bien y avoir un principe de déconstitution de la singularité qui soit à l'œuvre. Il n'est peut-être pas possible de dire que cette déconstitution de la singularité est comparable au travail de la pulsion de mort, mais l'idée devient plus facile à envisager, si nous considérons la seconde proposition en question, qui consiste à dire qu'il est possible pour le soi d'acquérir une forme extérieure, d'être animé par une cause extérieure et de ne pas être en mesure de former une idée de cette autre nature qui fait son chemin dans son propre désir. Cela veut dire que le « Je » répond à l'altérité d'une manière qu'il ne peut pas toujours contrôler, qu'il absorbe les formes extérieures, qu'il les contracte même, comme on contracte une maladie. Cela veut dire aussi que le désir, à l'instar de la conception freudienne de la pulsion, est un concept limite, il est toujours l'assemblage du travail de ce corps ici en relation à une idéation qui s'imprime en lui à partir d'un autre lieu. Ces formes étrangères que le « Je » assume appartiennent à la matrice de la vie. Elles constituent pour une part des spectres de vies qui s'en sont allées et sont devenus des modes animant une autre vie, intériorisant cette extériorité, et donnant lieu à une incorporation qui agit

psychiquement de diverses façons dont on n'a pas une idée claire. Dans la mélancolie, on se retrouve en train d'agir comme l'autre aurait agi, en utilisant ses mots, en mettant ses vêtements. Un certain mode actif de substitution a lieu et l'autre en vient non seulement à habiter le « Je », mais surtout à constituer une force extérieure qui agit de l'intérieur – on a affaire à une opération psychique, de laquelle aucune subjectivité ne peut procéder. Car qui agit quand celui qui est perdu pour la vie se trouve réanimé en soi par celui qui reste, quand il est transformé par la perte, et que son seul désir est devenu le désir d'insuffler continûment la vie à ce qui s'en est allé, en risquant dans cet effort sa propre vie ?

Certes, ceci n'est pas précisément la pensée de Spinoza bien que ce soit dans son langage et avec ses termes qu'il devient possible de commencer à le penser. Et ainsi quand nous nous tournons vers la philosophie politique de Spinoza, nous voyons que le désir est déconstitué, dans une autre direction. Nous ne pouvons pas comprendre comment le désir de vivre court le risque de déconstituer le soi, que si nous ne comprenons pas la *vie commune* que désirent les désirs. Et cette vie commune, à son tour, ne peut être comprise que si nous nous déplaçons de l'éthique vers la politique et considérons la manière dont la singularité croît et se développe au travers de ce que Spinoza nomme la multitude. Je voudrais aborder cette conception de Spinoza au travers de l'examen de la critique de Levinas. Brièvement, Levinas pense que Spinoza représente le principe de conservation de soi et il l'interprète comme un genre de préoccupation exclusive pour soi et comme fin de non-recevoir à l'endroit de l'exigence éthique qui vient de l'Autre. En ce sens, Levinas affirme que Spinoza ne peut proposer un concept du monde social selon lequel l'individu est primordial et où les obligations éthiques échouent à se faire reconnaître.

Dans un entretien avec Richard Kearney, Levinas affirme clairement que sa conception de l'éthique s'écarte nécessairement de celle de Spinoza. Pour Levinas, la relation humaine à l'autre est première par rapport à la relation ontologique à soi-même¹⁶. Et bien que Levinas ne

16. Richard Kearney, « "Ethics of the Infinite", an interview with Emmanuel Levinas » [1982], in *Face to Face with Levinas*, Richard Cohen (éd.), Albany, SUNY Press, 1986.

s'interroge pas sur ce que signifie la conservation de soi pour Spinoza, il semble supposer que la relation à l'Autre est chez ce dernier forclosée. Levinas écrit :

L'approche du visage est le mode le plus fondamental de la responsabilité. [...] Le visage n'est pas en face de moi, mais au-dessus de moi ; c'est l'autre avant la mort, la regardant et s'exposant elle. Deuxièmement, le visage est l'autre qui me demande de ne pas le laisser mourir seul, comme si c'était là devenir un complice dans sa propre mort. Ainsi le visage me dit « Tu ne tueras point ». Dans la relation au visage, je suis exposé comme un usurpateur de la place de l'autre. Le « droit à l'existence » tant célébré, que Spinoza nomme *conatus essendi*, et qu'il a défini comme un principe de base de l'intelligibilité doit être remis en question par la relation au visage. De même, mon devoir de répondre de l'autre suspend mon droit naturel à la survie, *le droit vital*. Ma relation éthique à l'amour de l'autre provient du fait que le soi ne peut survivre seul par soi-même, et ne peut trouver de sens dans son propre être-au-monde. [...] M'exposer à la vulnérabilité du visage c'est remettre en question mon droit ontologique à l'existence. Dans l'éthique, le droit de l'autre à exister a une primauté sur le mien, une primauté qui est incarné dans le commandement éthique : « Tu ne tueras pas, tu ne mettras pas la vie de l'autre en péril. »¹⁷

Et Levinas poursuit ainsi : « il y a un proverbe Juif qui dit que “les besoins matériels des autres sont mes besoins spirituels” ; c'est cette disproportion ou asymétrie qui caractérise le refus éthique de la première vérité de l'ontologie – la lutte pour *être*. L'éthique est ainsi contre-nature, parce qu'elle interdit le caractère meurtrier de ma volonté naturelle de mettre en premier ma propre existence. » Il serait intéressant de trouver chez Levinas la supposition d'un désir naturel meurtrier dans son intention, contre lequel il faille s'armer pour que soit établie la priorité éthique de l'Autre. Cette structure de l'éthique dissimulerait une trajectoire de compensation qui demande à être dégauchée chez Levinas, et qui le rapprocherait de Freud, mais pas de Spinoza, me

17. *Ibid.*, p. 24.

semble-t-il. Car bien que l'être de Spinoza dans son mode ontologique primordial cherche la conservation de soi, il ne le fait pas aux dépens des autres, et il est difficile de trouver quelque chose équivalant à une agression primordiale dans son œuvre.

Levinas reproche à Spinoza de croire que l'on peut s'unir à l'infini par une intuition intellectuelle, alors que pour Levinas l'infini doit rester radicalement Autre. Mais il ne dit pas en quoi cette union consiste, et cela conduit Levinas à associer Spinoza et Hegel – un geste discutable selon Pierre Macherey et d'autres appartenant à la tradition althusserienne. Cette alliance subtile avec Hegel devient explicite quand, par exemple, Levinas remarque dans *Altérité et Transcendance* que, pour Spinoza, « la révélation de l'Infini est la rationalité elle-même. [...] La connaissance ne serait ainsi [pour Spinoza] que connaissance de la connaissance, la conscience, conscience de soi, la pensée de la pensée ou l'Esprit. Rien ne serait plus autre : rien ne limiterait la pensée de la pensée¹⁸. »

Considérons alors la défense de la conception spinoziste de la socialité proposée par Antonio Negri¹⁹. Il semble en effet que le sujet en question n'est ni exclusivement singulier ni dissout complètement dans la totalité. La poursuite de son propre être, ou encore de la vie même, amène chacun au-delà de la particularité de sa propre vie vers la relation complexe entre la vie et l'expression de la puissance. Le déplacement de l'individualité vers la collectivité n'est jamais complet, mais consiste plutôt dans un mouvement qui produit une tension irrésolue entre la singularité et la collectivité et qui montre qu'elles ne peuvent être pensées l'une sans l'autre, qu'elles ne sont pas des pôles opposés et exclusifs. La tendance de Levinas à réduire le *conatus* à un désir d'être, relevant de la conservation de soi, est une tentative pour enfermer Spinoza dans un modèle d'individualité qui appartient à la tradition du

18. Emmanuel Levinas, *Altérité et Transcendance* [1995], Paris, Le livre de poche, p. 83.

19. Voir *The New Spinoza*, Warren Montag et Ted Stolze (éd.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997. On trouve le texte de Negri en français « Relinqua desiderantur. Conjecture pour une définition du concept de démocratie chez le dernier Spinoza », in Antonio Negri, *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*, trad. fr. M. Raiola et F. Matheron, Paris, Kimé, 1994, p. 39-84.

contrat à laquelle il est en réalité opposé. L'individu n'entre pas dans la socialité par un contrat et il n'est pas subsumé par une collectivité dans une multitude. La multitude ne surmonte ni n'absorbe la singularité ; la multitude n'est pas une unité synthétique. Pour comprendre si Levinas a raison de prétendre qu'il n'y a pas d'Autre chez Spinoza, il est peut-être nécessaire de saisir que la distinction entre le soi et l'Autre est précisément une différence dynamique et constitutive, un lien dont on ne peut pas s'échapper, voire une servitude dans laquelle la lutte éthique prend place. Pour Spinoza, la conservation de soi n'a pas de sens hors du contexte de ce lien.

Dans la proposition 37 de l'*Éthique*, partie IV, Spinoza expose sa différence manifeste par rapport à l'analyse contractualiste de la vie sociale. Il soutient que « le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la vertu, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et d'autant plus qu'il possédera une plus grande connaissance de Dieu ». Dans le scolie 2, il considère que la théorie du contrat présuppose qu'« il n'y a dans l'état de nature rien qui soit bien ou mal de l'avis unanime ; puisque chacun, dans l'état de nature, ne veille qu'à son utilité, et décide du bien et du mal selon son tempérament et en n'ayant pour règle que son utilité, et que personne ne l'oblige à obéir à une loi, que lui seul ». Mais la véritable conservation de soi, comme il le montre clairement dans la proposition 54, fournit la base de la vertu, dans laquelle la conservation de soi prend place sous la conduite de la raison. Ainsi, la liberté, comprise comme exercice de la raison, consiste à disposer les êtres humains à réfléchir sur la vie et non sur la mort : « l'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie²⁰. »

De même, la personne qui s'efforce de persévérer dans son être découvre que cet être n'est pas seulement ou exclusivement le sien. En effet, l'effort pour persévérer dans son être enveloppe la possibilité de vivre selon la raison, où la raison éclaire sur la façon dont son être est partie prenante d'une vie commune. « L'homme que mène la raison est plus libre dans la cité, où il vit selon le décret commun, que dans la

20. *Éth.*, IV, 67.

solitude²¹... » Pour Spinoza, cela signifie aussi que la haine devrait être vaincue par l'amour, ce qui signifie que « chacun que mène la raison désire également pour les autres le bien auquel il aspire pour soi²² ». Ici encore on nous demande de considérer la *simultanéité* de ces désirs. De même qu'en désirant bien vivre nous désirons aussi vivre, et que l'un ne peut être dit précéder l'autre, ici ce que chacun désire pour soi s'avère être, en même temps, ce qu'il désire pour les autres. Ce n'est pas la même chose que de déterminer dans un premier temps son propre désir, puis de projeter ce désir ou d'extrapoler les désirs des autres sur la base du nôtre. C'est un désir qui doit, de toute nécessité, interrompre et désorienter la notion de ce qui est sien, et le concept de « propre » lui-même.

Dans l'introduction de *The New Spinoza*, Warren Montag remarque que « l'absolu est non-aliénation, mieux, il est positivement la libération de toutes les énergies sociales dans un *conatus* général de l'organisation de la liberté de tous²³ » et il suggère alors que le sujet lui-même est « repensé [par Spinoza] dans le cadre de la multitude ». Negri offre une formulation économique de cette conception avec la multitude, en exposant une tension irréductible entre deux mouvements dans la philosophie politique de Spinoza : l'un par lequel la société est dite agir comme conduite par une seule âme, l'autre dans lequel la société, en vertu de sa structure expressive et de sa dynamique, devient irréversiblement plurielle. Cela signifie d'une part que ce que nous pourrions appeler le *conatus* général s'avère différencié et ne peut accomplir la totalité vers laquelle elle tend. Mais cela signifie d'autre part que la singularité est constamment dépossédée dans et par sa socialité ; la singularité ne pose pas seulement une limite aux possibilités totalisantes du social, mais à titre de limite elle est une singularité qui assume sa spécificité, précisément dans le contexte où elle est prise en charge par un *conatus* plus général, où la vie même qu'elle poursuit déconstitue sa singularité encore et encore, bien qu'elle ne le fasse complètement que dans l'état de mort.

21. *Éth.*, IV, 73.

22. *Éth.*, IV, 73, scolie.

23. Antonio Negri, *Spinoza subversif*, *op. cit.*, p. 228.

Nous pouvons de cette manière lire les implications de la théorie de Negri pour repenser la singularité, bien qu'il se meuve dans une direction opposée à la sienne. Il écrit : « Si l'absoluité n'est pas confrontée à la singularité des puissances réelles, elle se referme sur soi-même²⁴. » Mais il semble également vrai d'affirmer que la singularité des puissances réelles est celle qui, dans sa confrontation avec l'absoluité, établit une ouverture irréversible au procès de la généralisation. Aucune volonté générale n'est définitivement accomplie, pour le dire simplement. Elle est déjouée et articulée par la puissance limitée de la singularité. On pourrait même dire qu'en ce sens la singularité est ce qui produit un horizon radicalement ouvert, la possibilité du futur lui-même. En outre, si le corps est ce qui garantit la singularité, ce qui ne peut pas être dissout dans une collectivité, mais établit sa limite et son ouverture vers le futur, alors le corps, et son désir, est ce qui garde le désir ouvert.

Cependant, cette singularité – conçue comme un sujet – pour être puissante, pour persévérer dans son désir, et pour préserver sa propre puissance de persévérance, *ne peut pas être préoccupée par elle-même*. Pour Negri, cela devient clair dans l'expérience de la *pietas*.

La *pietas* est le donc le désir qu'aucun sujet ne soit exclu de l'universalité, comme ce serait le cas si on aimait le particulier. En outre, en aimant l'universalité et en la constituant en projet de la raison on aime le particulier et on agit seulement par intérêt, on n'est pas puissant mais plutôt totalement impuissant, en tant que l'on est agi par des choses extérieures²⁵.

Il se réfère ici à l'amour comme « un passage tellement humain qu'il comprend tous les êtres humains ». Bien sûr il y a une tendance chez Spinoza à dissoudre le désir singulier du sujet dans l'unité collective, et cela apparaît quand il affirme, par exemple qu'« il n'est rien que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout, en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul esprit et un seul Corps » (*Éth*, IV, 18, scolie). Bien que ce soit une situation que l'homme *peut souhaiter*,

24. Antonio Negri, « Relinqua desiderantur. Conjecture pour une définition du concept de démocratie chez le dernier Spinoza », art. cité, *ibid.*, p. 53

25. art. cité, p. 63.

c'est ce souhait, non son accomplissement, qui constitue la condition ontologique de l'humain. En effet, Spinoza renvoie à la possibilité d'une unité de corps et d'esprit à travers un trope, « pour ainsi dire », signifiant que cette unité est seulement conjecturée, mais qu'elle ne peut pas être établie sur un fondement certain. Quelque chose opère comme résistance à cette unification désirée, qui est lié à son irréductible matérialisme, à la radicalité non conceptualisable de la persistance du corps²⁶.

Bien que nous n'ayons pas encore traité la critique de Levinas, nous pouvons voir déjà que ce serait une erreur de lire la conservation de soi comme s'il s'agissait d'une préoccupation pour soi, comme si elle était possible sans que l'amour « n'inclue tous les êtres humains », ou sans que le désir ne soit d'emblée désir pour soi-même et pour tous les autres. Nous pourrions conclure encore que l'Autre n'est pas radicalement ou de façon inconcevable le tout Autre pour Spinoza, et ce serait exact. Mais est-ce que les conséquences éthiques de cette différence non-absolue sont aussi graves que Levinas le considère ? Après tout, chez Spinoza il y a ce qui résiste à l'évanouissement du sujet dans l'unité collective. Il semble que « l'Autre » n'est pas exactement le mot pour ce qui *ne peut pas* s'évanouir dans cette unité, c'est-à-dire le désir lui-même et le corps. Pour Levinas, ce serait impossible, puisque le désir est ce qui doit précisément être suspendu pour que la relation éthique à l'autre puisse advenir. C'est ici que la divergence avec Spinoza semble la plus radicale. Car ce qui ne peut s'évanouir dans une unité collective, sous une certaine perspective, c'est ce qui sous une autre perspective ne peut pas s'évanouir dans une conception purement individualiste du *conatus*. Désirer persévérer dans son être implique chacun dans une vie commune. Cependant le corps constitue une condition inéliminable de la singularité. Mais il ne persiste qu'en ce qu'il supporte le désir qui précisément défait le sens du corps ou du soi qui serait purement, ou de façon endurente, celui d'un individu séparé.

26. « L'Esprit ne peut rien imaginer, ni rien se rappeler des choses passées, que durant le Corps [...] et ne conçoit de corps comme existant en acte que durant son propre Corps » (*Éth.*, V, 21 et démonstration).

De façon intéressante, Levinas remarque que « l'humanité de l'homme est une rupture de l'être » et pour Spinoza, dans un mouvement parallèle, c'est le désir qui contient cette rupture comme une partie de son mouvement, un mouvement de la singularité en direction de la collectivité, et de la collectivité vers une pluralité irréductible. Cette désorientation dans le désir consiste dans le fait que mon désir n'est jamais exclusivement le mien, mais que je suis impliquée dans la socialité, si ce n'est dans l'universalité potentielle, qui est celle de mon désir dans l'acte même par lequel je cherche à préserver et à renforcer mon être. En ce sens, la force singularisante du corps, sa trajectoire qui désoriente en direction du social, produit une déconstitution de la singularité, qui ne peut néanmoins pas s'accomplir pleinement. En même temps, la production de la collectivité est déconstituée par cette singularité qui ne peut être effacée.

Spinoza fournit visiblement un principe de déplacement constant et de déconstitution, qui opère comme la pulsion de mort chez Freud, et qui, pour être partie prenante de la lutte pour la vie, ne doit pas l'emporter, comme dans le suicide ou le meurtre. C'est un principe de déconstitution maintenu sous contrôle et qui pour laisser ouvert le futur ne peut fonctionner que sous contrôle. Il y a deux points sur lesquels je voudrais conclure, le premier concerne Freud et le second Levinas.

Par rapport à Freud, je ne soutiens pas que le corps, chez Spinoza, recouvrirait le travail de la pulsion de mort, mais en dépit des différences plutôt fortes entre le point de vue spinoziste qui identifie le désir de bien vivre et le désir de vivre et celui de la psychanalyse dans lequel bien vivre pourrait en fait coûter cher au désir lui-même, je suggère qu'il pourrait bien y avoir une convergence dans une certaine trajectoire du désir travaillant à déconstruire le sujet, le portant au-delà de soi vers une possible dissolution dans un *conatus* général. De manière significative, c'est dans cette déconstitution et dans cette désorientation qu'une perspective éthique émerge, puisqu'il n'est pas suffisant de dire que je désire vivre, sans en même temps chercher à maintenir et à préserver la vie de l'Autre.

Spinoza arrive à cette conclusion éthique d'une façon qui diffère de Levinas, mais il faut admettre qu'une certaine rupture ou

désorientation du sujet conditionnent, pour l'un et l'autre, la possibilité de l'éthique. Levinas écrit : « Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins dont le sens consiste à dire : "tu ne tueras point". Le meurtre, il est vrai, est un fait banal : on peut certes tuer autrui ; l'exigence éthique n'est pas une nécessité ontologique. [...] Elle apparaît aussi dans les Écritures, auxquelles l'humanité de l'homme est exposée autant qu'elle est engagée dans le monde. Mais à vrai dire l'apparition, dans l'être, de ces "étrangetés éthiques" – humanité de l'homme – est une rupture de l'être. Elle est signifiante même si l'être se renoue et se reprend²⁷. »

Si, comme le dit Levinas, citant l'Écriture, les besoins matériels des autres sont nos besoins spirituels, alors je suis spirituellement en mesure d'appréhender les besoins matériels des autres et de les mettre en priorité. Pour Spinoza, la distinction entre besoins matériels et spirituels ne serait pas aussi claire, car les besoins spirituels prendront fin aussi en cette vie, et ils dépendent du corps à la fois comme leur source et comme leur condition continue. Et néanmoins je ne peux pas assurer mes besoins sans assurer ceux des Autres. La relation entre le « Je » et le « Tu » n'est certes pas, pour Spinoza, asymétrique, mais elle sera toujours intrinsèquement instable, puisque mon désir émerge de deux manières, pour moi-même en même temps que comme un *conatus* plus général. En un sens, ces deux positions alliées avec celle de Freud au sujet de la pulsion de mort sous contrôle, mettent en relief les limites de l'approche narcissique du désir et rendent possible une vie collective différenciée qui ne soit pas fondée sur la violence. Le spectre du narcissisme est en effet double : c'est celui de la propriété d'un côté et de l'autre celui de la violence exercée sur l'autre ou sur soi. Mais ces deux positions ne nécessitent ni le recours à la propriété, ni la violence comme des valeurs finales.

Ce que j'ai exploré ici, c'est une série d'approches de l'éthique valorisant le désir, sans le réduire à la défense ego-maniaque du sien, ou de la propriété, et qui met aussi à l'honneur la pulsion de mort, sans la laisser complètement émerger comme violence exercée sur l'autre ou sur soi.

27. Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini* [1982], Paris, LGF, p. 81.

Ce sont les éléments d'une *éthique sous pression*, qui serait une lutte et aurait comme condition l'« inquiétude » plutôt que la conviction.

Laissez-moi mentionner, pour finir, deux trajectoires qui s'inscrivent dans ce cadre, et que je vais mettre en relief comme deux chemine-ments dissonants.

La première est celle de Primo Levi, dont la mort est considérée comme un suicide, bien qu'il n'ait laissé aucune note pour le dire. Il est tombé, ou s'est jeté, dans les escaliers de son appartement, et on l'a trouvé mort. La mort laisse ouverte la question de savoir si c'était un accident ou une action délibérée. L'idée qui est retenue est qu'il a trébuché ou qu'il s'est laissé tomber en trébuchant. Il n'y avait personne d'autre, et la thèse selon laquelle il aurait été poussé est en réalité sans preuve. Mais je suis toujours perplexe devant cette dernière inférence, parce qu'on peut certainement être poussé, sans que quelqu'un soit littéralement là pour vous pousser. La différence entre être poussé et tomber est complexe, comme il l'explique lui-même, par exemple, dans un de ses récits de *La Trêve*. Il y parle d'un Juif interné à Auschwitz qui trébuche et tombe régulièrement. Levi écrit que la chute semblait à chaque fois un accident mais qu'il y avait néanmoins en elle quelque chose de délibéré, qu'elle mettait en acte une pression qui accablait cet homme, une difficulté à se tenir debout, à prendre appui dans la gravité. Et on peut en effet se demander ce que cela serait d'essayer de se tenir debout et de marcher dans les camps, de prendre appui dans la gravité et de se tenir à la thèse implicite qu'elle enveloppe, à savoir qu'il y a une terre pour vous recevoir. Et ainsi, si nous pensons à toutes ces bousculades qui eurent lieu là-bas, pourquoi cette poussée brutale devrait-elle cesser au moment où on est libéré du contact physique ? Pourquoi ne continuerait-elle pas d'avoir une vie propre, poussant encore au-delà de la poussée, excédant le caractère physique de la poussée pour devenir une forme psychique et une animation qui aurait sa force propre ?

Or, quand Levi parle du suicide dans *Les Naufragés et les rescapés*, il écrit : « le suicide naît d'un sentiment de faute qu'aucune punition n'est venue atténuer ». Et ensuite, il remarque que la captivité

est perçue comme une punition et, entre parenthèses, il ajoute « s'il y a une punition, il doit y avoir une faute²⁸ ». En d'autres termes, il nous offre une manière de comprendre une certaine culpabilité qui se saisit de quelqu'un comme une conséquence de la punition, une culpabilité basée sur l'inférence que quelqu'un a dû faire quelque chose pour mériter la punition. Cette culpabilité est, bien sûr, préférable quand la seule possibilité qui soit sinon offerte est d'avoir à saisir la contingence et l'arbitraire extrêmes de la torture, de la punition et de l'extermination. Avec la culpabilité, au moins, on a encore une puissance d'agir. Avec l'infliction arbitraire de la torture, la puissance d'agir est aussi radicalement annihilée. Mais cette « culpabilité » qui, entre parenthèses, est bien l'objet d'un certain savoir de soi comme culpabilité, devient néanmoins dans son texte, un fait, un donné, une structure explicative, de sorte qu'il se demande, sans aucune pitié pour lui-même, s'il a suffisamment agi dans les camps pour aider les autres : il remarque que tout le monde se sentait coupable de ne pas aider les autres²⁹ et ensuite il demande à son lecteur, et à lui-même, si nous aurions eu alors l'armature morale suffisante pour combattre les séductions du fascisme. Il en vient à accepter l'auto-accusation comme une position qu'il doit assumer par rapport à ses actions, actions qui, bien évidemment, n'étaient pas celles d'un collaborateur.

La culpabilité de Levi pose le cadre d'une moralité qui tient ceux qui étaient dans les camps pour responsables de ce qu'ils firent ou de ce qu'ils ne firent pas. Sa moralité nie ainsi le fait que la puissance d'agir a grandement été viciée dans les camps, et que ce qui aurait pu compter comme « Je » a été séquestré et étouffé comme le montre clairement Charlotte Delbo. Cette moralité conteste le préjudice, un préjudice qui porte même atteinte à la reconnaissance que l'ego lui aussi a été décimé. Mais plus encore, elle entre dans le cycle par lequel la culpabilité, produite par la punition, requiert encore la punition pour son allègement. Si, comme il l'affirme, « le suicide naît d'un sentiment de faute qu'aucune punition n'est venue atténuer », nous pourrions ajouter

28. Primo Levi, *Les Naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, trad. fr. A. Maugé, Paris, Gallimard, 1989, p. 75.

29. *Ibid.*, p. 76.

qu'aucune punition ne peut atténuer une telle culpabilité, puisque la culpabilité est sans fond et sans fin, et que la punition qui l'allégerait est responsable de sa reduplication infinie. C'est alors au-delà et contre ce mauvais infini que le suicide, pour quelqu'un comme Levi, émerge très probablement. Et cela signifie aussi que nous ne pouvons pas répondre à la question de savoir s'il est tombé dans l'escalier par accident, ou s'il s'y est jeté lui-même, ou encore s'il y a été poussé, puisque la scène de l'agence (*agency*) s'est, sans aucun doute, morcelée en toutes ces actions simultanées et co-constituantes. On peut affirmer avec certitude qu'il est tombé par accident, si on veut dire par là que cette chute n'était pas le résultat de sa puissance d'agir (*agency*) ; mais il y a été poussé, c'est certain aussi, mû par désir de punition qui a continué de travailler en lui ; il s'est jeté lui-même, c'est encore certain, car sa moralité l'a conduit à devenir lui-même son propre bourreau, le poussant à croire qu'il n'avait pas été ni ne pouvait être suffisamment puni.

Ma seconde et dernière remarque à propos d'une éthique sous pression est la suivante : nous pouvons la saisir, cette éthique sous pression, dans les pratiques contre la guerre en Israël, celles de ceux qui s'opposent à l'occupation des terres des Palestiniens et qui demandent un nouveau type de gouvernement qui abandonnerait le sionisme ; nous la voyons aussi dans les efforts collectifs pour reconstruire les maisons palestiniennes démolies, dans les efforts de Ta-ayush, une coalition arabo-juive qui apporte nourriture et médicaments à ceux qui souffrent dans les territoires occupés ; et encore dans les pratiques institutionnelles de villages comme Neve Shalom pour accueillir un gouvernement arabo-juif et protéger la propriété collective arabe-et-juive et pour créer aussi des communautés et des écoles – autant de pratiques, dans lesquelles mon désir n'est puissance ou autoconservation que pour autant qu'il accepte d'être désorienté par ton désir dans sa puissance d'autoconservation et de persévérance. Je voudrais vous citer un courriel d'une de mes amies en Israël, car je pense que nous pouvons voir qu'il est possible de fonder une éthique à partir de sa situation et de son désir, sans que la relation à l'autre devienne une pure projection ou une extension de son soi. Son nom est Niza Yanay, elle est sociologue à l'Université Ben Gourion, et elle s'inquiète du fait

que la Cour suprême ait perdu son pouvoir en Israël, que la règle militaire l'emporte, que des propositions pour déplacer des populations Palestiniennes soient débattues activement à la Knesset.

Elle écrit : « Aux élections qui ont eu lieu quelques mois plus tôt, un ami et moi-même avons voté pour le parti communiste qui est un parti judéo-palestinien, mais qui est désormais majoritairement arabo-palestinien avec quasiment aucun soutien de la part des Juifs. Nous avons eu le sentiment qu'il était très important de renforcer le pouvoir des Arabes au Parlement, et de manifester notre solidarité à leur égard. Sami Shalom Shitrit, un poète et un écrivain, a dit dans un petit rassemblement, avant l'élection, que si en 1933 il avait été Allemand et chrétien, il se serait efforcé de trouver un parti juif pour lui donner son suffrage. J'ai été émue par ce qu'il a dit, mais cela m'a donné des frissons parce que nous ne sommes pas loin de 1933. »

Nous ne sommes pas en 1933 mais nous n'en sommes pas si loin, et c'est dans cette différence dans la proximité qu'une nouvelle éthique doit être pensée. Dès lors que les discussions sur les « transferts » de populations ont commencé à avoir lieu à la Knesset et que la vengeance semble être le principe qui est invoqué par les deux parties en conflit, il est crucial de trouver et de valoriser le « visage » qui mettra fin à la violence. Être capable de répondre de ce visage exige cependant une certaine dépossession de soi, de s'écarter de l'autoconservation, prise comme base ou comme l'objectif de l'éthique.

Alors que certains croient que l'autoconservation est la base de l'éthique chez Spinoza, et que pour d'autres il est la forclusion de la forme de négativité que Freud a su décrire sous la rubrique de la pulsion de mort, j'ai essayé de suggérer que la conception de Spinoza ne mène ni à la défense du simple individualisme ni à des formes de défense du territoire et à des droits d'autodéfense associés habituellement avec les doctrines de persistance de soi. Dans le cadre de la pensée juive de l'éthique qui présume que le sur-moi et ses cruautés sont les conditions préalables d'une position éthique ou qui affirme que les formes de la socialité politique sont basées sur l'unité d'un peuple conçue spatialement, Spinoza introduit une forme de solidarité politique qui va au-delà à la fois du suicide et des genres d'unités politiques associées

à la défense du territoire et au nationalisme. Il ne fait aucun doute que Spinoza fasse encore l'objet d'une querelle interne à la pensée juive, qui porte sur la signification et le domaine de validité de l'éthique, mais il est vrai également qu'il se situe hors de la tradition et qu'il fournit des modèles pour travailler avec ce « dehors » et à ses côtés.

Mais ce qui est peut-être le plus important à voir est qu'il offre les contours d'une éthique dans laquelle la pulsion de mort est contrôlée, d'une éthique qui conçoit la communauté dans sa pluralité irréductible, et qui s'opposerait à tout nationalisme voulant éradiquer cette condition d'une socialité non totalisable. Ce serait une éthique qui n'affirme pas seulement le désir de vivre, mais reconnaît que désirer la vie signifie désirer la vie pour toi ; un désir qui implique la production des conditions politiques de la vie, rendant possibles des alliances régénérées qui n'ont pas de forme finalisée, et dans lesquelles le corps, et les corps, dans leur précarité et dans leur promesse, dans ce qui pourrait même être appelé leur éthique, s'inciteraient l'un et l'autre à vivre.

Traduit de l'anglais par Kim Sang Ong-Van-Cung

Kim Sang Ong-Van-Cung

Le désir de vivre et sa vulnérabilité : Butler et le *conatus* spinoziste

On trouve un certain nombre de références au *conatus* de Spinoza dans le travail de Judith Butler. Cette référence est importante pour comprendre son itinéraire philosophique, puisque dans ses ouvrages les plus récents¹, elle continue de renvoyer à la formule de Spinoza « ce que peut un corps » ainsi qu'à la lecture qu'en donne Deleuze. Et cependant il y a un paradoxe à aborder la vulnérabilité, comme elle le fait, à partir du désir de persévérer dans son être, dès lors que chez Spinoza chaque chose *s'efforce* de persévérer dans son être autant qu'elle le peut et que cet effort (*conatus*) est son essence actuelle. Tout mode fini est un certain degré de la *puissance* infinie de Dieu. Or, à première vue, la vulnérabilité est une forme d'impuissance plutôt que de puissance et il

1. Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2015, chap. 4, p. 149 [Fr. : *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, trad. fr. Ch. Jacquet, Paris, Fayard, 2016].

paraît difficile de rallier l'*Éthique* de Spinoza à une éthique de la vulnérabilité. Quel sens peut donc avoir la référence à Spinoza dans l'éthique et l'ontologie sociale des corps de Butler et pourquoi relève-t-elle une telle gageure en liant ensemble la vulnérabilité et le *conatus*? C'est à cette difficulté que Butler se confronte dans l'article « Le Désir de vivre : L'*Éthique* de Spinoza sous pression », initialement paru en 2006². Dans la présente étude je voudrais, en revenant sur cet article, reconstituer la lecture que Butler fait des textes de Spinoza sur le *conatus*, le désir de vivre et la question du suicide, et montrer l'usage qu'elle en fait dans la théorie critique, ou sociale, du rassemblement, qu'elle propose dans ses textes les plus récents.

Spinoza avec Levinas ?

Le résultat principal de la lecture butlérienne de Spinoza dans « Le Désir de vivre : L'*Éthique* de Spinoza sous pression » est de conduire à une alliance improbable entre Levinas et Spinoza – improbable, dès lors que Levinas a si vivement critiqué le *conatus* de Spinoza –, et de le faire en outre dans le cadre d'un usage éthique et politique de la psychanalyse. Levinas a comme on le sait soutenu que le *conatus* s'oppose à la vulnérabilité du visage³. Il voit dans le *conatus* de Spinoza un droit naturel à l'existence qui définirait l'individu par l'exigence de la survie. Or, le visage, c'est-à-dire la responsabilité pour autrui, signifie que mon devoir de répondre à l'autre suspend mon droit naturel à la survie. Ma relation éthique à l'autre naît de ce que le soi ne peut pas survivre tout seul ni trouver de sens dans son *propre* être au monde. S'exposer à la vulnérabilité du visage, c'est accepter de mettre en question mon droit ontologique à l'existence, car dans l'éthique, le droit d'exister de l'autre a une prédominance sur le mien, prédominance que résume le commandement « Tu ne tueras pas ». Butler questionne ainsi la formule spinoziste *persévérer dans* « son » être et souligne que, chez Spinoza, l'individu est une partie du tout ; c'est en effet une figure de l'individualité collective, qui existe dans un collectif, en butte aux affects des autres et aux

2. Cf. Judith Butler, « Le désir de vivre, l'*Éthique* de Spinoza sous pression », *supra*.

3. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1996, par exemple p. 120.

affects collectifs. La critique lévinassienne passe incontestablement à côté de la conception de l'individu chez Spinoza.

Néanmoins, parce que Butler s'accorde avec la préséance éthique de l'autre, elle cite les formules de Spinoza selon lesquelles le désir de vivre une vie bonne requiert le désir de vivre, de persévérer dans notre être, en y adjoignant cependant une modification d'importance : on ne peut pas désirer sa propre persévérance sans travailler à la persévérance des autres. Spinoza dit en effet que l'effort pour se conserver est le premier et unique fondement de la vertu. Nul ne peut désirer être heureux, bien agir, et bien vivre sans désirer en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte⁴. Or, il ne s'agit pas de promouvoir une démarche égoïste ou un calcul rationnel d'après lesquels travailler à la persévérance des autres assurerait notre « propre » persévérance, mais de ressaisir, avec Spinoza, le sens même de l'éthique, qui implique la préséance de l'autre, l'altérité originaire. Butler lit Spinoza à partir de la psychanalyse et tente de mettre en tension son texte, afin d'amender une lecture individualiste, voire égoïste du *conatus*. Il existe, selon elle, une tension qui serait lisible dans le texte sur le suicide⁵, où Spinoza soutient que le *conatus* est l'essence des choses singulières, et où il ne fait d'hypothèse, qui sera celle de Freud, de la pulsion de mort.

Butler avance qu'il y a sans doute, chez Spinoza lui-même un équivalent de la pulsion de mort, qui apparaît de façon implicite dans le texte sur le suicide, et qu'il n'a pas pu envisager à l'époque qui était la sienne. Elle cherche à établir ce point et affirme aussi que l'éthique, parce qu'elle suppose la préséance de l'autre, implique une limitation du désir de vivre. Il s'agit pour elle de mener une réflexion éthique sur le suicide et de poser la question du suicide au cœur de la vie morale. C'est dans cette perspective, qu'elle lit le terme de « désir » (*cupere*) à partir de la psychanalyse. Elle met en avant l'idée que l'éthique doit certes toujours organiser des pulsions de vie, conformément à l'idée de Spinoza, selon laquelle nul ne peut désirer être heureux, bien agir et bien vivre sans désirer en même temps être, agir et vivre,

4. Baruch Spinoza, *Éthique (Éth.)*, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988, IV, 21.

5. *Éth.*, IV, 20, scolie.

c'est-à-dire exister en acte. Et cependant il faut ajouter aussi, suivant sur ce point la psychanalyse, que l'éthique est surmoïque, qu'elle est liée à la culpabilité et peut parfois devenir une véritable de culture des pulsions de mort. Butler soutient donc que, contrairement à ce prétend Spinoza, le désir de vivre une vie bonne pourrait bien compromettre parfois le désir de vivre et la moralité requérir l'activation de la tendance au suicide.

La compréhension du *conatus* spinoziste est l'objet d'un travail de lecture, ou d'interprétation, visant à le mettre au service d'une éthique de la non-violence, fondée sur le commandement « Tu ne tueras point ». On objectera peut-être que, avec Levinas, Freud et Spinoza, on a affaire à différentes éthiques et que le sens même de ce que signifie l'éthique, pour ces auteurs, est opposé et que, en toute rigueur, ils sont irréconciliables. En effet, pour Spinoza l'éthique est plutôt une philosophie naturelle ; ce n'est ni une morale du devoir de type kantien, ni une éthique de la responsabilité pour autrui de type lévinassien. L'éthique spinoziste est une éthique de la puissance affirmative de chaque chose, et comme le soutiennent les critiques d'origine psychanalytique, l'affirmation du *conatus* spinoziste s'oppose à la pulsion de mort freudienne. Il est difficile de vouloir acclimater la pensée non dialectique de l'affirmation de l'être comme puissance positive chez Spinoza à la théorie freudienne de la dualité des pulsions de vie et de mort.

Cependant, en soutenant que la vulnérabilité est chez Spinoza vulnérabilité des *corps*, Butler sort, d'une manière virtuose de ce noeud de difficultés – de manière acrobatique diraient peut-être ses détracteurs –, en tous cas d'une façon qui est intéressante dans ses procédés comme dans ses résultats. Au total, elle relit Spinoza en accordant une valeur à la pulsion de mort. Elle rend la vulnérabilité et le *conatus* spinoziste compatibles, en mettant en relief, chez Spinoza, une critique ontologique et sociale de l'individualisme et l'affirmation éthique de l'interdépendance des vies humaines. Et c'est ce qui lui permet de retrouver la perspective de la responsabilité pour l'Autre de type lévinassien. Qu'il lui faille se frayer un chemin parmi ces textes difficiles, ces complications notionnelles et ces paradoxes signifie tout le prix qu'elle accorde au *conatus* et à la question de ce que peut un corps.

L'éthique et la pulsion de mort

Butler propose une lecture de Spinoza qui dégage une éthique sociale de la conception du *conatus*. Elle considère que, dans la définition spinoziste de l'individualité, la nature du soi – de la chose ou de l'individu, dans le lexique de Spinoza –, tout comme l'expression « son être » dans « persévérer dans son être » doivent être clarifiés. Qu'est-ce que « son être », en quoi consiste cet être que l'individu préserve et dans lequel il persévère ? Cette clarification permet d'échapper à la critique de Levinas, qui voit dans le *conatus* une lutte égoïste pour la survie individuelle, éradiquant toute forme de relation éthique. En effet Spinoza écrit, au contraire, que « nous pâtissons en tant que nous sommes une partie de la Nature, qui ne peut se concevoir par soi sans les autres⁶ ». Il arrive que persévérer dans son être implique nécessairement de la part des individus humains qu'ils travaillent à la préservation et à la persévérance des autres hommes. Vouloir sa propre persévérance de façon égoïste, au détriment de celle des autres, conduit l'individu à se montrer inutile et difficile à vivre, à s'isoler du tissage social des relations humaines et ainsi, ne parvenant pas à augmenter la puissance de son être, à se retrouver dans une grande impuissance. On ne peut persévérer dans son être que dans l'échange social, où « son être » ne commence ni ne finit aux limites du moi. La critique de l'individualisme est un aspect important de l'éthique sociale de Butler. Et il est vrai que l'éthique spinoziste est une philosophie naturelle de toute chose, c'est-à-dire de l'individu en général, et des individus humains en particulier, et qu'elle est en outre une ontologie politique ou une éthique sociale⁷.

La définition spinoziste de l'individu comme individu complexe, dans la Petite physique de la Deuxième partie de l'*Éthique*, permet de le penser comme spontanément ouvert sur le milieu d'échanges naturels

6. *Éth.*, IV, 2.

7. Voir Étienne Balibar, « Spinoza : from Individuality to Transindividuality », Delft, Eburon, 1997 ; « Individualité et transindividualité chez Spinoza », dans *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textes réunis par Pierre-François Moreau, Lyon, ENS Éditions, 2002. L'idée que l'individualité est, chez Spinoza, complexe est un motif classique de la lecture marxiste de Spinoza qui s'autorise de la Définition de l'individu dans la Petite physique.

(et sociaux), sans lequel il ne peut pas persévérer. Ainsi « quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appuient les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps ou Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union entre corps⁸ » Dans la Définition du corps ou de l'individu en général, Spinoza met en avant l'union des corps plus simples. Un corps est toujours complexe, il est composé d'une multiplicité de corps et le corps humain est un corps très complexe. Dans cette perspective, l'individu ne peut pas être atomique, simple, clos sur soi ; sa complexité l'ouvre à des échanges avec son milieu. Butler lit cela comme une critique de l'individualisme.

Or, comme on l'a dit, pour Spinoza, le désir de vivre est au cœur de l'éthique. Agir par vertu n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre et conserver son être sous la conduite de la raison⁹. L'effort pour se conserver soi-même est le premier et l'unique fondement de la vertu. C'est pourquoi la vertu consiste à rechercher ce qui est utile. En inscrivant le bien vivre au cœur de la naturalité du vivre, Spinoza indique donc que la vie vertueuse travaille avec le désir de vivre plutôt que contre lui. Les deux désirs – désir de bien vivre et désir de vivre – émergent simultanément en se nourrissant de la même ressource vitale : la puissance qui est affirmation de l'existence en acte, comme désir de vivre ou d'agir, à l'instar de l'*Eros* dans une lecture psychanalytique. Et ainsi, selon Butler, l'*Éthique* de Spinoza est sous pression, parce que la critique de l'individualisme et la reconnaissance en quelque sorte de la vulnérabilité comme exposition aux autres, appellent une déconstruction du sujet souverain au cœur de l'éthique sociale, et impliquent donc que le désir de bien vivre contribue, de façon éthique, à défaire ce sujet. Il n'est, autrement dit, pas possible de penser l'éthique à partir du

8. *Éth.*, II, Petite physique, définition.

9. *Éth.*, IV, 24, démonstration.

simple désir égoïste de vivre. Spinoza, du fait de sa définition de l'individu, ne peut pas se tenir à une version égoïste du *conatus*. Elle est sous pression aussi parce qu'il faut supplémenter le désir de persévérer avec *Thanatos*, suivant en cela Freud, et souligner que l'éthique, parce qu'elle n'est autre que l'intériorisation de l'interdit, sous la figure du Sur-moi, menace toujours, comme Freud le montre dans l'*Au-delà du principe de plaisir*, de devenir une culture de la pulsion de mort¹⁰.

Si je devais reconstruire cette dernière thèse à partir de l'histoire de la philosophie, je dirais que chez Kant déjà, la morale du devoir implique que le respect de la loi morale et le respect d'autrui en tant que personne, législateur du monde moral, oblige à limiter les prétentions égoïstes de la sensibilité. Le sentiment du respect, sentiment spontanément produit par la raison, comme l'affirment les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, affecte le sujet moral. Dans le respect, le sujet moral est obligé de limiter l'inclination égoïste à se préférer à l'autre pour lui faire de la place, quand bien même cela ne lui serait pas agréable ; c'est là le sens de l'impératif catégorique. Or, la psychanalyse réinscrit théoriquement la moralité dans une perspective psycho-historique et elle procède en quelque sorte à une généalogie de la morale. L'éthique est une socialisation des pulsions, elle repose sur l'intériorisation de l'interdit dans la formation du Sur-moi. Autrement dit, à l'origine de nos sentiments moraux, il y a, comme le dit Lacan, Kant avec Sade. Et si l'éthique suppose la priorité de l'autre sur le moi, comment éviter de retourner l'agressivité contre le moi, ne serait-ce que sous la forme du sentiment de culpabilité qui accompagne, selon la psychanalyse, la moralité ? Selon Butler, il n'y a pas d'éthique sans vigilance agressive de la tendance agressive qui, en chacun de nous, peut surgir sous forme de violence contre soi et contre autrui. L'éthique se tient sous la pression de *Thanatos*.

Elle illustre ce point, en envisageant la mort de Primo Levi, considérée généralement comme un suicide et dont elle revendique l'équivocité de sens. « Nous ne pouvons pas répondre à la question de savoir

10. Voir Judith Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, trad. fr. J. Rosanvallon et J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2004, p. 173.

s'il est tombé dans l'escalier par accident, s'il s'y est jeté lui-même, ou s'il y a été poussé, puisque la scène de l'agence (*agency*) s'est, sans aucun doute, morcelée en toutes ces actions simultanées et co-constituantes. On peut affirmer avec certitude qu'il est tombé par accident, si nous voulons dire par là que cette chute n'était pas le résultat de sa puissance d'agir (*agency*) ; il y a été poussé, c'est certain, mû par désir de punition qui a continué de travailler en lui ; il s'est jeté lui-même, c'est certain, car sa moralité l'a conduit à devenir lui-même son propre bourreau, le poussant à croire qu'il n'avait pas été ni ne pouvait être suffisamment puni¹¹. » La mort de Primo Levi pose la question de savoir comment la survie après les camps peut rester une sur-vie, au sens que Derrida donne à ce terme, autrement dit une vie au-delà de la mort, qui conserve la mémoire de ceux à qui l'on survit, en leur restant fidèle dans et par l'écriture. Primo Levi nous a offert une compréhension de la vie dans les camps de la mort et son écriture a été sur-vie jusqu'aux limites du sens, par exemple lorsqu'il rend compte de la vie déshumanisée de ceux qu'on appelle dans les camps les « Musulmans ». Si cette mort est un suicide, c'est un suicide vertueux ; il se tient dans la question éthique de la préséance de l'autre. Il est peut-être excessivement vertueux au sens où Levi n'a pas pu soutenir jusqu'au bout le désir de vivre impliqué par une éthique sous pression. C'est pourquoi Butler ne tranche pas clairement la question de savoir si cette mort est ou non un suicide, ni de quel type de suicide il peut, à vrai dire, s'agir, car il est certain que la mort de Primo Levi a un caractère éthique et politique liée à la culpabilité du survivant ; il est allé au bout de ce qu'il pouvait pour témoigner de la vie dans les camps. Il y a, chez lui, une puissance d'agir et un mode de l'autodestruction qui a un caractère éthique.

Le suicide. Spinoza avec Freud ?

Comment relire Spinoza et montrer que de *Thanatos*, il n'est pas sans en savoir quelque chose, et cela même s'il fait du *conatus* l'essence de l'individu ? Il faut en passer par la relecture du célèbre texte de Spinoza sur le suicide, qui se trouve dans le scolie de la proposition 20 de la

11. « Le Désir de vivre, l'*Éthique* de Spinoza sous pression », p. 71 du présent ouvrage.

partie IV de l'*Éthique*. Je voudrais relire ce texte et présenter l'interprétation de Butler, en indiquant où elle force le texte à dire ce qu'il ne dit pas, et en montrant aussi sa justesse ou sa profondeur. La dimension sociale et politique du suicide est reconnue par Spinoza, car selon lui l'homme ne peut pas se suicider « par la nécessité de sa nature ». Les désirs suicidaires sont provoqués par des causes extérieures, par des circonstances violentes qui sont contraires, ou encore par la contrainte d'autres hommes qui forcent l'homme au suicide. « Personne, dis-je, par la nécessité de sa nature et sans y être forcé par des causes extérieures, ne répugne à s'alimenter, ou bien ne se suicide¹². » On ne peut donc pas être la cause *adéquate* de son suicide, dès lors que la nature ou l'essence actuelle de chaque chose est l'effort pour persévérer dans son être. Comment le suicide pourrait-il suivre clairement et distinctement de la nature de la chose singulière ? La nature de l'homme, c'est-à-dire son effort de persévérer dans l'être, ne peut être qu'une cause inadéquate ou partielle dont l'effet du suicide découle. Cette inadéquation dans la compréhension des causes de l'autodestruction souligne que le suicide est une forme de la passivité. Les désirs suicidaires sont passifs, ils ne peuvent être que subis, parce qu'ils ne suivent pas de notre nature, qui se situe du côté de la persévérance et de la recherche de l'utile.

On ne peut donc être qu'une cause *partielle* de son suicide. En premier lieu quand c'est contre son gré que le coup est porté contre soi. « L'on se tue parce qu'un autre l'y force, en lui tordant la main qui par hasard avait saisi un glaive, et en le forçant à tourner ce glaive contre son cœur. » Le suicide n'est pas un acte de l'individu qui s'explique positivement par lui-même, mais par une cause extérieure : un autre homme nous y pousse par exemple par la force physique ou bien en communiquant un complexe d'images ou d'idées inadéquates qui nous y entraîne. La première figure du suicide est celle du suicide qu'on peut dire contre son gré. Il inscrit une différence nette entre soi (*se ipsum*) et l'autre homme qui contraint l'autre au suicide (*coactus ab alio*). Un autre homme, c'est par exemple un tyran. Néanmoins ce suicide a une cause extérieure qui est plus intérieure qu'il n'y paraît, ainsi c'est le mandat

12. *Éth.*, IV, 20, scolie.

d'un tyran qui force Sénèque à s'ouvrir les veines, mais il ne le fait que parce « qu'il désire éviter par un moindre mal un plus grand ». Bien que Sénèque soit vaincu par les causes extérieures, c'est ce désir rationnel qui est la cause partielle de son suicide.

Et on peut aussi se suicider « parce que des causes extérieures cachées disposent l'imagination de telle sorte, ou affectent le Corps de telle sorte que celui-ci revêt une autre nature, contraire à la première et dont il ne peut y avoir l'idée dans l'Esprit ». Dans ce cas, les causes extérieures sont intériorisées, puisqu'elles agissent à l'intérieur de soi, en disposant l'imagination, de telle sorte que, à la première nature de l'homme qui est la conservation de soi, se substitue une nature contraire à la préservation de soi. On peut le comprendre, si l'on prend l'exemple de l'anorexie et que l'on observe que certains individus peuvent être conduits à ne plus désirer et à ne plus pratiquement pouvoir se nourrir ni conserver la nourriture ingérée à cause d'une certaine association des images des aliments et de l'image de leur corps. Ces associations d'images produisent une image du corps qui occupe ou obsède l'esprit et qui constitue le corps comme une autre nature qui devient contraire à sa conservation. On a affaire à un système d'images corporelles ou affectives, qui se constitue au détriment de la nature ordinairement persévérante du corps.

Spinoza souligne que *l'idée qui exclut l'existence du corps ne peut pas se trouver dans l'esprit*. Et en effet, l'esprit est l'idée du corps ; il est l'effort qui consiste à affirmer l'existence de notre corps et il ne peut donc pas y avoir en lui une idée qui exclue l'existence du corps¹³. Mais si l'esprit ne forme pas une telle idée, l'imagination pour sa part la vit. Car l'imagination est moins une faculté de l'esprit qu'un registre de la vie ou de l'auto-organisation vitale du corps. Le premier genre de connaissance est une vie, c'est l'opacité immédiate de la vie affective dans ses associations d'images corporelles et affectives. L'imagination développe dans la durée une histoire du soi pris dans les conflits affectifs, qui marquent l'existence et qui accompagnent la production de l'esprit singulier (*ingenium*), dont la disposition affective constitue une façon singulière

13. *Éth.*, III, 10.

de se rapporter aux choses et aux autres. Il faut de plus souligner que l'imaginaire est individuel autant que social. L'esprit dans le registre affectif est occupé par des images vives et insistantes, produites à son insu par des causes qu'il ne comprend pas ou qu'il comprend mal. Les images sont associées selon l'ordre commun de la nature et elles ne s'enchaînent pas, pas encore du moins, selon un ordre qui convient à l'entendement. « C'est ainsi que chacun, d'une pensée, tombera dans une autre, suivant l'ordre que l'habitude a pour chacun, mis dans le corps entre les images des choses¹⁴. » Il est intéressant de souligner que Spinoza utilise ici le terme de *cogitatio* et non celui d'*idea*. Car, précisément, la *cogitatio* ne fonctionne pas sur un mode cartésien de l'idée claire et distincte. Il s'agit en réalité d'idées inadéquates déployées imaginativement pour soutenir l'effort de persévérance du corps, et il arrive, du point de vue de l'individu concerné, en raison d'une histoire qui a ses contingences, qu'elles agissent en lui contre lui.

Selon Butler, il y a une tension manifeste dans le traitement spinoziste du suicide. Et pour elle, quand Spinoza dit que *l'idée qui exclut l'existence du corps ne peut pas se trouver dans l'esprit*, il faudrait comprendre qu'en réalité la pulsion de mort agit de façon inconsciente. Le soi qui peut s'en prendre à sa vie a paradoxalement acquis une forme extérieure. Une cause extérieure s'est frayée une voie pour s'immiscer dans la structure psychique du soi. Et elle interprète cette cause extérieure qui s'installe en maître dans le psychisme comme une opération inconsciente, que le moi n'est pas en mesure de comprendre. Le soi a contracté une extériorité de telle sorte qu'il n'en peut pas avoir de représentation. Le « Je » devient quelque chose d'autre que soi ; extérieur, caché, une cause inconsciente pour laquelle aucune idée n'est suffisante. *Unheimlichkeit*. Inquiétante étrangeté : le moi n'est pas le maître chez lui.

Dans sa lecture de ce scolie de Spinoza, Butler identifie à tort l'idée et la représentation, or l'idée n'est pas, chez Spinoza, une peinture muette sur un tableau¹⁵, c'est un concept de l'esprit qu'il forme parce

14. *Éth.*, II, 18, scolie.

15. *Éth.*, II, 49, scolie

qu'il est une chose pensante¹⁶. Autrement dit, l'idée ne se contente pas de représenter son objet, elle est plutôt une affirmation; c'est la force de l'idée qui s'affirme en affirmant son objet. Ainsi quand Spinoza dit qu'il n'y a pas d'idée de cette nature contraire du corps, il faut être attentif à la distinction entre *cogitationes* et les *ideæ*. Car ces *cogitationes*, ces images ou idées confuses et mutilées, ont une puissance qui l'emporte sur d'autres pensées, pour des raisons d'ordre historique ou biographique, et du fait de l'habitude. Mais ce que dit Spinoza c'est que l'esprit n'a pas actuellement la puissance de produire des *idées* vraies ou adéquates qui réduisent la puissance de ce complexe d'images, ou d'idées fausses.

Et s'il n'y a pas dans l'esprit d'idée vraie d'une nature du corps qui serait contraire à la conservation de ce corps, ce n'est pas parce que la pulsion de mort serait irreprésentable, mais plutôt parce que la nature de quelque chose existant actuellement, et qui serait contraire à son existence, est proprement impossible et qu'il n'en peut donc y avoir aucune idée dans l'esprit. Autrement dit, Spinoza n'explique ni le suicide éthique et politique ni le suicide socialement et psychologiquement contraint à partir de la pulsion de mort. C'est à partir d'une puissance affirmative ou à partir de la raison, ou bien c'est à partir de ces *cogitationes* qui emportent l'esprit vers sa destruction, non en raison de quelque puissance du négatif bien plutôt propre à *Thanatos*, mais parce que l'esprit n'a pas la puissance de produire des idées vraies qui l'emportent sur la puissance des pensées inadéquates. Tout est une question de proportion chez Spinoza : il y a ici, en l'occurrence, dans l'esprit plus d'idées inadéquates que d'idées adéquates. Plus précisément, *trop* d'idées inadéquates par rapport aux idées adéquates. L'éthique ne signifie pas, chez Spinoza, la lutte agressive contre son agressivité, mais une affirmation positive de la puissance d'être, prise entre l'union et le risque de la désunion. Et, il est improbable qu'on puisse parvenir accommoder le *conatus* et la pulsion de mort, *a fortiori* si Freud considère que la pulsion de mort est peut-être la pulsion par excellence.

16. *Éth.*, II, 3, démonstration.

Mais alors, posons la question naïvement, qui a raison ? Spinoza, Freud ou Butler lisant ensemble Spinoza *et* Freud ? Sur les textes de Spinoza, c'est le texte lui-même, lu à partir des méthodes de l'histoire de la philosophie, qui s'affirme dans la compréhension que je me suis efforcée de réintroduire. Ces passages ne peuvent pas se concilier avec la pulsion de mort freudienne. Cependant en analysant ces textes, Butler met justement en valeur le fait que Spinoza explique le suicide en faisant appel à l'intériorisation d'un réseau d'images parasitant l'organisation de l'esprit, qui d'ordinaire travaille à l'affirmation de l'existence du corps et qui à présent subit ce complexe imaginaire, lequel ne se contente pas d'amoindrir la puissance du corps, mais poursuit son travail jusqu'à l'autodestruction. En ce sens le corps fonctionne bien comme une anticipation de la libido freudienne, mais pas encore de manière assez freudienne, qui permette de dire qu'on a affaire à une sorte d'équivalent de la pulsion de mort. Le moi est selon Freud un moi corporel ; il est la projection mentale de la surface du corps¹⁷. Avec Butler, cette idée profonde de Freud accompagne et prolonge les intuitions du spinozisme. Et c'est de cette manière qu'elle peut proposer une critique sociale d'inspiration spinoziste. Pour ce qui concerne sa lecture de Spinoza, elle assume le fait de le relire à partir de la psychanalyse, elle fait un certain usage de l'anachronisme en philosophie, parce Spinoza ne pouvait tout simplement pas avoir connaissance de l'invention de la psychanalyse qui a lieu ultérieurement dans l'histoire des idées. Elle traverse le texte, en en faisant un usage contemporain, un usage qui a pour but de poser des problèmes d'aujourd'hui. C'est de cette manière que je justifie sa méthode de lecture des textes. Ainsi, quand Butler associe des pensées d'époques et de teneurs aussi différentes que celles de Spinoza, de Levinas ou de Freud, elle les porte en réalité à leur limite, à leur point de tension, où elles apparaissent l'une par rapport à l'autre et font l'objet d'une reconfiguration les unes par rapport aux autres, en mettant alors en relief ce qu'elles donnent à penser aujourd'hui : une éthique de la non-violence et de la vulnérabilité, qui est une critique

17. Sigmund Freud, « Le Moi et le Ça » in *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981, p. 264.

de la précarité, ou plutôt de l'opération de précarisation qui repose toujours sur des politiques – le choix qu'une société fait de ses excédentaires, dirait Sartre – qu'il s'agit de contrer dans la perspective de la démocratie radicale. C'est aussi une critique des égoïsmes nationaux et de la violence des nationalismes.

Mais ce qui explique en outre que le scolie sur le suicide puisse être ainsi relu comme une préfiguration du travail de la pulsion de mort au cœur de la vie individuelle, c'est qu'elle entérine l'affirmation du commentaire de Spinoza soutenue par Alexandre Matheron, et par Antonio Negri – le spinoziste qu'elle cite – selon qui, pour le dire de façon schématique, on peut considérer que la conception spinoziste de l'individu n'est précisément pas celle qui préside aux philosophies du contrat ni à la pensée du libéralisme politique, où les individus atomiques sont conçus dans un état de nature hypothétique, distingué de l'état civil¹⁸, caractérisé par l'indépendance naturelle et le droit sur toutes choses, et sont institués citoyens, relevant d'une unité individuelle supérieure, le peuple, dans ledit état civil¹⁹. La critique spinoziste de l'individualisme a pour conséquence, selon Butler, que sa conception de l'individu est relationnelle et ouverte sur l'autre et que sa conception de l'État celle d'une individualité instable, prise entre union et désunion ; ce que la notion de multitude, selon Negri, met en œuvre. Avec Spinoza selon Butler, la distinction entre soi et l'Autre est dynamique et constitutive de l'individualité. Cette distinction est une relationnalité sociale à laquelle aucun individu ne saurait échapper. Elle est tissée par des attachements passionnels ambivalents, dans

18. Cf. *Lettre 50 à Jarig Jelles*, 2 juin 1674 : « Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature. »

19. Pour une présentation dans le commentaire français de Spinoza de l'usage que ce dernier fait du lexique du contrat dans le *Traité théologico-politique* et de l'abandon de celui-ci dans le *Traité politique*, voir « Le Problème de l'évolution de Spinoza. Du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* », in Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011. Sur Hobbes, voir la Première partie de cet ouvrage. Voir les analyses de Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'Expérience de l'éternité*, Paris, Puf, 1994, p. 427-465.

lesquels les hommes sont en butte aux affects passifs, les leurs comme ceux des autres. Et la conservation de soi est prise dans des stratégies conflictuelles de résistance et d'affirmation de soi. Ainsi, être un corps, c'est être exposé au façonnement par les normes. Le corps sujet est exposé à des forces articulées socialement et politiquement ainsi qu'à des exigences de sociabilités – par exemple le langage, le travail et le désir – qui rendent possibles la persistance et l'épanouissement du corps. Selon Butler, dire que la vie est précaire, c'est la considérer sous la condition de l'interdépendance des corps et c'est dire que la possibilité du maintien de la vie dépend fondamentalement de conditions sociales et politiques, et non d'une pulsion individuelle d'autoconservation qui serait en quelque sorte auto-suffisante pour persévérer dans l'être. La précarité (*precariousness*) est une condition partagée qui suppose que le corps soit, de façon constitutive, à la fois social et interdépendant. Les termes *vulnerability*, *precariousness* et *precarity* diffèrent selon l'accentuation. Le premier est ontologique, au sens de l'ontologie sociale des corps interdépendants, mais l'accent est mis sur la dimension éthique, dans la perspective inspirée de Levinas, de la vulnérabilité du visage de l'autre. Le deuxième est ontologique *et* social, car la précarité partagée repose sur l'interdépendance corporelle. Le troisième – traduit par le terme de précarisation – met en relief l'exploitation politique qui est faite du caractère ontologique de la précarité. Butler s'efforce ainsi de rendre compte de la puissance d'agir (*agency*) des sujets sociaux, en réinvestissant le *conatus* spinoziste moins comme une pulsion de vie centrée sur soi, que comme vie engagée dans et pour la vie des autres.

L'ontologie spinoziste de l'interdépendance des corps et la responsabilité éthique

Si la précarité est une condition générale, elle est surtout politiquement saturée, dans la mesure où c'est l'État souverain qui décide de préserver la vie de certains en maximisant la précarité d'autres. L'ontologie sociale du corps devient le motif de la critique sociale. Car s'il ne peut y avoir de persistance de la vie, sans que soient remplies au moins certaines des conditions sociales qui font qu'une vie est vivable, la précarité devient

la base des obligations sociales positives, celles ayant trait par exemple à l'alimentation, au logement, au travail, aux soins médicaux, à l'éducation, à la liberté de mouvement et d'expression, à la protection contre les atteintes et l'oppression. La critique sociale envisage non seulement la réduction de la précarité mais aussi celle de son inégale répartition.

Il faut, avec Butler, poser le problème de la vie et de la mort en termes politiques. Les vies invivables hors des normes de la reconnaissance, celles des *gays*, des lesbiennes et des transgenres dans de nombreux pays, ou celle des migrants aux abords des murs ou des camps, constituent l'expérience de la mort sociale la plus plate et socialement contraintes. C'est le caractère social de la mort et de la vie qui doit fournir les outils pour une critique de la souveraineté de l'État. Ainsi les guerres menées par des États souverains maximisent la précarité de vies qui ne sont plus appréhendées comme vivantes. Le cadrage par lesquels ces vies nous sont représentées ne nous permet pas de les appréhender comme vivantes, pouvant être blessées et devant être protégées de la violence illégitime de l'État. Ces vies sont perdues, mais ne sont pas pleurées, parce qu'une logique biaisée rationalise leur mort : leurs vies sont interprétées comme des menaces contre la vie humaine telle que nous la connaissons et la perte de ces populations est jugée nécessaire pour protéger les « vivants ».

Lorsque Butler envisage, par exemple, les photos des tortures à Abou Ghraïb et à Guantanamo Bay, dans *Ce qui fait une vie*²⁰, lorsqu'elle fait entendre la respiration les poèmes des prisonniers de Guantanamo, dont le souffle cadencé nous communique les affects d'humiliation et de colère et nous fait éprouver l'exploitation qui est faite de la vulnérabilité de leur corps, par ceux qui prétendent apporter la démocratie et la justice, Butler milite pour une démocratie sensible que les images médiatiques de la guerre tendent à saper. Ce genre d'énoncés aux limites du deuil, de l'humiliation, du dénuement et de la colère nous font appréhender la vie de ceux qui ne sont pas reconnus et permet d'interroger le cadre de notre représentation de ce qui fait une vie, ainsi

20. Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, trad. fr. J. Marelli, Paris, Zones, 2010.

que les opérations de pouvoir qui y président et justifient la distribution inégale de la précarité de la vie.

Si Butler adhère, de manière générale, à l'analyse foucaldienne d'une production des sujets par les relations de pouvoir, elle rectifie certains aspects simplistes de la pensée structuraliste de la production du sujet assujéti ou constitué. Et elle le fait avec Derrida autant qu'avec Spinoza. Au lieu de partir des sujets individuels, souverains et autonomes, existant préalablement à toute relation de pouvoir, dont on envisage la genèse idéale dans le cadre des théories du contrat, Butler inscrit son analyse, à l'instar de Foucault, au cœur de la relation de pouvoir, dans ce qu'elle a de factuel et d'effectif, pour montrer comment elle détermine les éléments sur lesquels elle porte. Ainsi, nous sommes des sujets assujettis aux normes sociales, et dans une veine spinoziste, nous sommes des corps sujets dont la vie est socialement et politiquement exposée aux relations de pouvoir.

Le *conatus* nous parle d'une persistance concrète du corps qui permet d'amender une perspective structuraliste grossière sur le rôle des normes dans la production des sujets. Dans ce type de description, le sujet est conçu comme produit par différenciation et les communautés se définissent par des différences culturelles. On a alors affaire aux sujets identitaires de différences culturelles qui oppose les uns aux autres : féministes modernistes ne se voilant pas la face *versus* musulmans culturellement enclins à l'oppression féminine, *gays* et lesbiennes des sociétés modernes avancées *versus* musulmans culturellement homophobes. Une telle version de la production du sujet peut servir à alimenter des préjugés racistes et envenimer le climat des violences identitaires. Mais un certain usage de Derrida permet d'envisager la répétition des normes comme différance et non comme une production structuraliste suivant des matrices identitaires. La performativité des normes réside en effet dans leur itérabilité ; les normes produisent les individus en s'appliquant à eux de façon répétitive : elles sont rabâchées dans les familles, relayées par différentes institutions, reprises sous forme de jugement sur les uns et les autres, par les uns et les autres, elles fournissent de façon humiliante, pour les individus, mais aussi de manière inévitable, les principes même de leur « propre » intelligibilité.

Mais la singularité de la puissance d'agir s'inscrit dans les interstices de la répétition des normes dans leur différenciation : parce qu'il n'y a aucune incarnation parfaite de la norme idéale, en toute incarnation, il est possible de mettre en œuvre la puissance d'agir, de contrer la violence des normes, de déplacer ironiquement son pouvoir. La vie des corps est sujette aux normes, mais parce que leur action dure dans le temps, ce qui apparaît dans l'itérabilité des normes, c'est leur paradoxale fragilité, l'horizon de leur possible contournement. La perspective à partir de laquelle il faut aborder l'éthique, dans l'ontologie sociale, est donc celle des tâches temporelles du corps qui continue à vivre, qui poursuit son effort et qui persiste. Car c'est cette persistance qui peut faire entendre l'appel à la non-violence et y répondre, en résistant de façon résolument critique, par exemple, à toute forme d'embrigadement dans la logique du prétendu choc des civilisations. C'est le prétendu choc des civilisations qui justifie les crispations identitaires et racistes, autant d'ailleurs que les actes terroristes. Bien que l'exercice des normes sur le corps sujet soit une violence, et que nous soyons produits dans la violence, l'expérience partagée de la précarité doit pouvoir nous rendre plus sensibles à la fois à notre propre agressivité et à l'idée que toute vie doit être soutenue pour pouvoir s'épanouir, et que nous n'avons *a priori* aucun droit universel à poursuivre la destruction d'autres vies pour protéger la nôtre. Et c'est d'ailleurs sur la base d'une éthique de la non-violence que Butler critique la politique coloniale israélienne dans les territoires occupés.

Récemment, dans *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Butler a proposé une théorie performative du rassemblement ; elle parle alors de « coalition », là où les gens peuvent s'assembler sans autre point commun néanmoins qu'une forme de précarité partagée. Mais le terme de coalition souligne, à sa façon, ce que Spinoza affirme lui-même²¹, quand il écrit par exemple, que « par choses singulières, j'entends les choses qui sont finies, et ont une existence déterminée. Que si plusieurs Individus concourent à une même action en sorte

21. Voir Judith Butler, « Vulnérabilité, précarité et coalition », in Delphine Gardey, Cynthia Kraus (dir.), *Politique de coalition. Penser et se mobiliser avec Judith Butler*, Zurich, Seismo, 2016.

qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet, je les considère tous, en cela, comme une même chose singulière²² ». Ce qui fait la réalité ontologique du social relève de l'action commune et existe autant que dure le caractère collectif ou commun du *conatus*. Il y a certes une forme instituée, c'est-à-dire pérennisée, du collectif au travers des institutions, que Butler ne thématise néanmoins pas. Seule l'histoire permet d'en rendre compte, chez Spinoza, parce qu'elle permet d'en montrer à la fois la nécessité, c'est-à-dire la réalité, l'intelligibilité, et la contingence, c'est-à-dire aussi l'horizon possible d'un dépérissement ou d'une destruction des collectifs, liés à l'existence de factions ou au danger de guerre civile, qui en menacent ou en détruisent l'unité.

Peut-être est-il possible d'employer le terme de subjectivation pour caractériser cette coalition, en référence au processus de subjectivation politique selon Rancière. Qu'est-ce qu'un processus de subjectivation ? « C'est la formation d'un *un* qui n'est pas un *soi* mais la relation d'un *soi* à un autre²³. » Sans vouloir entrer dans une réflexion sur Rancière *avec* Spinoza, ou *avec* Butler, on peut donner le nom de subjectivation à un processus ou à une action qui engage plusieurs individus²⁴. La vulnérabilité sociale est impliquée dans l'individuation d'un corps politique, d'un Nous, ou dans ce que Butler appelle le peuple ou la souveraineté du peuple, qu'elle n'envisage pas à partir de la représentation instituée mais à partir des rassemblements. Il est peut-être possible de parler à propos d'un mouvement social, ou d'une lutte, de subjectivation sociale, dès lors que l'action produit un corps social, qu'il soit éphémère ou plus durable. Butler n'utilise pas ce terme et elle se méfie de toute forme d'unité du corps social ; elle refuse la conception organiciste de l'État et elle considère en outre que la constitution d'un groupe à partir d'une identité, ou d'une unité, se fait sur le mode de l'exclusion de ce qui n'est pas cette unité, cette identité, ce Nous. Au contraire, ce que problématise le rassemblement, c'est la question : « *qui* compte pour *le* peuple ? »

22. *Éth.*, II, définition 7.

23. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Folio essais, 2004, p. 118, voir « Politique, identification, déssubjectivation ».

24. *Éth.*, II, Définition 7.

Chez Spinoza, on pourrait peut-être parler de *conatus* de l'État, bien qu'il n'utilise pas ce terme dans sa politique. Il utilise plutôt celui de puissance (*potentia*) ou de souveraineté (*imperium*)²⁵. L'État n'est pas un mode, chez Spinoza, il ne meurt pas tout à fait comme les individus et il n'est pas non plus aussi intégré qu'eux. La question est aussi de savoir s'il y a un désir de persévérer qui soit, à proprement parler, collectif. Le lien social, sa vie et sa continuelle régénérescence, doivent être soutenus, si nous voulons que l'État ait une certaine stabilité et une durée. La constitution et les institutions maintiennent vivant le corps politique, mais l'unité de l'âme – le lien social vivant – est ce qui affirme la puissance de ce corps, sa stabilité, sa durée, sa paix. On peut douter que les individus désirent réellement la persistance du corps collectif auquel ils appartiennent, comme ils peuvent désirer persévérer dans leur être. Surtout, de nos jours, le capitalisme a produit un accroissement des inégalités qui menace le lien social. Et le néolibéralisme produit les sujets individualistes, entrepreneurs d'eux-mêmes, dont l'existence est privée et dépolitisée. L'individualité du corps politique relève d'une action commune, d'une action *politique*, au sens de Rancière, où, dans l'action, dans la lutte, les mouvements sociaux affirment la part des sans-parts. « La subjectivation politique est la mise en acte de l'égalité – ou le traitement d'un tort – par des gens qui sont ensemble pour autant qu'ils sont entre²⁶. »

Judith Butler fournit un exemple de ce type de subjectivation politique ; elle focalise certes son attention sur des mouvements sociaux qui peuvent être éphémères, mais c'est l'intelligibilité de ces pratiques sociales à partir de la performativité corporelle qui l'intéresse²⁷. Ainsi, durant des manifestations de résidents illégaux, en Californie, l'hymne national fut chanté en espagnol. Chanter l'hymne national en espagnol, en s'y référant comme à « *nuestro himno* », ce serait selon elle, poser la question d'un mode d'appartenance qui ne soit pas nationa-

25. Voir Étienne Balibar, « Spinoza et "l'âme" de l'État », *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*, in *Etbik, Recht und Politik bei Spinoza*, M. Senn et M. Walther (dir.), Zürich, Schulthess, 2001.

26. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., p. 119.

27. Judith Butler et Gayatri Spivak, *L'État global*, Paris, Payot, 2007, p. 57 et sq.

liste. À l'époque, le Président américain a soutenu que l'hymne national ne pouvait être chanté qu'en anglais. Les immigrants illégaux montrent que le problème de l'appartenance ne s'identifie pas à celui de l'inclusion dans une idée préexistante de la nation, mais qu'il implique celui de l'égalité, sans laquelle un « nous » ne peut pas être énoncé. L'hymne affirme l'égalité du « nous » – « *somos iguales* » –, en posant la traduction au cœur de la nation, et en soulignant que le problème de l'égalité ne peut pas se résoudre par une plus grande homogénéité de la nation. L'acte de chanter l'hymne national en espagnol est un exemple de la politique performative, mais il peut être décrit aussi comme une action politique ou un processus de subjectivation politique. L'action politique a pour condition la multitude, ou pour parler comme Arendt, la pluralité dans l'action politique de se rassembler est un acte de subjectivation exercé en commun.

Spinoza ne ferait peut-être pas de difficulté pour comprendre cette coalition éphémère comme une union rationnelle, car ce qui unit un tel corps politique c'est l'amitié, la force d'âme, autrement dit la vertu²⁸. Mais l'unité du corps politique, quand elle dépend trop exclusivement des passions, est variable et instable. L'indignation est certes une passion sociale importante. Elle est la haine pour celui qui a fait du mal à un autre²⁹. Elle peut produire des soulèvements de populations. L'indignation peut, en effet, de manière contingente, et non comme une condition *a priori* de la genèse des collectifs, unir le peuple contre une tyrannie. Quand les détenteurs de l'État limitent les droits civils du peuple, ou le mettent en prison, la torture ou le massacre pour le faire taire, alors l'indignation, la haine pour le dictateur, pour sa famille, ses proches, sa tribu, unit le peuple contre lui. Et cependant l'unité d'un corps collectif, quand elle repose seulement sur ces passions, sur la tristesse et sur la haine, est instable et imprévisible. Elle peut produire des conflits entre des parties de ce corps collectif qui sont contraires l'une à l'autre et donner lieu à des violences. C'est parce que l'unité collective repose souvent sur la haine de l'autre que l'indignation est une passion

28. Voir *Éth.*, III, 59, scolie.

29. *Éth.*, III, 22, scolie.

à la racine du lynchage ou de la violence des foules. Le massacre des frères De Witt par la foule a profondément marqué Spinoza.

Il y a aussi une vulnérabilité du corps social qui réside dans la fragilité du tissu social. Ainsi, s'il ne peut pas y avoir de déduction du corps social et politique à partir des individus prétendument rationnels, l'indignation ne peut guère servir d'instrument de rechange pour répondre à la question de la formation du corps politique dans le cadre de la problématique de la genèse *idéale* de l'État³⁰. Pour Spinoza, l'existence de corps politiques est une donnée de fait, leur genèse est historique et matérielle : autrement dit, il y a des collectifs qui ont toujours existé dans l'histoire³¹. Il reste à savoir ce qu'est ou ce qu'a été leur vie, comment l'agir individuel et/ou collectif y a présidé, et en général ce qu'on peut comprendre de l'histoire des peuples et en particulier de leurs institutions. La philosophie politique de Spinoza est une réflexion historique sur les institutions qui favorisent la stabilité de l'État et la liberté du peuple. Le questionnement de Butler est différent, il consiste plutôt à voir en quoi les rassemblements, l'occupation des places ou *Occupy Wall Street* sont au sens fort du terme politiques, et ce que « politique » veut dire dans le cadre de l'intelligibilité de ces pratiques sociales.

Ce que peut un corps

Mettre l'accent, comme elle le fait désormais, moins sur la dimension existentielle de la vulnérabilité et plutôt sur la précarité – la distribution sociale inégale des protections de l'État – est une approche d'autant plus féconde que la manière ontologique dont Butler appréhende la vulnérabilité passe par une référence majeure pour elle : celle de Levinas. Il est capital, parce qu'il illustre selon elle la pensée juive en éthique et aussi malheureusement, dans certains textes du moins, une défense du sionisme ou du nationalisme juif. Dans ses travaux récents, Butler envisage peut-être plus nettement encore la vulnérabilité à

30. Voir Alexandre Matheron, « L'Indignation et le *conatus* dans l'État spinoziste », in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, op. cit., p. 219-230.

31. Voir Pierre-François Moreau, « Les Deux Genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique* », in *Spinoza, État et religion*, Lyon, ENS Éditions, 2005.

partir de la puissance d'agir, plutôt que comme la fragilité constitutive des existences finies³². Je voudrais, pour finir, retracer la façon dont le *conatus* est devenu pour Butler une référence nécessaire, jusque dans ses travaux les plus récents, et, autrement dit, montrer la manière dont il lui est devenu possible de redéfinir le sujet à partir de la vulnérabilité.

C'est en envisageant, dans *Le Pouvoir des mots*³³, la puissance d'agir à partir du performatif, d'un performatif qui allie Austin et Derrida, que l'approche de la vulnérabilité par le *conatus* est devenue possible dans son travail. Elle était cependant rendue *nécessaire* du fait de la critique du sujet – du sujet identitaire, imperméable à l'autre – que Butler déploie, et dont on peut affirmer qu'il s'agit là d'une autre péripétie de la critique du sujet moderne, inaugurée au xx^e siècle. La subjectivité doit selon elle être repensée à partir de la vulnérabilité, car le sujet est celui qui est exposé aux normes, à leur violence itérative. Comme sujet des normes³⁴, il est celui qui peut, en s'efforçant de les incarner, se retrouver paradoxalement en train de les contrer. La puissance d'agir n'est rien d'autre la puissance vitale des corps qui résistent à la violence des normes. Il y a au cœur du sujet une conjonction de la vulnérabilité et de la puissance d'agir.

C'est en effet à partir du genre que s'est élaborée cette conception du sujet qui conjugue la vulnérabilité et la puissance d'agir, en les enracinant toutes les deux dans le corps. C'est pourquoi, pour décrire son parcours intellectuel, qui va de la performativité du genre à une théorie des vies précaires, Butler revient, dans le chapitre 1 de *Rassemblement*, sur la question du genre. Dans son travail sur le genre, elle a on s'en souvient utilisé la théorie austinienne ou derridienne de la performativité du langage pour élaborer sa conception de la performativité du

32. L'approche éthique et politique de la vulnérabilité est partagée par les théories du *care*. Butler n'éprouve, en général, pas la nécessité de se positionner sur le *care* ; elle refuse toute approche de type maternel, ou maternaliste, et essentialiste, et est attentive à la distribution inégale du *care*, qui dans les sociétés néolibérales est souvent confondu avec les services à la personne. Il est sans doute possible de faire un usage éthique et politique de la notion de vulnérabilité qui associe Butler avec certaines théories du *care*.

33. Judith Butler, *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*, trad. fr Ch. Nordmann, Amsterdam, 2017 [3^e édition].

34. Voir Pierre Macherey, *Le Sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014.

genre. Le genre est en effet d'abord discursif. Nous sommes inaugurés par un acte symbolique, par l'exclamation plus ou moins glorieuse « c'est une fille » ou « c'est un garçon », qui se traduit par un geste graphique, celui qui nous déclare, en cochant une case, civilement de sexe masculin ou féminin. Mais le genre est aussi un acte corporel ; nous nous incarnons en effet plus ou moins dans le genre qui est le nôtre. Les transgenres indiquent cependant que l'universalité de la norme de genre reste problématique pour certain-e-s.

Nul doute qu'à la base du genre, il y ait des éléments biologiques, qui peuvent d'ailleurs être utilisés pour soutenir la normativité sociale du genre : XX, « c'est une fille », XY, « c'est un garçon », au cas où l'organisme ne serait pas assez parlant et où il y aurait besoin de procéder à une vérification, ou qu'il faille procéder à telle ou telle réassignation du genre. On a affirmé à tort que, chez Butler, le genre n'a pas de base naturelle et qu'il est purement discursif, en confondant ainsi performativité du genre et performance comme si, volontairement, chacun pouvait trouver dans son armoire de quoi se déguiser en fille ou en garçon, comme si le genre pouvait se réduire à la parodie. Si l'on évite ce type de schématisation, on peut plaider pour un naturalisme subtil, ou un usage pluriel de la biologie³⁵, qui s'accorde avec la théorie butlérienne du genre, car au final un naturalisme de ce genre ne contredit ou ne diminue en rien la force ou la pertinence de la théorie performative du genre. Car à la base du sujet, une imposition psycho-sociale, il y a une lente inculcation du genre, plus ou moins joyeuse, selon l'histoire de chacun. Histoire qui est celle de la vulnérabilité du sujet genré. Cependant si les normes informent les modes vécus d'incarnation que nous acquérons avec le temps, ces derniers peuvent aussi être des manières parfois heureuses de contester ces normes. De toute façon, il

35. Bien que son propos vise à critiquer la conception discursive du genre de type butlérien, c'est le naturalisme défendu par Thierry Hoquet, dans *Des Sexes innombrables. Le Genre à l'épreuve de la biologie*, Paris, Le Seuil, 2016, que je caractériserais de « subtil ». Il plaide en effet pour un usage pluriel de la biologie qui désoriente toute tentative naturaliste de renforcer les stéréotypes de genre, de famille et de filiation. Un tel usage du discours biologique assurément fondé sur des réalités naturelles ne s'oppose donc pas à une théorie discursive du genre fondée sur les corps, *bodies that matter*.

n'y a pas d'incarnation parfaite de l'idéal de genre. Et la puissance d'agir se loge paradoxalement dans l'acte corporel d'incarnation, si bien que nous avons la possibilité de passer à côté de la simple mise en acte du genre. On peut aussi bien dire que le genre est une mise en acte pour laquelle passer à côté est peut-être une caractéristique essentielle.

Le couple de notions que forment *vulnérabilité* et *puissance d'agir* recoupe celui du *sujet assujetti* par les normes et de la *résistance vitale et critique* à la biopolitique chez Foucault. Butler enracine la puissance de résister aux normes dans la vie des corps. Mais, à la différence de Foucault, elle fait positivement usage de la psychanalyse et elle reprend à son compte la formule de Freud selon laquelle « le moi est avant tout un moi corporel³⁶ », et c'est de cette manière que Spinoza devient central dans la redéfinition du sujet comme sujet des normes, par le biais de sa pensée du corps et du pouvoir d'être affecté. Cette importance est manifeste quand on retrace le parcours intellectuel de Butler, qui chemine de la théorie de la performativité du genre à la théorie performative du rassemblement. La pensée du sujet comme corps traversé de part en part par la socialité y est centrale. La vulnérabilité ne se réduit en effet pas à la blessabilité des corps vivants, elle est surtout sa sensibilité, son pouvoir d'être affecté, et autrement dit, de répondre à ce qui arrive et d'en répondre aussi, au sens où l'on est responsable pour autrui. Car ce que peut un corps, selon l'expression de Spinoza relue par Deleuze, c'est être ouvert par sa sensibilité à d'autres corps. Le corps est pouvoir d'être affecté³⁷. C'est pourquoi les corps ne sont jamais des entités closes. La vulnérabilité, c'est-à-dire l'ouverture ontologique des corps – au sens de l'ontologie sociale –, ou encore leur existence sensible, ouverte sur les autres, fait leur force déictique. C'est de

36. Sigmund Freud, « Le Moi et le Ça », *op. cit.*, p. 267. La note de la traduction anglaise de 1927, autorisée par Freud, est précieuse pour nous. « Le moi est finalement dérivé des sensations corporelles, principalement de celles qui ont leur source dans la surface du corps. Il peut être considéré comme une projection mentale de la surface du corps, et de plus, comme nous l'avons vu plus haut, il représente la surface de l'appareil mental. »

37. Voir Pascal Sévérac, « Deleuze : les deux corps du moi » et Kim Sang Ong-Van-Cung, « Le pouvoir d'être affecté : modes spinozistes et singularités chez Deleuze », in Pascal Sévérac et Anne Sauvagnargues, *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*, Lyon, ENS Éditions, 2016.

cette façon que, dans le travail de Butler, le performatif est utilisé pour penser le rassemblement. Et c'est aussi de cette manière que la référence à Spinoza – à ce que peut un corps – est solidement installée dans son travail.

En effet, quand des corps descendent dans la rue et se rassemblent, on peut dire qu'ils agissent, certes d'une façon éphémère, et néanmoins bien de concert. Des groupes se rassemblent – ils occupent un espace public, une place, la rue – et, dans ce type de rassemblement pacifique, ils montrent simplement qu'ils sont là : parfois ils chantent et parfois ils ne disent rien et ce faisant ils « disent » qu'ils ont le droit d'apparaître en public. Ils exercent de cette manière ce droit d'avoir des droits, dont a parlé Arendt, et d'abord simplement celui d'apparaître en public. Les mouvements récents d'occupation des places ou *Occupy Wall Street* sont des exemples de ce type d'exercice performatif, et critique, de rejet de la précarité. Ces corps qui, par exemple, n'ont plus de travail, n'ont pas de logement ou pas de papiers « disent » qu'ils persistent, qu'ils sont encore là, qu'il n'y a jamais de vie sans soutien, et ils revendiquent, par leur simple présence, une vie plus vivable. Butler peut parler d'alliance sur la simple base de la précarité comme condition sociale partagée, et plaider pour une alliance plus large entre des groupes qui peut-être n'ont pas grand-chose en commun du point de vue de leurs revendications. Car l'essentiel pour elle est que les expériences sociales les plus vulnérables en termes de privations économiques et sociales – celles des populations déplacées, des migrants ou des exclus de la mondialisation – ne montrent pas seulement notre précarité individuelle, mais signalent les échecs et les inégalités qui sont le fait des institutions politiques et socio-économiques. La précarité est moins une condition universellement ou anthropologiquement partagée, même si elle l'est aussi, qu'elle n'est *socialement provoquée*.

L'approche butlérienne de la vulnérabilité est éthique ; elle s'est élaborée dès le *Trouble dans le genre*, puisqu'il s'y agissait de penser la violence des normes qui s'exerce sur les *gays*, les lesbiennes et les transgenres, et la précarité des vies à une époque où le SIDA faisait encore plus de ravages qu'il n'en fait de nos jours, et son interrogation s'est renouvelée dans *Ce qui fait une vie*, avec une méditation sur la guerre,

sur l'exposition inégale des populations à la précarité et l'inégalité du deuil. Certains sont en effet *sans-deuil*, on ne les pleure pas, ils ne sont pas pleurables parce qu'on ne les reconnaît pas, ou plutôt parce qu'ils ne sont pas même reconnaissables³⁸ comme des vies qu'on peut perdre. C'est un point que Butler indique encore dans l'introduction de *Rassemblement* : l'objet de la politique n'est pas d'étendre la reconnaissance, mais de comprendre que c'est seulement en changeant la relation entre ce qui est « reconnaissable » et ce qui est « non-reconnaissable » que l'égalité peut être à la fois comprise et recherchée, et que l'universel « peuple » peut faire l'objet d'une définition plus élaborée.

En effet, le versant politique de cette éthique de la vulnérabilité consiste en la contrepartie de la critique des normes qui accompagne la thèse selon laquelle la précarité est socialement et politiquement provoquée. Il ne s'agit donc pas pour elle de développer une philosophie sociale et politique, au sens où il s'agirait de réfléchir et de travailler sur les institutions pour les rendre plus égalitaires, ni non plus au sens où il s'agirait de construire le Nous de la convergence des luttes. Butler s'adresse au politique de façon critique, par l'indirect de la pensée, en travaillant sur des textes difficiles³⁹, et non pour aider les « décideurs » de tous bords dans l'exercice de leurs fonctions. Son travail en philosophie politique est lié à la critique et à la reconstruction de l'universel. Dans *Humain, inhumain*, elle commente le fait qu'elle s'accorde avec la perspective hégémonique que Laclau et Mouffe élaborent sur un point précis. « Le processus de l'universel, en tant qu'il est mis en crise par ce qui est en dehors de lui-même, est un processus ouvert, indéterminé. L'universel en ce sens n'est pas violent ou totalisant ; c'est un processus

38. Voir Kim-Sang Ong-Van-Cung, « Reconnaissance et vulnérabilité. Honneth et Butler », *Archives de philosophie*, 2010 ; « Critique et subjectivation. Foucault et Butler sur le sujet », *Actuel Marx*, 2011.

39. Voir Judith Butler, *Humain, inhumain. Le Travail critique des normes*, trad. fr. Ch. Vivier et J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, p. 98 : « Je crois que devenir un intellectuel critique implique (en tous cas sans aucun doute depuis Marx) de travailler sur des textes difficiles. Le capitalisme est lui-même un de ces textes. De Marx à Adorno, nous avons appris que le capitalisme est un texte extrêmement difficile à déchiffrer : il n'est pas transparent ; il est énigmatique ; il exige un effort d'interprétation, toute une herméneutique. »

ouvert, et la tâche de la politique est de maintenir cette ouverture, de s'assurer que l'universel reste un site de contestation en crise incessante, d'empêcher sa clôture⁴⁰. »

Butler reprend le questionnement éthique d'Adorno et elle se demande si l'on peut mener une vie bonne dans une vie mauvaise. Si toute conduite éthique est en effet un phénomène social, la précarisation relève pour sa part toujours d'une biopolitique, et on *doit* s'y opposer et dire « non » aux parties de soi qui sont prêtes à accompagner le *statu quo*⁴¹. Butler évoque dans *Rassemblement* l'attitude éthique qui fut celle d'Angela Merkel face à l'arrivée des migrants, et notre réaction d'attement face à ceux qui arrivent et ceux qui meurent par centaines aux abords des côtes de l'Europe, que nous appréhendons de loin, au travers des *media*, par le nombre des noyés et les images choquantes de détresse et d'espérance pathétique en notre accueil. Que serait-ce en effet pour nous que de vivre une vie bonne dans une vie mauvaise ? Question dont on peut dire qu'elle est indissolublement éthique et politique et qu'elle appelle une réflexion sur le désir de vivre qui passe par la lecture des textes de Spinoza.

40. *Ibid.* p. 117. Voir Judith Butler, Ernesto Laclau et Slavoj Žižek, *Après l'Émancipation. Trois voix pour penser la gauche*, trad. fr. Ph. Sabot, Paris, Le Seuil, 2017.

41. Judith Butler, *Qu'est-ce qu'une vie bonne*, trad. fr. M. Rueff, Paris, Payot, 2014. Ce texte prononcé pour la remise du prix Adorno a été repris dans *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, trad. fr. Ch. Jaquet, Paris, Fayard, 2016.

Frédéric Lordon

**La querelle du déterminisme
en sciences sociales :
un point de vue spinoziste**

Si la querelle du déterminisme en sciences sociales n'en finit pas de resurgir, si elle travaille les esprits avec cette insistance, c'est à l'évidence qu'elle touche un nerf. En fait, on sait très bien lequel. L'idée du déterminisme est vouée à être reçue comme un verdict de dépossession – et dépossession de quoi sinon de notre plus bel attribut : la « liberté ». La nécessité, c'est pour les choses, et nous, nous ne sommes pas des choses.

On ne pourrait surestimer l'énormité du massif symbolique, à la fois philosophique, moral et politique, produit d'une histoire multi-séculaire, où la « liberté » a fini par s'établir comme une essence de l'homme, mais avec cette force particulière, qui manque à presque toutes les autres abstractions philosophiques, de donner à chacun l'impression de pouvoir la vivre personnellement, et par là de la ratifier

dans son existence individuelle, par son sentiment même de soi – autre chose tout de même que l'ego transcendantal. Aussi la mise en question du libre-arbitre est-elle vouée à être accueillie d'abord, intellectuels compris (intellectuels surtout, bien plus portés que la moyenne à se trouver « libres »), non comme une difficulté proprement philosophique mais comme une offense personnelle, sentiment qui, se sachant déplacé dans la discussion théorique, trouve alors à se recouvrir par les solutions de sublimation les plus facilement accessibles, celles de la morale et de la politique : l'affirmation du déterminisme y est nécessairement infâme aussi bien comme déni de la responsabilité personnelle que comme fatalisme conservateur. Bref s'en prendre à la liberté de l'homme, c'est s'en prendre à l'homme lui-même, et cela, les penseurs humanistes – il n'en manque pas et pour cause : ne faut-il pas être un monstre pour se déclarer étranger à « l'humanisme » ? – ne le toléreront pas.

Cependant, une contradiction s'est formée dans le régime d'ensemble de la pensée moderne, entre la morale individualiste qui exige le libre-arbitre, et la science qui, elle, rend intelligible par la causalité déterministe. Le désir de ne renoncer à aucun des deux termes pourtant contradictoires ne pouvait donc se résoudre que dans la thèse des deux mondes : au monde des « choses naturelles », l'ordinaire de la causalité phénoménale ; au monde humain le privilège de l'inconditionné. De tous les philosophes, Spinoza est celui qui aura le plus catégoriquement rejeté cet injustifiable bricolage et renvoyé à leurs contradictions ceux qui « conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire¹. » De fait, on attend toujours l'argument qui, hors une pure et simple pétition de principe, pourrait soutenir l'hypothèse dérogatoire de l'« enclave ».

Le naturalisme intégral chez Spinoza n'a donc rien d'un biologisme ou d'un zoologisme étendu, dont on connaît assez les irrémédiables tares intellectuelles. Il n'est que l'affirmation de l'universalité causale : rien n'existe ni ne se produit qui n'ait été déterminé par quelque cause antécédente à exister comme il existe et à se produire comme il s'est

1. Baruch Spinoza, *Éthique (Éth.)*, trad. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988, III, Préface.

produit. La nature ne participe alors plus de cette définition implicitement « environnementale » qui désigne l'ensemble des choses *entourant* « l'homme », et autres que l'homme, mais comprend l'ensemble des choses tout court, y compris donc l'homme, telles qu'elles relèvent *toutes*, à stricte égalité *ontologique*, de l'universel principe d'enchaînement des causes et des effets – affirmation de pleine cohérence où les sciences de l'homme devraient normalement reconnaître, en tant que sciences, les conditions de leur épanouissement. Mauss et Durkheim en tout cas ne s'y étaient pas trompés. Le premier, en compagnie de Fauconnet, écrit ceci : « Toutes les traditions métaphysiques qui font de l'homme un être à part, hors nature, et qui voient ses actes absolument différents des faits naturels, résistent aux progrès de la pensée sociologique [...]. Tout ce que postule la sociologie, c'est simplement que les faits qu'on peut dire sociaux sont dans la nature, c'est-à-dire sont soumis au principe de l'ordre et du déterminisme universel, par suite intelligibles [...]. Il est donc rationnel de supposer que le règne social [...] ne fait pas exception². » Durkheim n'est pas en reste : « Si la société est une réalité spécifique, elle n'est pas cependant un empire dans un empire ; elle fait partie de la nature, elle en est la manifestation la plus haute. Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande³. » « Un empire dans un empire »... Mais où est-il est allé chercher ça ?

La proximité, la sympathie, de Mauss et Durkheim pour la pensée de Spinoza, au moment même où pourtant la sociologie négocie sa séparation d'avec la philosophie, devraient être suffisantes pour désarmer le réflexe disciplinaire qui, la séparation actée depuis maintenant plus d'un siècle, continue d'en faire un interdit d'une rigidité dogmatique, s'opposant à tout retour de quelque argument philosophique dans le discours des sciences sociales. En l'occurrence on n'échappera pas à ce fait que la question du déterminisme est précisément une question-limite, en réalité une question à l'origine philosophique, dont les transpositions en science en général, et en sciences sociales en particulier, ne

2. Paul Fauconnet et Marcel Mauss, « La sociologie : objet et méthode », in Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 6-7.

3. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Puf, 1990, p. 25.

sauraient ignorer les moyens propres de solution ou de discussion. Il est vrai cependant, et cela ni Durkheim ni Mauss n'auraient pu le concéder, que la philosophie de Spinoza, de sa nature même, interdit de confiner la controverse aux « discussions-frontières » et qu'elle livre une théorie générale de l'action et des institutions dont l'argument déterministe est intimement solidaire – si bien qu'on n'invoque pas le second sans *ipso facto* mobiliser la première. Il y a là de quoi gêner considérablement le lecteur sociologue qui, non sans raison, renâclera à ce qui lui apparaîtra comme une sommation à importer en bloc une théorie spinoziste, qui plus est établie dans des formes axiomatiques-géométriques où l'on n'a pas manqué de voir, à très juste titre, un sommet de la métaphysique systématique – soit, depuis Kant, un moment supposément dépassé de la philosophie.

Le verdict kantien cependant n'a rien d'imprescriptible – mais bien sûr, pour faire davantage que simplement l'affirmer, il faut produire la démonstration en actes des possibles combinaisons des concepts spinozistes et des thèses sociologiques (du moins de celles qui s'y prêtent), c'est-à-dire montrer, non pas comment les premiers se substituent aux secondes, mais comment ils viennent s'y insérer pour les enrichir, ou bien, réciproquement, comment celles-là offrent le plein déploiement de leurs possibilités à ceux-ci⁴. Quelque inconfort sociologique qui doive en résulter, le risque vaut d'être pris si l'on veut vider une bonne fois cette querelle du déterminisme en sciences sociales ou, sinon la vider, du moins reconduire chacun en cette matière à ses *décisions*, à ses partis, mais en toute connaissance de cause, c'est-à-dire en ayant fait litière des objections les plus pauvres dont est généralement affligée la position déterministe. Il se trouve que la philosophie spinoziste y aide considérablement, et pas seulement dans le registre métaphysique, mais dans le cadre de ce qu'il est permis d'appeler, au sens le plus général du terme, une anthropologie.

4. C'est tout le sens du programme de recherche développé dans les ouvrages *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006 ; *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010 ; *La Société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Le Seuil, 2013 ; *Imperium. Structures et affects de la politique*, Paris, La Fabrique, 2015.

Radicaliser le déterminisme : la causalité affective

On associe généralement la figure de Bourdieu à la position déterministe en sciences sociales. L'affinité de Bourdieu avec la pensée de Spinoza n'est pas un mystère⁵. Sur cette question du déterminisme, il devrait y avoir là de quoi faciliter les choses. Ou plutôt de quoi illustrer exemplairement ce que peut être l'effet d'une intervention spinoziste en science sociale : au minimum, permettre quelques pas de plus. C'est particulièrement vrai dans le cas présent où l'on va plaider que si la position de Bourdieu sur le déterminisme est attaquée, ou plutôt si elle est attaquant, ça n'est pas parce qu'il est allé trop loin, au contraire : parce qu'il n'y est pas allé assez. Voilà donc le ressort de la solution, si elle semble paradoxale : il faut non pas atténuer mais *radicaliser* le déterminisme sociologique pour le débarrasser des objections qui lui sont ordinairement faites. On comprend déjà que s'il s'agit de radicaliser le déterminisme, Spinoza est bien l'homme de la situation.

Disons donc les choses dans un registre un peu abrupt : la première erreur de Bourdieu sur le déterminisme, c'est d'avoir trop concédé. Car c'est vrai qu'il accorde encore « la liberté ». Bien sûr une liberté des marges, la plupart du temps écrasée de déterminismes sociaux, mais une liberté quand même, offerte à la conquête ou à la reconquête par l'effort combiné du savoir réflexif et de la transformation des institutions. Donc un point d'espoir. C'est encore trop. Maintenir, fut-ce à titre résiduel, « la liberté », sous la proposition politique logique d'en faire croître l'espace, c'est continuer d'offrir à revendiquer. Comment les amis de la liberté théorique ne se précipiteraient-ils pas dans la brèche ? Si l'existence de « la liberté » est accordée en principe, on n'en finira plus de négocier : la part du déterminisme d'abord, son existence même ensuite. Plus sérieusement (mais c'était à demi-sérieux quand

5. Voir, entre autres, à ce sujet : Pascal Sévérac, « Le Spinoza de Bourdieu », communication au colloque Spinoza aujourd'hui, Cerisy-la-Salle, 20-30 juillet 2002, in C. Cohen-Boulakia, M. Delbraccio, P.-F. Moreau (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2012 ; Jacques-Louis Lantoine, « L'agent automate. Le concept de disposition chez Spinoza », thèse, École Normale Supérieure de Lyon, soutenue le 25 novembre 2016 ; et la thèse en préparation de Victor Collard (EHESS) « Spinoza et Bourdieu, une réconciliation en acte de la philosophie et des sciences sociales ».

même) : fut-il réduit aux dimensions les plus étroites par le poids des déterminismes environnants, un domaine de la liberté s'en trouve par-là même réaffirmé *en principe*, et n'en continue pas moins d'être celui de l'inconditionné... c'est-à-dire de l'insaisissable. Quand certains hommes parviendraient à occuper la marge où ils sont « libres », c'est-à-dire, à strictement parler, affranchis de tout déterminisme, comment comprendre ce qu'ils y font ? Revenons au registre précédent : avec la liberté théorique, il n'y a ni tiers terme ni compromis, il faut tuer tout espoir, pour que l'affaire soit close et qu'on puisse passer à autre chose.

La deuxième erreur est d'avoir mis le déterminisme au pluriel – « les déterminismes » – et de les avoir qualifiés : les « déterminismes sociaux », les « déterminismes historiques », etc. Le danger était double. D'une part, pluraliser le déterminisme en « déterminismes », c'est d'une certaine manière restaurer entre eux des marges – et des marges de quoi sinon de « liberté ». Il n'y a pas « les déterminismes » : il y a *le* déterminisme, et son règne est universel – on pressent d'ailleurs que la pluralisation était en fait comme une « solution » pour éviter d'avoir à se rendre à cette thèse radicale. D'autre part, et surtout, c'est imputer l'effet déterministe au seul travail d'entités macrosociales – les « structures » – qui seraient par elles-mêmes oublieuses de l'activité des hommes, ou bien trop éloignées d'eux pour ne pas leur laisser quelques interstices. Or, rien n'oblige à penser que le déterminisme n'opère que comme action du global (les structures) sur le local (les individus). Et l'on peut parfaitement concevoir que la causalité déterministe s'exerce aussi, en première approximation, du local au local – encore faudra-t-il dire ce que recouvre cette clause de première approximation, notamment pour expliquer que le « local » n'est pas ce qui échappe au « social ».

En réalité on ne saurait concevoir l'action individuelle qu'en repartant du local – puisqu'une action c'est d'abord un corps qui bouge, un corps en mouvement (parler y compris, qui demande le mouvement adéquat de tout l'appareil laryngé, d'ailleurs souvent accompagné du reste du corps, mains, bras, visage⁶...) Un corps en mouvement, donc,

6. Contre l'objection, très prévisible, que l'action humaine ne saurait être réduite à des « mouvements de corps » mais est de l'ordre du sens, et faute de pouvoir en traiter comme il le faudrait ici, on se permet de renvoyer à « Expliquer ou comprendre ?

dont il va bien falloir alors se demander ce qui l'a mis en mouvement. Or, dans l'anthropologie spinoziste, un corps qui bouge est un corps qui a été affecté. Disons les choses plus précisément : c'est un corps qui a été déterminé à un certain désir de mouvement par une certaine affection. L'opérateur de la causalité des corps en mouvement, c'est l'affect. Un affect tombant sur cette ressource énergétique sans emploi ni direction qu'est *en soi* le *conatus*. Ici deux choix possibles : remonter à l'ontologie de la substance divine pour faire rigoureusement sens du *conatus*, ou bien faire des sciences sociales, donc en s'affranchissant de toute métaphysique... mais en sachant tout de même qu'on ne s'en débarrasse pas comme ça, et que c'est là une matière où se déclarer affranchi ne peut pas être pris pour argent comptant. Car une métaphysique, il y en a toujours une, le plus souvent à l'état d'implicite – ce qui signifie à l'état d'impensé. Toujours une métaphysique donc, au moins sous la forme d'une sorte d'hypothèse de nature humaine – et ceci quels que soient les efforts qu'on déploie par ailleurs pour soutenir qu'on en a définitivement récusé l'idée. Tout asseoir sur l'homme calculateur, ou bien sur l'homme donateur, c'est faire une hypothèse de nature humaine. Le supposer doué de libre-arbitre, postulat si partagé par le sens commun qu'il en devient une évidence hors de toute question, ou bien croire, dans le même registre d'évidence, qu'il est un corps commandé par un esprit, tout ça c'est faire de la métaphysique. Sans le dire – peut-être même sans s'en apercevoir. Bref, on prendra le *conatus* comme on voudra : comme dérivé d'une métaphysique ou bien, toute ontologie mise à part, comme *postulat* général affirmant la « nature humaine » comme élan de puissance générique. C'est bien toujours par quelque postulation fondamentale que s'inaugure une science. On peut alors nommer science sociale spinoziste celle qui commence avec la *position* du *conatus*. Pour poser aussitôt la question de savoir comment cet élan vient à s'orienter pour donner à cette « énergie » un emploi particulier ? C'est là la question centrale d'une théorie spinozienne de l'action. Et la réponse est : par les affections des choses extérieures, et par les affects qui s'en suivent.

(une seule et même chose) », in Frédéric Lordon, *Les Affects de la politique*, Paris, Le Seuil, 2016.

Le désir chez Spinoza, c'est le *conatus* comme effort transitivity, orienté vers un objet. Or, c'est toujours du dehors que le *conatus* se trouve déterminé comme *désir particulier*. Ce dehors prend la forme d'une rencontre, rencontre d'une (ou plusieurs) chose extérieure : une affection. Dire ensuite d'une affection, d'une rencontre de chose, qu'elle entraîne un affect, c'est dire qu'elle a produit un *effet* : dans ce corps et *selon sa complexion singulière* car « des hommes différents peuvent être affectés par un seul et même objet de manière différente » (*Éth.*, III, 51). Par exemple « la musique est bonne pour le mélancolique, mauvaise pour l'affligé, et ni bonne ni mauvaise pour le sourd » (*Éth.* IV, Préface). Il faut donc comprendre qu'une complexion corporelle vaut *ipso facto* constitution affective : récapitulation d'affectabilités qui, par réfraction, déterminera en chacun l'effet – l'affect – résultant de telle affection. De la séquence élémentaire qui emmène de l'affection à l'affect, puis de l'affect au désir, et enfin du désir au mouvement, il apparaît donc que la cause prochaine de l'action est nécessairement locale puisque l'affect en est l'opérateur : pour qu'un corps agisse, il faut qu'il ait été affecté par quelque chose qu'il a effectivement rencontrée. Il apparaît également qu'il s'agit d'un enchaînement parfaitement déterministe : telle affection, au travers de tel corps, détermine tel affect qui lui-même détermine tel désir, et puis tel mouvement.

On ne se laissera pas perturber plus que ça par l'apparence très individualiste de ce schéma. C'est que, précisément, il est élémentaire : première étape dans une reconstruction *logique* de l'action individuelle. Rien n'est plus simple que d'y faire apparaître l'élément social dans lequel en fait cette action baigne. Ainsi par exemple la plupart des choses que rencontre l'individu et qui sont susceptibles de l'affecter, donc de le déterminer à faire ceci ou cela, sont des choses institutionnelles. Mais on pourrait évoquer aussi les « rapports sociaux », et toutes ces grosses entités variées tenues pour les instances du « déterminisme social ». Des instances globales donc. Mais qui n'en font pas moins marcher, *localement*, les individus, ce qui suppose d'avoir un effet à même leurs corps. Il faut donc nécessairement une solution de continuité pour penser l'efficacité locale des entités globales. Celle-ci tient aux mécanismes mêmes de la socialisation, ici envisagés comme

mémoire corporelle. Car, comme tous les autres mouvements, c'est corporellement, et par voie d'affects, que s'apprennent les mouvements requis par les normes institutionnelles. Donc localement, et consécutivement à certaines affections. Lesquelles ? Celles des premiers tuteurs : parents, enseignants, individus eux aussi locaux (par le fait !), mais par la bouche desquels c'est toute la société qui s'exprime. Impossible ici de ne pas se souvenir de cette idée célèbre de Durkheim que « la famille et l'école sont le séminaire de la société ». En tout cas le point est le suivant : quoique (par construction) « locaux », des individus déjà socialisés portent déjà tout le « global » en eux – et sont par-là socialisants. On pourrait entrer dans le détail des mécanismes passionnels qui produisent affectivement l'acquisition des réquisits institutionnels et normatifs : imitation (*Éth.*, III, 27), rétributions et sanctions passionnelles (recevoir l'amour ou bien la haine de l'éducateur⁷), etc. Mais l'essentiel est ici que ces affections et ces affects laissent des traces. Au sens littéral du terme pour Spinoza : le corps en est *tracé*⁸. Et c'est ce système de traces, de marques durables, qui constitue une complexion corporelle (un *ingenium*, dit Spinoza) comme mémoire et comme dispositions. Ainsi, c'est par l'effet de ces traçages affectifs du corps que le local (l'individu) répond durablement au global (les institutions, les rapports sociaux), dont il a acquis les normes localement, sous la causalité affective d'autres entités locales, elles-mêmes déjà tracées par le global. On perçoit donc l'inanité du schème implicite qui oppose le local des individus et le social, comme si le social était un « étage » et le « local » un étage en dessous, l'étage du dessus ayant un effet sur l'étage du dessous, mais incomplet (à cause de l'éloignement sans doute). En réalité le social est *partout*. Il n'est pas seulement entre les individus mais *en eux*. Une science sociale, au sens authentique du terme est une science qui fait pleinement droit à cette propriété.

7. *Éth.*, III, définition des affects 27, explication.

8. Pour le plein développement de cet aspect central chez Spinoza du traçage des corps dans la constitution des complexions individuelles, de la mémoire et de l'imagination, voir Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

La résistible objection des transclasses

Si même l'opération du global est localisée, et elle doit nécessairement l'être puisque l'action individuelle répond à la causalité affective, alors on comprend mieux que la question du déterminisme ne se joue plus du tout dans la fausse dichotomie de l'individuel et du social, à laquelle il faut substituer celle de l'idiosyncratique et du commun. Les institutions sont au principe d'affects communs⁹, c'est pourquoi elles déterminent, au travers de toutes leurs médiations, des manières communes : leurs normes sont, par définition, affaire d'observance commune – *obsequium*, dit Spinoza. Pour autant il n'y a pas que du commun dans le monde social. Il y a d'abord *des* communs variés – entendre : des ensembles de manières communes – : ceux de tous les univers sociaux spécialisés, les champs par exemple, mais aussi tous les regroupements d'échelle infra-globale. Cependant, à part la pluralisation du commun, il y a aussi de l'idiosyncratique persistant : manières singulières d'accommoder les réquisits institutionnels, modulations individuelles de l'*obsequium*, mais également exceptions à la statistique sociale. Or, la statistique sociale étant conçue comme la manifestation par excellence du « déterminisme social », toute trajectoire ou tout comportement qui y fait exception est *ipso facto* considéré par la pensée individualiste, anti-sociologique, comme attestation d'un domaine de la liberté.

La localisation du déterminisme de la causalité affective permet de comprendre qu'il n'en soit rien. Nulle ne l'a mieux montré que Chantal Jaquet qui donne une théorie spinoziste du phénomène des transclasses¹⁰, généralement brandi comme l'objection définitive faite à la sociologie de Bourdieu, et plus généralement à toute théorie déterministe. Mais que reste-t-il alors, le déterminisme écarté, pour rendre compte des transclasses sinon l'hypothèse du miracle, ou bien, littéralement parlant, du *self made man* – sa retraduction en « sociologie » ? Or, même quand on bifurque de la trajectoire moyenne, on ne voit pas pourquoi on n'y aurait pas été déterminé. Ou alors il va falloir proposer une théorie des effets sans cause – à quoi en réalité se ramènent toutes

9. Voir Frédéric Lordon, « La puissance des institutions », in *La Société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Le Seuil, 2013.

10. Chantal Jaquet, *Les Transclasses. De la non-reproduction*, Paris, Puf, 2014.

les exaltations de la liberté théorique. N'y a-t-il donc vraiment *rien* qui se soit passé dans la vie des transclasses pour les faire devenir tels ? Il suffit de poser la question ainsi pour apercevoir aussitôt l'inanité d'une théorie a-causale, donc anti-déterministe, du phénomène. Or, à partir de cas offerts par la littérature ou l'autobiographie, Chantal Jaquet reconstitue précisément les événements qui ont causé ces bifurcations : des rencontres. C'est-à-dire des affections. Et les affects-désirs-mouvements qui s'en sont suivis. Certes il a fallu que l'affect soit d'une exceptionnelle intensité pour vaincre les affects acquis de la socialisation originaire, tels qu'en effet ils déterminaient *a priori* à la trajectoire caractéristique du groupe social considéré. Mais rien ne l'excluait en principe. Que le corps-esprit humain soit un champ de bataille passionnel, Spinoza y insiste constamment. Le conflit des affects se règle selon la loi élémentaire de l'affect le plus puissant : « un affect ne peut être réprimé ou supprimé que par un affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier » (*Éth.*, IV, 7). Rien n'interdit donc *a priori* que se produise une affection – une rencontre – dont l'affect subséquent sera suffisamment fort pour l'emporter sur toutes les forces passionnelles opérant, *toutes choses égales par ailleurs*, le déterminisme de la trajectoire sociale moyenne. On notera au passage que ces rencontres faisant affection, qu'on est d'autant plus porté à mettre au compte de l'humain le plus humain (le moins social) qu'elles vont provoquer la bifurcation singulière du transclasse, ces rencontres, donc, n'en sont pas moins tout imprégnées de social. Par exemple, rencontrer un instituteur exceptionnel, c'est toujours rencontrer la figure sociale de l'instituteur, avec ce qu'elle suppose d'autorité sociale incorporée, donc de pouvoir d'affecter. De même, sociales, les circonstances qui exposent à une œuvre, ou bien conduisent au havre d'une bibliothèque municipale.

Pour le reste, c'est bien sûr l'idiosyncrasie de l'individu qui « fait le travail », à partir de sa complexion affective singulière, ce que Spinoza nomme l'*ingenium*, manière de rappeler qu'il nous est propre. C'est pourquoi des individus, à conditions sociales initiales très proches, familiales même, peuvent parfois connaître des trajectoires très divergentes. Ceci parce que, l'*ingenium* étant constitué à partir des traces durablement laissées dans le corps par les affections expérimentées,

il n'y a jamais deux trajectoires d'affections, deux trajectoires socio-biographiques, rigoureusement identiques. Les individus n'expérimentent jamais en totalité les mêmes affections, ils ne sont donc jamais tracés tout à fait pareillement, et leurs affectabilités (leurs *ingenia*) ne seront donc jamais complètement semblables – où s'ouvre la possibilité que certains soient « préparés » à être affectés par des rencontres que les autres ne feront pas ou qui les laisseront insensibles. Il suffit parfois d'être le puîné plutôt que l'aîné, enfant tard venu plutôt que tôt, garçon plutôt que fille, ou l'inverse de tout ça, pour, dans la même famille, créer des différences d'expériences, d'affections, de traces et d'affectabilités, par conséquent de quoi éventuellement déjouer le pronostic que prêterait à la sociologie déterministe le sociologue de la liberté, trop pressé d'avoir déclaré les conditions sociales « égales » : le pronostic des trajectoires égales – et le déterminisme mis en échec quand elles ne le sont pas. Le transclasse, c'est donc ce phénomène, assurément rare, où les affections idiosyncratiques l'emportent sur les affections communes au groupe social, au point de *déterminer* une échappée.

Prendre une fréquence statistique d'occurrence objectivement faible pour une suspension du déterminisme, c'était tout de même une erreur intellectuelle de première grandeur, qui condamnait le déterminisme à n'opérer que dans les moyennes. Le transclasse n'est pas une magnifique aventure de la « liberté », mais l'effet d'un enchaînement causal, certes contingent au regard de notre entendement fini, certes improbable au regard de la statistique sociale, mais qui n'en est pas moins rigoureusement déterminé. Bien sûr pour en avoir l'intelligence, il faut aller observer le détail local de la causalité affective, c'est-à-dire ne pas s'en tenir à de grosses entités comme « les déterminismes sociaux », assignés à l'effectuation des moyennes sociales. Et rien de tout ça ne fait sortir du déterminisme. Il faut donc renoncer non pas tant à la catégorie même de « déterminisme social » mais à son exclusivité quand il s'agit de dire la détermination. S'il est un terme qui peut revendiquer cette exclusivité, c'est « passionnel » (ou « affectif », ici deux synonymes¹¹),

11. Car les affects auxquels ont « concrètement » affaire les sciences sociales sont presque exclusivement des affects passifs.

car toutes les formes de déterminisme du monde social-historique s'y ramènent *en dernière analyse*. C'est peu dire que ce changement de catégorie est de quelque effet. Car la mésestimation générale des pouvoirs du déterminisme – c'est d'ailleurs là l'un des *topoi* les plus parcourus de la sociologie du libre-arbitre – tient précisément au fait de le cantonner à des instances macroscopiques, et à des causalités macroscopiques – un déterminisme « à grosses pognes » en quelque sorte, incapable d'accéder au « granulaire ». Mais c'est là méconnaître, et de beaucoup, le pouvoir de résolution réel du déterminisme, qui descend aisément au niveau des corps individuels, de leurs relations les plus locales, et passe même à l'intérieur d'eux.

L'idéologie du choix et les paralogismes de la reprise de soi

La récusation du déterminisme se fait parfois moins subtile : elle prend alors la forme d'un exorde moral à la liberté. « On a toujours le choix ! On peut toujours faire autrement ! » De ces morceaux caractéristiques de pensée hollywoodienne ou de philosophie pour héros à mâchoire carrée, mais dont on doit reconnaître qu'ils rencontrent immédiatement le sentiment commun, il faut pourtant dire *qu'ils n'ont pas de sens*. Le « choix », comme manifestation de libre-arbitre, est la catégorie sous laquelle se présente à l'imaginaire notre propre action. Spinoza en reconstitue la genèse comme l'effet d'une troncature épistémique : « les hommes se trompent en ce qu'ils se pensent libres, opinion qui consiste seulement en ceci qu'ils sont conscients de leurs actes et ignorants des causes qui les déterminent » (*Éth.*, II, 45, scolie). Plus loin, Spinoza ajoute que la croyance en la liberté est confortée toutes les fois où notre action résulte d'un conflit tangent entre affects antagonistes, situation passionnelle propice à nous faire vivre sa résolution comme « choix » (*Éth.*, III, 2, scolie). Il faut la détermination par un affect écrasant pour nous ramener à l'idée de nécessité – ne disons-nous pas d'ailleurs dans ces cas-là que « c'est plus fort que nous » ? En réalité la différence d'intensité ne correspond à aucune différence de qualité : en dépit des impressions subjectivement vécues, le déterminisme de la causalité affective règne identiquement dans les deux situations.

Mais sur cette question, le point d'égarement par excellence tient à l'idée d'une reprise de soi toujours possible – où, précisément, vient s'accrocher l'idée qu'« on peut toujours faire autrement ». Erreur de raisonnement caractéristique, qui lie le libre-arbitre à la réflexivité, cette dernière alors conçue comme la manifestation la plus typique de la souveraineté individuelle, de l'empire de soi sur soi, c'est-à-dire d'un soi en quelque sorte dédoublé en un soi agissant placé sous le contrôle d'un soi réfléchissant – lui l'instance de la liberté inconditionnée. Mais c'est oublier que, *comme tout processus mental*, l'opération de la réflexivité est déterminée à se produire, ou pas, ou jusqu'à un certain point seulement et pas au-delà, et à ce qu'il s'ensuive telle ou telle redétermination du désir. Tout le processus est d'ailleurs causé (comme toujours) par quelque affection extérieure, soit contemporaine, soit passée, mais réactivée par les associations de la mémoire : ainsi, par exemple, d'une norme morale d'acquisition ancienne, formée donc sous le coup d'affections elles aussi anciennes, telles qu'elles ont durablement tracé le corps, et y ont laissé un certain pli dispositionnel¹². Et telles qu'elles vont se trouver rappelées par la situation contemporaine. S'il y a quelque mouvement de reprise, il n'est pas moins déterminé à survenir que ne l'a été ce qu'il vient reprendre.

Ici le sujet un peu ébranlé en vient rapidement à contempler l'abîme de la réflexivité, car il est vrai qu'elle est par soi une opération indéfiniment réitérable : on peut s'interroger sur ce qu'on fait, puis s'interroger sur le fait de s'interroger sur ce qu'on fait, puis s'interroger sur le fait de s'interroger sur le fait de... etc., et ceci, logiquement du moins, jusqu'à l'infini. Logiquement, car pratiquement le questionnement réflexif itératif dépasse rarement le tout premier degré – s'aviserait-il de plonger sans limite, il en résulterait une mise en panne radicale, et pathologique, de l'action. Quel que soit le degré cependant, c'est un processus déterminé qui engendre la reprise, la reprise de la reprise, etc. La reprise, telle qu'elle fera éventuellement pivoter l'action, n'est alors qu'un détour déterminé dans le processus d'ensemble de la

12. Voir Jacques-Louis Lantoine, « L'agent automate. Le concept de disposition chez Spinoza », *op. cit.*

détermination de l'action. Elle n'en est pas autre chose qu'un moment particulier, mais sans aucune éminence ontologique spéciale, ni statut à part. On peut bien si l'on veut, faire de cette reprise un indice de valorisation supérieure de l'action – « mieux réfléchi » –, mais rien ne peut convaincre d'y voir quelque manifestation de libre-arbitre souverain ou quelque suspension du déterminisme.

La révolution : à faire, ou à laisser se faire ?

L'argument de la réflexivité envisagé au niveau individuel, se prolonge homologiquement au niveau des dynamiques politiques. Et c'est formellement parlant la même objection qui fut longtemps, et est encore, adressée à la téléologie marxiste : quelle place l'action proprement politique des hommes peut-elle trouver dans le cours pour ainsi dire mécanique de l'histoire, porté par le déterminisme de la crise finale ? Ce déterminisme économique n'est-il pas en soi la négation de la politique ? Or, la politique étant l'opérateur véritable de la transformation sociale, le marxisme n'est-il pas confronté là à une irrémédiable contradiction ? Comme on sait, cette contradiction s'est exprimée dans les débats théorico-stratégiques pré-révolutionnaires, entre une ligne Plekhanov-Kautsky posant que laisser faire le cours endogène des choses offrait par construction la garantie que les « conditions objectives » seraient réunies et les rythmes propres de l'histoire respectés, et une ligne Lénine-Trotsky plaidant au contraire pour une intervention politique volontariste dans la conjoncture afin d'en précipiter le potentiel révolutionnaire. Si l'alternative a un sens d'un point de vue proprement stratégique, elle n'en a aucun d'un point de vue théorique au regard de la question du déterminisme. La ligne interventionniste-volontariste, en particulier, ne pourrait en rien revendiquer une position anti-déterministe. On retrouve là une structure équivalente à celle du problème précédent : un agent, contemplant un certain cours des choses, celui de sa propre action telle qu'elle s'amorçait « spontanément » ou bien celui de l'histoire, se propose d'y intervenir pour l'infléchir, la formulation de ce projet lui paraissant suffisante pour se considérer alors en position d'extériorité par rapport au dit cours qui est, lui, le lieu des enchaînements déterministes, et sa propre position

prenant alors *ipso facto*, par différence, la valence du libre-arbitre. Il n'en est rien identiquement dans les deux cas. Lénine et Trotsky (à comprendre bien sûr comme des métonymies) se proposant d'intervenir dans une conjoncture pré-révolutionnaire, c'est en fait un élément de la conjoncture pré-révolutionnaire. Cet élément absent, la conjoncture pré-révolutionnaire tourne court ; présent, elle devient révolutionnaire. Dans les deux cas elle est déterminée – mais différemment.

Et la source de l'erreur est toujours la même : le sentiment de soi converti en position d'extériorité par le sujet-se-croyant-souverain, avec toute l'aide imaginaire de la troncature épistémique décrite en (*Éth.*, II, 35, scolie). Ou encore : le sujet illusoire considérant que l'extériorité relative (à lui) des choses a pour corrélat sa propre extériorité absolue. Comme si le fait de contempler donnait par soi le fin mot du statut du contemplateur – et plus précisément : excluait qu'il soit contemplé à son tour, par exemple qu'il soit contemplé contemplant. En fait il n'y a pas d'extériorité : toute contemplation peut être contemplée, et toute proposition sur le cours des choses peut être intégrée dans une définition élargie du cours des choses. Si l'on revient à la version politique, révolutionnaire, du problème, que des agents se proposent de « forcer » le cours des choses contemplé depuis leur extériorité relative n'est qu'un élément d'un cours des choses étendu. Redisons donc que, *sous ce rapport*, les positions de Kautsky ou de Lénine sont absolument semblables : l'un et l'autre sont des contemplateurs contemplables : ils font également partie du cours des choses élargi – c'est-à-dire les incluant en sus du cours des choses restreint qui est l'objet de *leur* contemplation. Il est vrai, en revanche, et là se réintroduisent les différences, qu'ils ne tirent pas les mêmes conclusions de leurs contemplations respectives, si bien que le futur cours des choses élargi ne sera empiriquement pas le même sous la gouverne de l'un ou de l'autre. Conceptuellement en tout cas, il n'y a qu'un seul cours des choses, c'est le cours élargi (quel qu'il soit), celui qui inclut *toutes* les choses, y compris donc les acteurs-contemplateurs – et le cours restreint n'est que sa troncature opérée de leur point de vue, se représentant imaginairement en position d'extériorité absolue. L'aporie de la téléologie mécanique – qu'est-ce qu'un cours des

choses (social-historiques) qui n'a pas besoin de nous pour s'accomplir ? –, cette aporie qui a longtemps fait la matière d'une objection au marxisme, jusqu'au point de perturber les marxistes eux-mêmes, est donc un *faux problème* par excellence – exactement comme le « on peut toujours faire autre chose » était une phrase *dénuée de sens*. L'aporie dit : si la révolution est vouée à arriver, à quoi bon l'action révolutionnaire déployée en principe pour la faire arriver ? Il faut bien avouer que la prophétie téléologique a de quoi décourager les énergies militantes. Mais si elles sont découragées et qu'il n'y a pas d'action révolutionnaire, comment pourrait-il y avoir quelque révolution ? Et s'il y en a quand même une, quelle force mystérieuse l'aura-t-elle opérée ? Inextricable entrelacs de faux problèmes.

On en identifie assez facilement l'origine : l'hypostase. Car l'opérateur de la nécessité révolutionnaire reçoit communément pour appellation : l'« histoire ». La révolution, dit le marxisme, est accomplie par les « forces de l'histoire ». Comme on sait, l'hypostase est cette forme de nomination toujours exposée à l'erreur intellectuelle de prendre ses mots pour des entités réelles, pour des forces agissantes. Or l'« histoire » n'est que la récollection abstraite, sous la forme d'un nom, d'un ensemble de forces concrètes qui répondent à leurs déterminations concrètes. L'histoire – réelle – peut donc être celle d'un monde de Kautsky *ou bien* celle d'un monde de Lénine – et ce ne sera pas la même. Ce qui signifie que l'histoire (réalité) aura été faite par des Kautsky ou par des Lénine (et leurs forces respectives), mais que l'« histoire » (hypostase) n'est rien : juste un mot creux (quoiqu'utile sous certains usages intellectuels rigoureusement contrôlés). L'« histoire » n'est pas une puissance, elle n'a pas de force : elle ne fait que *désigner* les forces réellement agissantes, qui seront telles ou telles selon le cours de leurs déterminations. Ce qui a de la puissance, la puissance de faire l'histoire, ce sont les hommes, regroupés en forces sociales, plongés dans certaines structures et dans certaines conjonctures, etc. Il n'y a pas d'histoire-force-agissante (l'« histoire »), il n'y a que l'histoire-cours-des-choses-accompli. *Du point de vue des agents*, s'en remettre à l'« histoire » pour que s'accomplisse l'histoire n'est donc pas une très bonne idée, en tout cas quand on a une certaine idée de l'histoire qu'on

voudrait voir s'accomplir. Que le monde soit dominé par des Kautsky ou des Lénine, c'est l'histoire réelle qui en décide. Et c'est toujours *post festum* qu'on peut se livrer à la reconstruction hégélienne de « l'histoire qui a su trouver les hommes pour accomplir sa nécessité » – quand il s'est passé quelque chose !, autrement on n'éprouve aucun besoin de dire quoi que ce soit de cet ordre.

Les protestations de l'élève bien né

Dans l'aller-retour entre le niveau de l'expérience individuelle et celui de l'action collective, on observera, une fois de plus, l'identité formelle cette fois-ci du problème de la téléologie historique et de la téléologie sociale, sous la forme par exemple de la prédiction des trajectoires scolaires à partir des origines sociales. Car le fils de bourgeois à qui l'on prédit une trajectoire scolaire brillante, et même facile, proteste de ses efforts : c'est bien lui qui travaille, faute de quoi.... Lui ne voit donc aucune force mystérieuse du « déterminisme social », ici l'équivalent du « déterminisme historique », le dispenser d'agir. Ou, s'il croit à cette force mystérieuse et s'y abandonne pour que s'accomplisse toute seule sa nécessité sociale, rien ne s'accomplira – pas plus sa réussite scolaire que, tout à l'heure, la révolution. Mais croire et s'abandonner, ou bien le contraire, ça n'est qu'une détermination de plus, venant s'ajouter à toutes les autres (celles qu'on place à distance et qu'on résume sous l'appellation « déterminisme social »), pour infléchir dans un sens ou dans un autre la trajectoire résultante. Or, il est vrai que toutes ces autres déterminations l'avantagent objectivement, *toutes choses égales par ailleurs* – clause qui ne prend son sens que lorsqu'on fait face à un paysage *incomplet* de déterminations. Dans le paysage complet, il entrera cette détermination supplémentaire de l'analyse que fera l'agent de son paysage incomplet, s'il en fait une, et des effets qui s'ensuivront quant à sa propre action : depuis l'absence d'effet (analyse réflexive mise de côté et sans conséquence pour l'action) jusqu'à la négligence d'agir qui ruinera le travail des autres déterminations. Car toutes les choses auront cessé d'être égales par ailleurs. Comme on voit, c'est toujours le même problème : la reprise réflexive par un agent de sa situation déterminée, n'est pas une extraction de ses déterminations mais

bien plutôt l'extension de leur champ : l'enrichissement de sa situation déterminée. Et le déterminisme ne se réduit pas au « déterminisme social » : il inclut les élaborations déterminées que les agents font de leur propre situation (et les effets qui s'en suivront). Il n'est donc aucun besoin de suspendre le déterminisme ou d'en appeler à la « liberté » pour comprendre que les agents parfois se reprennent et *réfléchissent*, ou bien qu'il y a du changement historique.

Déterminisme, reproduction, et changement historique

Quand elle n'est pas reçue comme scandale moral et exonération de toute responsabilité personnelle, voire sous la forme particulièrement indigente de la « culture de l'excuse¹³ », la réception de la thèse déterministe rencontre pour principal obstacle le sentiment du désespoir et du désarmement politiques : « si le cours des choses est déterminé, alors il s'accomplira tel qu'il est déterminé et nous n'y pouvons rien » – en quelque sorte Kautsky, version triste. Cette formule du découragement se dissout par les mêmes moyens que les précédentes apories : penser le cours des choses, en s'y croyant extérieur, c'est offrir au cours des choses, où l'on est en fait inclus, un éventuel nouveau développement – éventuel selon que cette pensée aura été de quelque conséquence sur l'action. En tout cas un nouveau développement *déterminé*. C'est pourquoi, avec ou sans reprise de soi, avec ou sans effet consécutivement à cette reprise, le cours des choses sera ce qu'il sera, et ce sont bien les hommes qui l'auront fait de manière déterminée. Ils l'auront fait, comme tout ce qu'ils font, sous l'empire de la causalité affective générale, médiatisée dans et par des institutions sociales (ce qu'elle est toujours).

Par une erreur de plus, les sociologues de la liberté individuelle tirent de l'instanciation du déterminisme dans des structures et des institutions sociales la conclusion de la reproduction *ad aeternam*. Dont

13. Faute de place, il n'était pas possible de discuter de tout ici, et notamment de cette « objection », particulièrement pauvre, mais particulièrement tenace. Voir à propos de sa réfutation : Bernard Lahire, *Pour la sociologie. Et pour en finir avec une prétendue « culture de l'excuse »*, Paris, La Découverte, 2016. Également : Frédéric Lordon, « Comprendre, expliquer, excuser », in *Les Affects de la politique*, Paris, Le Seuil, 2016.

l'interruption ne peut donc être le fait que d'un soulèvement miraculeux du libre-arbitre. Mais c'est là une vision grossièrement mécanique du déterminisme – à laquelle en effet il n'est plus très difficile de s'opposer bravement. Le phénomène des transclasses montrait déjà qu'il y a une microsociologie déterministe capable, dans certaines conditions, d'opérations locales bien plus fines que celles du « déterminisme social », et notamment de contredire les verdicts de la macrosociologie. De même le déterminisme des institutions, ou des structures, déborde de beaucoup le seul registre de la reproduction uniforme et mécanique. Car rien ne permet d'exclure *a priori* que les affections institutionnelles, et les affects qu'elles déterminent, finissent par déterminer à leur tour des désirs de s'en affranchir, ou de les transformer, ou de les renverser.

De fait, les institutions ne se maintiennent que si elles parviennent à affecter continûment les agents conformément à leurs réquisits, en d'autres termes si elles parviennent à reproduire l'affect (commun) d'*obsequium*, celui qui détermine des comportements (des mouvements de corps) adéquats à la norme institutionnelle. Mais que l'institution, ou plutôt ceux qui les opèrent, viennent à produire de ce fait, ou bien par ailleurs (par exemple par quelque abus de pouvoir), des affects tristes, qui déterminent l'effort conatif typique d'éloigner ou de détruire la cause imaginée de la tristesse (*Éth.*, III, 37, démonstration), et la balance passionnelle d'ensemble s'en trouve déstabilisée. Un conflit d'affects se rouvre entre *obsequium* et tristesse institutionnelle – c'est-à-dire entre désir d'obéissance et désir de rébellion. Et comme d'habitude, le mouvement de corps résultant correspondra à l'affect le plus fort (*Éth.*, IV, 7). Si la balance bascule sous le poids dominant de la haine contre l'institution, de *nouveaux* mouvements s'en trouvent déterminés : les sujets font maintenant mouvement hors de la norme institutionnelle, voire contre elle. Ce peuvent être des mouvements isolés, entamés par un seul : désertion, rébellion individuelle (avec tous les risques qu'elle fait prendre). Mais lorsque ceux qui passent leur point critique passionnel sont suffisamment nombreux, la révolte devient collective. C'est à ce moment que l'institution est possiblement en danger, peut-être jusqu'au point d'être abattue, ou transformée. En

tout cas, ça n'est pas *sans cause* qu'au lieu de rejoindre leur poste de travail des salariés se rendent au piquet de grève ou en AG ; ça n'est pas *sans cause* que des électeurs abandonnent le vote, ou n'attendent pas la prochaine élection comme d'habitude, et prennent la rue ; ou bien que, jusqu'ici respectueux de la police, ils la conspuent, voire lui jette dessus ce qui leur tombe sous la main. Ce sont bien là de nouveaux mouvements de corps, répondant à quelque affection antécédente par laquelle s'est armée la séquence affection-affect-désir-mouvement, des nouveaux mouvements, donc, d'où sortiront peut-être, si cette séquence est commune à un nombre suffisant d'agents, des transformations institutionnelles, donc du changement historique. Et ces mouvements ne s'engendrent pas par génération spontanée, ils ne sont pas un miracle de l'inconditionné : ils ont été *produits*, au sens de la causalité affective, individuelle et collective.

On peut alors donner l'intuition générale de la parfaite compatibilité du déterminisme et du changement historique : le monde social est un système passionnel à si grand nombre de degrés de liberté qu'il lui est impossible d'être rigoureusement stable. Certes, les institutions, en temps ordinaire, ont pour effet de réduire considérablement ce jeu, et de régulariser pour une très grande part les comportements individuels. Mais pas au point de figer le monde social dans une parfaite immobilité. Rigoureusement stable, il ne peut pas l'être. D'ailleurs il ne l'est pas : il s'y produit en permanence des glissements, des bougés, de l'« innovation », mais à des échelles restreintes, et selon des temporalités variées. Ceci sous la poussée permanente des *conatus* – c'est-à-dire des *intérêts*, mais au sens le plus large du terme¹⁴ – qui constamment s'efforcent, en vue de plus grandes joies, avec à leur suite toutes les réactions affectives en chaîne qu'initient collatéralement ces efforts. La congélation institutionnelle sous laquelle les sociologues de la liberté aiment à peindre les « déterminismes sociaux » est donc une vue de l'esprit, en tout cas du leur. Que cette permanente activité passionnelle déterminée, ce pullulement d'efforts, de désirs et d'affects soient plus ou

14. Frédéric Lordon, *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006.

moins accommodés et contenus dans les institutions, donc la plupart du temps sans effet visible à l'étage macrosocial, n'empêche ni les changements fréquents aux échelles inférieures, ni qu'en des conjonctures particulières naissent des affects communs polarisés de grande extension, et que des mouvements collectifs transformateurs fassent irruption sur la scène de l'histoire.

Il faut donc s'être donné une idée particulièrement pauvre du déterminisme pour le déclarer incapable de produire tout ce qu'en fait, par cette idée même, on lui interdit d'emblée de produire. La pensée de Spinoza, de ce point de vue, est une assez bonne inspiratrice qui pose le déterminisme le plus intransigeant qu'on ait jamais affirmé dans l'histoire de la pensée et, dans sa philosophie politique, n'en donne pas moins la théorie des séditions, des insurrections, des dépositions, bref de l'essentielle précarité des ordres institutionnels. C'est que rien, jamais, ne garantit les balances passionnelles sur lesquelles repose leur viabilité, et que ces balances sont en principe toujours susceptibles d'être modifiées par la relance dans une direction imprévue du jeu des passions collectives – en principe car, on le sait bien, la plupart du temps les institutions sont d'une grande efficacité à régulariser le cours des passions. Mais « la plupart du temps » n'est pas « tout le temps ». Il y a donc toujours une autre part du temps, sans doute minoritaire, peut-être même infime, mais pas inexistante, où il peut se passer quelque chose – et cette part infime n'est nullement un « interstice de liberté ». Que le « se passer quelque chose » déjoue ordinairement les anticipations, qu'il ait tout de l'« imprévu » ou de l'« irruption », n'a de sens qu'au regard de notre entendement fini : on ne fera donc pas de cet « imprévu » une objection au cours déterministe des choses, même quand c'est un cours « nouveau ». La performance habituellement misérable de la prédiction sociale ou politique n'invalide en rien la thèse déterministe, et n'indique que la limitation de nos moyens épistémiques au regard de la complexité des phénomènes à saisir. Les percer *ex ante* ou – plus raisonnablement – tenter d'en reconstituer la part pertinente *ex post* nécessite de se pencher sur des conjonctures, des situations particulières, signant par-là la limite, vite atteinte, de ce

qu'on peut dire en toute généralité, par des moyens purement conceptuels – ceci dit pour rassurer, s'il en est besoin, les sciences sociales qui s'inquiéteraient de l'irruption dans leur champ de moyens philosophiques : c'est bien à ces sciences sociales, et à elles seulement, que peut aller l'analyse des situations concrètes.

A contrario on ne fait pas l'économie de ces moyens quand il s'agit de plonger dans une controverse comme celle du déterminisme qui demeure intrinsèquement philosophique même quand elle est reprise en sciences sociales. Et, dans un registre encore plus positif, on n'en fait pas davantage l'économie lorsqu'il y a à penser la compatibilité d'une vue structuraliste du monde social *et* la possibilité de sa transformation historique. La clé de cette opération consistait bien à refaire la part des individus au sein des structures, sans en faire pour autant des êtres libres, et, contrairement aux assimilations grossières ou à la pensée par antinomies de ses critiques, telle était bien l'intention de la sociologie de Bourdieu. Disons que l'appareil conceptuel spinoziste permet une avancée plus franche dans cette direction. Une avancée paradoxale de prime abord puisque, d'une part, elle radicalise absolument le déterminisme quand, d'autre part, elle nous offre des individus pour ainsi dire encore plus « individuels », comme êtres de désirs et d'affects. On sait tout ce qui a retenu la science sociale, celle de Bourdieu notamment, de se rendre à ces deux termes, et notamment la crainte que, sous leur empire, la science sociale soit un peu (beaucoup) moins sociale. Il n'en est rien, comme l'atteste aussitôt la radicalisation du déterminisme – qui est nécessairement un déterminisme des institutions, des structures, des rapports sociaux, bref du social en tant qu'il est toujours en et entre les individus. Ceci précisé, il reste qu'êtres de désirs et d'affects, les individus sont *ipso facto* des pôles de puissance à l'intérieur des structures et, partant, des possibilités internes de leur transformation, mais bien sûr sous condition de la formation d'un affect commun approprié.

Le déterminisme n'empêche donc de penser ni la transformation sociale, ni le changement historique, ni les transclasses, ni les reprises de la réflexivité. Il n'est condamné ni à la reproduction, ni aux moyennes sociales, ni à la causalité macroscopique. Si ça n'était pas trop demander,

on voudrait beaucoup que les sociologues analytiques, individualistes, de la liberté, ou de quelque appellation qu'il leur plaira d'épouser, ne puissent plus en traiter à ce point de méconnaissance de cause (c'est bien le cas de le dire), et s'ils veulent y objecter, qu'ils commencent par faire un tour un peu moins lacunaire de ses possibilités.

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 acquises, et, d'autre part, les conduites acquises, 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 acquérir 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.

Christophe Miqueu

**Des luttes sociales en démocratie :
Pettit face à Spinoza,
de la contestation au conflit**

Le point de départ de cette réflexion croisée Pettit/Spinoza vient de la lecture républicaine que j'ai proposée du philosophe hollandais dans le cadre de ma thèse¹, et dès lors de l'intérêt intellectuel qu'il pouvait à mes yeux y avoir de rapprocher le Spinoza que j'ai proposé de redécouvrir du principal théoricien politique du républicanisme contemporain, Philip Pettit. Je commencerai donc par me focaliser, non pas sur leurs différences, mais bien plutôt sur ce point commun qui les unit, d'appartenir à la même tradition philosophique, dont l'histoire remonte à l'Antiquité. Cette unité philosophique, Pettit la reconnaît

1. Celle-ci a fait l'objet d'une publication : *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté. Une génération républicaine à l'aube des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

d'ailleurs lorsqu'il fait l'effort, dans la lignée des travaux de l'École de Cambridge, de s'appuyer, dans la première partie de *Républicanisme*, sur l'histoire de l'idée républicaine pour présenter la tradition ancienne de pensée dans laquelle s'inscrit sa réflexion². Or, de Eco Haitsma Mulier à Jonathan Scott, en passant par Raia Prokhovnik et Jonathan Israel, il ne fait dans tous les cas plus de doute aujourd'hui que la philosophie de Spinoza s'inscrit, aussi bien dans son contexte (celui de la République des Provinces-Unies) que dans ses principes, au cœur de cette philosophie républicaine historique, que Pettit se propose pour nos contemporains de renouveler.

Cette philosophie républicaine spinoziste a sa singularité et charrie notamment un vocabulaire absolument original qui la distingue nettement des références républicaines de son époque, notamment des républicains anglais. Articulant leur analyse à la centralité classique accordée à la raison pour comprendre le monde social, les républicains anglais développaient une anthropologie optimiste permettant d'envisager la cité républicaine en termes d'idéal rationnel, dont l'exemple le plus illustratif est l'*Oceana* d'Harrington. Spinoza, au contraire, se concentre sur une économie des passions, les inscrit au cœur des rapports sociaux et propose un républicanisme fondé sur une tout autre dimension anthropologico-sociale, puisqu'est mis en valeur l'état des relations réelles entre les individus animés en premier lieu par leur utile propre, qui peut être rationnel, mais ne l'est pas le plus fréquemment³.

Au croisement de l'anthropologie, de la philosophie sociale, morale et politique, nous allons voir ainsi ce qui distingue deux lignes directrices de compréhension de la dynamique démocratique et de la construction sociale et politique pour la philosophie républicaine, deux lignes qui se rencontrent bien sûr quant à la finalité politique recherchée, la réalisation et la promotion de l'intérêt général, au cœur de la définition de ce qu'est la chose publique, mais se distinguent quant aux développements proposés, l'un privilégiant la logique du consensus

2. Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. fr. P. Savidan et J.-F. Spitz, Paris, Gallimard, 2004, p. 101.

3. Cf. Christophe Miquieu, *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté*, *op. cit.*, chap. 5.

et la pratique délibérative de la contestation, l'autre privilégiant le conflit et le recours aux masses, ordinairement délaissées parce que supposées dangereuses, comme modalité inhérente de la construction démocratique.

La non-domination comme idéal

Commençons donc par le commun : le principe de non-domination. On sait qu'il s'agit du point de départ de la philosophie politique et sociale de Pettit. La non-domination, telle que l'auteur de *Républicanisme* la théorise, est l'idéal communautaire recherché par toute société politique et en même temps le leitmotiv que l'on retrouverait dans toute l'histoire de la philosophie républicaine pour définir la liberté commune. Sa prise de position théorique se fait autour d'une autre manière de comprendre la liberté politique que celle, aujourd'hui dominante, de nos contemporains libéraux qu'il réinscrit dans le cadre du débat réouvert par Isaiah Berlin⁴ à la fin des années 1950. Reprenant à sa manière la distinction proposée au siècle précédent par Benjamin Constant⁵ entre la « liberté des Anciens » et la « liberté des Modernes », Berlin oppose une conception « négative » de la liberté selon laquelle un individu ne peut être dit libre qu'à condition qu'aucune entrave ne vienne faire obstacle à sa volonté, c'est-à-dire s'il est indépendant, et une conception « positive » selon laquelle un individu ne peut être libre que s'il est déterminé rationnellement et non affectivement à agir, c'est-à-dire s'il se maîtrise lui-même. Berlin prend parti, comme Constant, pour la première de ces deux conceptions, jugeant la seconde potentiellement liberticide. La première forme de liberté est à la base de l'État dit « libéral », tandis que la seconde est à la base de l'État dit « populiste ».

Or, l'une comme l'autre de ces deux philosophies de la liberté et de l'État en occultent une troisième, celle qui pour Pettit est au fondement de la philosophie républicaine depuis l'Antiquité, à savoir la

4. Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, trad. fr J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

5. Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », dans *De la liberté chez les modernes*, Paris, Hachette, 1980, p. 491-515.

« liberté comme non-domination », principe de toute République⁶. Cette troisième conception de la liberté partage l'idée de non-interférence, mais en des termes différents de ceux de la pensée libérale. Est libre pour le philosophe républicain tout individu qui n'est soumis à aucun autre. Alors que les libéraux se contentent d'opposer la liberté et la contrainte, les républicains opposent la liberté et la soumission. Toute forme d'esclavage, même lorsqu'elle ne se traduit pas par une contrainte explicite (dans le cas par exemple où le maître décide de ne rien imposer à l'esclave), est contraire à la liberté. Le simple fait que l'autre puisse user de sa volonté pour interférer sur la mienne de manière totalement arbitraire, même s'il ne le fait pas, suffit pour désigner la situation comme étant une situation de domination contraire à ma liberté. Autrement dit, ce n'est pas l'interférence en elle-même qui est combattue par les républicains – car il peut y avoir des interférences à ma liberté raisonnablement acceptables voire justes, si par exemple elles répondent à une exigence de l'intérêt public – mais bien la domination, c'est-à-dire le fait qu'une autre volonté ait la capacité de s'imposer arbitrairement à la mienne. La liberté comme non-domination insiste donc sur le refus de toute interférence arbitraire. En cela, elle n'est pas non plus une liberté positive puisqu'est laissée à l'individu la possibilité de déterminer ce qui vaut selon lui d'être suivi au cours de son existence. Ne pas avoir de maître signifie bien à la fois ne pas subir d'entraves arbitraires à ses choix et ne pas être dirigé dans ses choix de vie.

Il en résulte un rapport à la loi commune tout à fait singulier que ni les tenants de la liberté négative ni ceux de la liberté positive n'avaient pu concevoir. Pour les premiers, la loi est en effet nécessairement une contrainte qui vient faire obstacle au libre déploiement de ma volonté. Pour les seconds, la loi conditionne ma volonté en l'orientant vers une certaine conception du bien commun. Malgré leur opposition idéologique claire, aucune de ces deux conceptions n'empêche que la loi ne se réduise à être celle du plus fort : le plus fort est dans l'une celui qui est

6. Christophe Miqueu, « Le Republicanisme. Présentation d'un champ de recherches en philosophie politique », *Klésis - Revue philosophique*, n° 2 « Recherches en philosophie politique », Montpellier, septembre 2006.

vraiment libre de faire ce qui lui plaît ; le plus fort est dans l'autre celui qui peut imposer à tous les autres sa conception du bien. Pour les républicains, la communauté politique est par définition – et doit donc être – le lieu où ne règne que la loi et dont est exclue la force, car la loi est ce par quoi la liberté existe réellement : pour le dire autrement, il n'y a de liberté que par la loi, car seule la loi met assurément fin à la domination. En effet, c'est la loi qui assure à chacun l'absence de rapports de force dans les relations interindividuelles, donc la possibilité de faire des choix de vie sans être déterminé, voire asservi dans ses décisions. Si donc la non-domination est la fin de toute loi, la loi est cette interférence juste, car rationnellement justifiée aux yeux de tous comme ce par quoi la communauté politique a une existence effective, qui, parce qu'elle correspond nécessairement à l'intérêt général, garantit la liberté que les citoyens d'une république ont collectivement en partage.

La réalité de la lutte contre la domination

Chez Spinoza, la conception du droit de nature et l'économie des affects qu'il véhicule donne un sens tout à fait singulier et différent de Pettit à cette idée de non-domination ; quant à la loi, si elle garantit la recherche de l'intérêt général, c'est au nom d'une conception de l'intérêt tout à fait particulière elle aussi qui ne réduit pas à néant les rapports de forces au sein de la société⁷.

Lorsque nous parlons de non-domination chez Spinoza, au sens républicain du terme utilisé par Pettit – autrement dit de mettre en regard la redécouverte de Pettit avec la réalité des travaux d'un philosophe républicain comme Spinoza, censé représenter la tradition néoromaine que Pettit à la suite de Skinner redécouvre – nous nous retrouvons face à une première difficulté : c'est d'abord de domination, plus que de non-domination dont il est question chez Spinoza. Domination qu'il faut entendre comme le motif naturel d'une lutte immédiate et de tous les instants contre toutes les formes que peut prendre l'oppression, tant il est vrai pour Spinoza que dans le cadre

7. Pour de plus amples développements, cf. Christophe Miquieu, *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté*, *op. cit.*, chap. 5.

naturel l'homme n'est pas le centre de la nature, et que la puissance naturelle demeure fictive pour l'homme isolé qui dépend toujours du pouvoir d'un autre, plus puissant que lui⁸ :

Puisque (*par l'article 9 de ce chapitre*) chacun, à l'état naturel, relève de son propre droit aussi longtemps seulement qu'il peut se garder contre l'oppression d'un autre, et puisque d'autre part un homme seul s'efforcera en vain de se garder contre tous ; alors, aussi longtemps que le droit naturel des hommes est déterminé par la puissance de chacun pris séparément, aussi longtemps est-il nul, et plus imaginaire que réel, puisqu'on a aucune assurance d'en jouir⁹.

Il faut néanmoins préciser un élément particulièrement crucial, dès lors que l'on parle de domination chez Spinoza, pour comprendre cette citation. Cet élément renvoie à l'article neuf, chapitre deux, auquel réfère cette citation, qui introduit une distinction majeure entre l'homme qui relève de son propre droit (*sui juris*) et l'homme qui relève du droit d'un autre (*alterius juris*)¹⁰. Ce dernier est sous la dépendance du pouvoir d'autrui, tandis que le premier ne dépend que de lui-même « dans la mesure exacte où il peut repousser toute force, exiger réparation comme bon lui semble pour tout dommage subi et, généralement parlant, vivre à sa guise¹¹ ». Si donc l'on conserve les déductions de la troisième partie de l'*Éthique* en tête, alors on comprend que si les hommes à l'état de nature cherchent continuellement à se garder contre l'oppression, ils cherchent aussi en permanence à dominer leurs semblables. Chacun passe son temps à essayer de dominer l'autre tout en s'efforçant d'échapper à sa domination. La lutte naturelle contre la domination est alors incontestablement aussi une lutte pour la domination, qui fait que « les hommes sont donc par nature ennemis¹² ». Dans l'état social, où la nature des

8. Baruch Spinoza, *Traité politique (TP)*, trad. fr. C. Ramond, Paris, Puf, 2005, II, 9, p. 103.

9. *TP*, II, 15, p. 105.

10. *TP*, II, 9-11, p. 103.

11. *TP*, II, 9, p. 103.

12. *TP*, II, 14, p. 105. Le paragraphe se poursuit ainsi : « Le pire ennemi est en effet pour moi celui que je dois craindre le plus et de qui je dois le plus me garder. »

hommes reste la même, c'est simplement la possibilité de dominer qui est ou non rendu possible selon le rapport de force défini par les lois édictées par une puissance publique suffisamment forte pour réguler ou non les rapports de force naturels interindividuels.

Autrement dit, Spinoza fait de la question de la domination le centre de gravité de sa réflexion sur le droit naturel et de l'émancipation humaine (la sortie de toute dépendance) la première des conséquences d'un droit naturel réel, c'est-à-dire devenant plus puissant et ayant pour effet la construction progressive d'une rationalité immanente. Le combat contre toutes les formes de dépendance est commun avec les républicains de son époque, par exemple en Angleterre, mais le cadre ou la grille de lecture philosophique proposé pour rendre intelligible ce combat, d'un point de vue notamment anthropologique, est bien différent. Les uns, et Pettit s'inscrit dans cette lignée du républicanisme anglais, prennent pour point de départ la liberté, quand l'autre la refuse en tant que telle pour ne la concevoir qu'en termes de conquête dans un contexte où seuls les rapports de domination constituent la réalité des rapports interindividuels, si bien qu'au final le droit naturel au cœur du social « n'exclut ni les conflits, ni les haines, ni la colère, ni les ruses, ni absolument rien de ce que l'appétit conseille¹³ ».

Aussi, contrairement au républicanisme anglais qui s'efforce de mettre en valeur le bien-fondé du pouvoir républicain, Spinoza exclut d'emblée toute idée de légitimité de sa théorie politique. La domination, et le rapport de force qui en résulte au sein de la multitude, reste le point de départ. Contrairement aux allégations de ceux qui abordent « l'île d'Utopie¹⁴ », la société est d'abord une communauté passionnelle d'intérêts propres, et c'est dans la prolongation de l'intérêt individuel que se construit l'intérêt social collectif. Autrement dit, les individus recherchent d'abord leur intérêt avant de regarder l'intérêt commun, et ne consentent à s'y intéresser que dans la mesure où l'un et l'autre se conjuguent dans le cadre de la communauté. La rationalité immanente n'est qu'une conséquence de l'augmentation de puissance qu'entraîne

13. *TP*, II, 8, p. 101.

14. *TP*, I, 1, p. 89.

la persévérance de son existence individuelle dans un cadre collectif sécurisé. L'idée de légitimité n'a donc aucun sens aux yeux de Spinoza pour qualifier le gouvernement des hommes, quand bien même il serait républicain, puisque seule compte la puissance, qui définit le droit de chacun, si bien qu'au niveau social et politique, seule compte la puissance publique qui détermine les citoyens à faire de l'intérêt commun leur intérêt propre. Le lieu où règne la loi inclut la force, puisque la loi met assurément fin à la domination de l'un sur l'autre au profit de sa propre domination sur tous. Elle est la puissance nécessaire dont dépendent toutes les autres puissances, au premier rang desquelles celles des citoyens.

D'emblée, le ton et la différence semblent donc donnés : ce sont deux conceptions différentes de l'organisation sociale et de la démocratie qui semblent sous-jacentes chez nos deux républicains éloignés de plus de trois siècles, l'une qui exclut le conflit au profit, nous allons le voir, du consensus délibératif pour l'élaboration de la loi commune, l'autre qui l'inclut comme élément constitutif et immanent de définition du droit commun et du processus d'auto-constitution démocratique.

Le confort intellectuel d'un idéal dynamique : consensus social et processus délibératif

C'est en confrontant ces deux conceptions entraînant deux visions différentes du social, qu'apparaît ce qui distingue Spinoza de Pettit, et le supplément d'intelligibilité du monde social qu'apporte selon nous la philosophie de Spinoza. En effet, en conséquence de sa conception de la liberté, Pettit développe une réflexion institutionnelle dont la fin est de promouvoir l'idéal de non-domination. Le projet républicain est un projet de maximisation de cette non-domination qui se conçoit comme un « bien communautaire », c'est-à-dire « un bien qui possède un caractère à la fois social et commun¹⁵ ». Et Pettit d'expliquer ainsi cette double dimension :

il s'agit d'un bien social dans la mesure où sa réalisation exige que les gens soient engagés dans une interaction mutuelle et intentionnelle ; il s'agit

15. Philip Pettit, *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 368.

d'un bien commun dans la mesure où il ne peut être réalisé pour un individu sans être en même temps réalisé pour tous les autres¹⁶.

Autrement dit, il implique une interaction commune qui passe essentiellement par le langage rationnel au niveau individuel, et au niveau collectif par l'existence d'une puissance publique, à laquelle chacun est lié, et qui se voue à la promotion de ce bien commun. Le monde social et politique est donc de fait orienté autour de cet idéal recherché en commun, et la prégnance du caractère institutionnel fait que les individus dans leur vie concrète ont tendance à s'évaporer derrière les normes institutionnelles.

En fixant ainsi une fin politique à atteindre, un idéal à servir, le républicanisme de Pettit se présente comme une conception conséquentialiste : il ne s'agit pas de suivre dogmatiquement un impératif abstrait, mais de rendre une telle liberté républicaine effective en luttant institutionnellement contre toutes les formes que peut prendre la domination. Cela peut par exemple passer par un interventionnisme de la puissance publique, alimenté par un système d'impôt, en vue de protéger socialement les citoyens, notamment les plus vulnérables, ou encore de mettre en place des dispositifs favorisant l'égalité des chances et l'indépendance individuelle au point de vue économique et social. L'horizon républicain de Pettit n'est jamais dogmatique et laisse ouverts les possibles.

Mais si la promotion de cette liberté républicaine suppose en premier lieu l'existence de dispositifs collectifs promouvant les droits individuels et sociaux, elle ne peut être garantie que si elle se dote de procédures rendant effectivement possible la contestation du pouvoir et de ses décisions lorsqu'elles deviennent discrétionnaires. Une telle dimension discrétionnaire peut se retrouver à tous les niveaux de l'État (quand bien même la constitution aurait veillé à imposer des limitations), au niveau du gouvernement, des législateurs, de l'administration ou de la justice :

16. *Ibid.*, p. 368.

La seule manière, pour un régime républicain, de garantir que l'exercice de ce pouvoir discrétionnaire ne soit pas hostile aux intérêts et aux opinions du peuple dans son ensemble, ou à certaines parties de la communauté, est d'introduire systématiquement la possibilité, pour les gens ordinaires, de contester les actes du gouvernement¹⁷.

Autrement dit, le consentement au pouvoir ne suffit pas et l'existence du contre-pouvoir est une nécessité vitale pour la vie en collectivité et la protection de la liberté. Car sans aucune possibilité de contester, la transformation du pouvoir en autorité arbitraire, soit le retour de la domination, est inévitable. Cette conception de la liberté répond donc à une inquiétude morale première, profondément humaine. Mais elle satisfait aussi et surtout une préoccupation politique fondamentale causée par l'incapacité des hommes à répondre par eux-mêmes à une telle inquiétude. La lutte contre la domination doit être l'affaire de l'État, précisément car seul l'État dispose de la puissance publique pour imposer la liberté.

Il n'est donc de gouvernement républicain que *contestable*, car il n'y a de confiance possible qu'à l'égard d'une instance politique qui n'est pas toute-puissante. Non seulement le gouvernement obéit lui-même à l'empire du droit, mais encore il doit avoir les moyens d'éviter la tyrannie de la majorité et de laisser la place, lors de la prise de décision, à la contestation démocratique, nécessairement délibérative dans sa forme :

cette démocratie de contestation devra avoir aussi un caractère délibératif; il faudra donc exiger que les décisions soient fondées sur des considérations présentées comme étant celles du bien commun, si l'on veut que, en toutes circonstances, les gens disposent d'une base leur permettant de mettre en cause les actes du gouvernement. Cette mise en cause peut se faire en disant que les motivations invoquées à l'appui d'une décision ne conviennent pas ou bien qu'elles ne peuvent servir à étayer l'initiative qui a été prise¹⁸.

17. *Ibid.*, p. 371.

18. *Ibid.*

Aussi, seule une république contrôlée intérieurement par ses citoyens raisonnables est capable de répondre rationnellement aux contestations démocratiques qui lui seront adressées et persévère dans son existence collective sans tomber dans la corruption. Loin de toute autorité arbitraire qui s'imposerait à tous sans discussion, la forme de vie républicaine est le résultat dynamique de procédures institutionnelles déterminant les conditions de la vie en commun qui sont telles que la vérification vigilante de leur légalité est possible par tous. La logique délibérative et contestataire dont il est question ne se réduit donc pas, si l'on veut être tout à fait juste, à la simple logique du consensus, mais elle conserve le point commun avec cette conception restrictive que « la raison occupe le devant de la scène¹⁹ ».

Soulignons donc pour finir sur Pettit, que nous sommes face à la promotion d'un « idéal dynamique », celui de non-domination, « capable d'interprétations nouvelles et d'applications plus approfondies », « toujours riche de possibilités nouvelles d'extrapolations et de développements », en bref tout le contraire « d'un idéal statique qui serait automatiquement lié à une structure déterminée de la vie institutionnelle²⁰ », mais qui en même temps, à l'image de ses prédécesseurs rationalistes républicains anglais, conserve un intérêt, celui de dépasser tout conflit par la raison commune. Cet œcuménisme républicain rencontre clairement l'héritage de la philosophie délibérative et par sa négation ou sa volonté de dépassement du conflit se distingue du radicalisme spinoziste à l'aube des Lumières : celui qui ne nie pas la lutte mais en voit la réalité quotidienne comme étant première.

Revenons donc à Spinoza, pour comprendre ce qu'il a à offrir à la philosophie républicaine du social, et notamment comment il remet en question ce présupposé présent chez Pettit comme les républicains anglais de son époque, selon lequel la raison occupe par définition (ou si ce n'est pas le cas doit occuper) le devant de la scène sociale et politique.

19. *Ibid.*, p. 372.

20. *Ibid.*, p. 192.

L'expérience plébéienne : la multitude ou la logique du conflit

Pour comprendre l'apport de Spinoza, je me référerai pour commencer à un livre publié en 2007 par Martin Breugh sous le titre *L'Expérience plébéienne* qui retrace *une histoire discontinue de la liberté politique*, dans laquelle je crois que Spinoza, contrairement à Pettit, se situe explicitement, ce qui à mes yeux permet de l'inscrire dans une autre voie, plus méconnue, de l'histoire de la philosophie républicaine. Le livre de Breugh est un texte passionnant, dont il manque simplement, peut-être justement, l'éclairage de Spinoza. Voilà pourtant ce que l'auteur dit de cette expérience dans l'entame de l'ouvrage :

La plèbe est le nom d'une expérience, celle de l'accession à la dignité politique humaine. Ni catégorie sociale ni affirmation identitaire, la plèbe désigne un événement politique de tout premier ordre, soit le passage d'un statut infrapolitique à celui de sujet politique à part entière²¹.

Nous allons voir que c'est là tout le processus immanent qui intéresse fondamentalement Spinoza et le distingue en cela des républicains utopistes. Cette expérience est bien animée par le désir de non-domination :

Au cœur de cette expérience se trouve un désir : celui de ne pas subir la domination politique ; l'impulsion qui donne vie à l'expérience plébéienne est un refus de la domination qui ouvre à l'expression d'un désir de liberté. Ici, il faut comprendre « liberté » dans son sens politique, c'est-à-dire la possibilité offerte à tous de participer à la vie de la cité. Les luttes plébéiennes sont des luttes qui visent à faire vivre la liberté politique en s'attaquant au règne sans partage de la domination²².

Mais avec cette expérience, on ne touche plus simplement à la seule tradition néo-romaine de la liberté, on touche également à la tradition plébéienne souterraine de la sécession (référence à la première sécession par la plèbe romaine en 494 avant notre ère qui inaugure

21. Martin Breugh, *L'Expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007, p. 11.

22. *Ibid.*, p. 12.

une tradition discontinue de la liberté politique), de l'insurrection, de la révolution. Spinoza, me semble-t-il, appartient pleinement à cette *pensée de la plèbe qui beurte la logique délibérative car elle a trait immédiatement aux affects*. C'est en particulier à travers l'approche spinoziste de la multitude, indissociable de l'idée évoquée au départ d'une conflictualité inhérente aux passions humaines, que Spinoza s'inscrit dans cette autre intelligence de la constitution démocratique du politique, qui loin de la raison patricienne, loin du système des procédures institutionnelles et autres processus délibératifs visant au final le consensus, génère, à l'épreuve de la conflictualité, l'émancipation du grand nombre. Trois principes sont définis par Breugh pour expliciter cette autre tradition : le lien communautaire, l'agoraphilie, et une temporalité propre. Nous allons les retrouver dans la manière dont Spinoza approche la multitude²³.

Dans un célèbre article, Étienne Balibar montre comment Spinoza se situe explicitement dans une faille qui spécifie sa radicale nouveauté et constitue sans doute, peut-être même au-delà de ses propos contre les miracles, le motif d'une hostilité partagée des élites intellectuelles de son époque : il donnait, chose rare, une place au point de vue des masses²⁴. Dans le prolongement de Machiavel, contrairement à la dynamique du consensus de ses contemporains républicains anglais, il soulignait ainsi que c'est à travers la conflictualité que la dynamique du corps social évolue²⁵. C'est sans doute cette logique du dissensus, qui ne se limite pas à la contestation rationnelle et qui est alliée, théoriquement, à la disparition progressive de toute théorie rationnelle du contrat dans son œuvre politique, que l'on peut tirer de la notion spinoziste de multitude par laquelle il chercha à imposer conceptuellement à ses contemporains républicains son radicalisme démocratique.

23. Les pages qui suivent reprennent des analyses présentées de manière plus approfondies dans mon ouvrage *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté*, *op. cit.*

24. Étienne Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses », d'abord publié dans *Les temps modernes*, puis repris dans *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

25. Cf. Filippo Del Lucchese, *Tumultes et Indignation. Conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, trad. fr. P. Pasquini, Paris, Éditions Amsterdam, 2010.

Le concept de *multitudo*, sur lequel Laurent Bove a écrit des pages si éclairantes²⁶, est un concept complexe, qui recouvre une antinomie : l'unité d'une pluralité réelle. Mais c'est bien le lien social et politique, ou plutôt le devenir collectif, que ce concept parvient à saisir dans toute sa complexité. S'inscrivant au cœur de l'ontologie spinoziste de la nécessité de la puissance, la multitude se confond avec un processus d'autoconstitution de la puissance collective dans lequel l'État républicain prend sa source²⁷. Sans multitude pour le constituer, il n'est pas d'État républicain, puisque ce dernier n'est autre que la forme institutionnelle que revêt ensuite la multitude pour persévérer dans sa puissance. La persévérance de la multitude dans sa puissance désigne donc le *conatus* de l'État républicain, et le progrès du droit républicain dans un État donné n'est rien d'autre qu'un accroissement de la puissance de la multitude. Ce que rencontre la *multitudinis potentia* dans la citoyenneté républicaine est alors la condition d'une unification de sa puissance, et réciproquement la puissance de la multitude ne conserve rien d'autre que le droit naturel des citoyens. La puissance de la multitude, le droit commun de l'État républicain et les citoyens partagent donc un devenir commun.

Ce n'est pas à proprement parler une agoraphilie dont témoigne le travail théorique de Spinoza, mais bien plutôt d'un retournement théorique de grande ampleur destiné à ne réduire la multitude ni à l'antithèse de la *communitas* comme le pensaient les théologiens médiévaux, du fait de son essence multiple, éparse, inconstante et instable, ni à cette « hydre à cent têtes²⁸ », sans unité et intérieurement rongée par la diversité que décrit Hobbes dans une version sécularisée de cet héritage théologique. Ce que les opposants à la multitude soulignent, en préférant parler de communauté²⁹ ou comme Hobbes de peuple, c'est une supposée unité morale, puisque comme l'indique l'auteur du

26. Laurent Bove, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

27. *TP*, II, 17, p. 107 ; III, 2, p. 113 ; III, 7, p. 117 ; III, 9, p. 119.

28. *Du citoyen (DC)*, II, vi, 1, note, Paris, Librairie générale française, 1996, p. 121.

29. Cf. Pierre Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, Vrin, 1970, p. 337.

Léviathan, elle « devient une seule personne qui a sa volonté propre, qui peut disposer de ses actions³⁰ ». C'est ce règne d'une unité apparente, car abstraite et fictive, que Spinoza bouscula fortement en affirmant que règne la multitude, et en revendiquant donc par la même occasion cette originalité en son temps de donner une place de choix à la multitude.

La multitude règne en réalité, pour Spinoza, au sens où, en dehors d'elle, autrement dit hors de la diversité des individus-citoyens qui composent la communauté sociale dont naît l'État républicain, il n'est point de puissance sociale et politique. Ce qui fait la puissance publique, c'est le mouvement d'une telle pluralité vers son intérêt propre, de fait nécessairement collectif au sens où il associe un ensemble d'individus. Autrement dit, pour Spinoza, seul *le divers des individus-citoyens* est la réalité du mouvement constitutif d'un État, sans quoi aucune des difficultés inhérentes aux sociétés, par définition mouvantes, ne serait intelligible. Par le concept de multitude, les singularités individuelles sont non seulement pensées, articulées à la collectivité, mais en plus envisagées comme déterminant le *conatus* de l'État républicain. La puissance publique ne peut se construire que sur la pluralité puisque la nécessité de la politique vient du paradoxe initial qui consiste à unifier le divers, qui est l'*ingenium* de la multitude³¹. En donnant à ce concept une telle dimension politique, c'est l'inconstance et l'instabilité constitutives des sociétés que Spinoza, bouleversé par les drames de la République hollandaise qu'il avait vécus de près, et tout particulièrement l'assassinat par la foule des frères De Witt, s'offrait la possibilité de penser. C'est pourquoi, dans le même élan qui consiste à repenser la multitude, il va réintégrer dans son vocabulaire les notions voisines traditionnellement mises dans l'ombre de la réflexion politique, car objets de crainte, et très souvent aux prises avec les dérives tyranniques des sociétés politiques, celles de *vulgus*, *plebs*, *turba*.

30. DC, II.vi.1, note, p. 120.

31. Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique (TTP)*, trad. fr. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Puf, 1999, XVII, 4, p. 540 : « *tantum varium multitudinis ingenium.* »

La foule, dans ses diverses désignations, c'est la *major pars* de la multitude³² : les *vulgi* sont les hommes dans leur majorité. Certes la signification du concept de foule peut synthétiser un état des lieux de la réalité sociale où l'ignorance l'emporte et se décline en termes d'irrationalité, de superstitions, ou encore de préjugés³³. Mais loin de toute désignation péjorative (il dénonce la stérilité et l'impuissance des gouvernants qui souvent s'y abaissent³⁴), Spinoza use de ces concepts car ce qu'il lui importe est non de maudire, mais de comprendre. La pensée politique exige de comprendre pourquoi la majorité des citoyens semble agir, dès qu'ils le peuvent, en opposition avec la puissance collective qui les conserve, pourquoi la multitude dans sa majorité reste sous la servitude des passions, bref, pourquoi « la constance de la foule, c'est l'insoumission et [...], loin d'être gouvernée par la Raison, elle se laisse emporter par un élan aveugle à l'éloge et au blâme³⁵ ».

Spinoza refuse la facilité qui consiste à oblitérer cette réalité en se réfugiant dans l'idéal d'une multitude rationnelle. C'est d'ailleurs ce qu'il critiquerait dans la solution rationnelle du pacte social et dans la logique du consensus délibératif. L'irréalisme tient à la subordination à l'idéal d'une unité constituée, rationnelle et stable, au détriment d'une réalité multiple, autrement plus complexe à saisir, comprenant de la rationalité, mais ne pouvant en aucun cas s'y réduire. En donnant à la multitude et à son cœur, la foule, une signification politique, Spinoza saisit son paradoxe, à savoir que sa puissance (de constituer l'État républicain, de lui insuffler sa dynamique) est sans cesse freinée de l'intérieur par la « *civium turbam*³⁶ », les individus devenus citoyens ne

32. *TTP*, V, 14, p. 229 : « la plèbe (*plebis*) – qui compose la plus grande partie du genre humain. »

33. *TTP*, préface, 5, p. 60-61 : « comme la foule (*vulgus*) demeure toujours également misérable, elle ne peut jamais rester calme longtemps, et rien ne lui plaît que ce qui est nouveau et ne l'a pas encore déçue. Cette inconstance fut la cause de nombreux tumultes et de guerres atroces – [...] Quinte-Curse l'a très bien remarqué (Livre IV, chap. X) : *Pour gouverner la multitude, il n'est rien de plus efficace que la superstition*. D'où vient qu'on la pousse très facilement, sous couleur de religion, tantôt à adorer ses rois comme des Dieux, tantôt à les exécrer et à les haïr comme le fléau commun du genre humain. »

34. *TP*, VII, 27, p. 187-89.

35. *TTP*, préface, 15, p. 75 ; cf. aussi *TP*, I, 5, p. 93.

36. *TP*, VII, 28, p. 189.

pouvant aisément envisager leur conservation au-delà de leurs limites individuelles originelles. Elle ne peut résoudre cette aporie que par son autoconstitution politique qui la conduit, autant que faire se peut, vers un État de plus en plus absolu, c'est-à-dire de plus en plus rationnel, où la puissance l'emporte nécessairement sur les diverses expressions de l'impuissance et où la tendance est naturellement démocratique, ou bien périclité. Autrement dit, soit la multitude parvient à conquérir sa liberté commune et se dirige inévitablement vers une constitution républicaine démocratique, soit elle n'en a pas la puissance et finit par s'éteindre dans la soumission irrationnelle à un tyran quelconque. Comprendre la diversité structurant la multitude est donc une première exigence pour pouvoir réfléchir aux conditions de sa puissance. Car si le droit, et à travers lui la citoyenneté, est la puissance de la multitude, c'est aussi dans la multitude que peut résider l'impuissance du droit. La complexion de la multitude est donc à l'image de ses composants, les citoyens : elle peut tout aussi bien participer que nuire à sa puissance, et c'est en fonction de cette ambivalence interne qu'elle persévère dans son existence.

En cela, le concept de multitude concentre les conséquences politiques de la remise en cause d'une métaphysique du libre arbitre au profit d'une ontologie de la « libre nécessité ». Loin de signifier la désunion comme c'était le cas chez Hobbes, le terme de *multitudo* désigne l'ensemble des relations interindividuelles complexes et le plus souvent conflictuelles qui animent l'existence sociale concrète, lui confèrent une temporalité particulière par laquelle s'institue la communauté politique et est conditionné le droit. La multitude, dans la pensée spinoziste, ne peut donc en aucun cas donner lieu au délire d'un élan spontanément adéquat et rationnel de la collectivité, qui n'existerait que dans l'« île d'utopie³⁷ ». Et avant tout, ce concept contribue effectivement à rendre définitivement inopérant celui de sujet, au sens où Hobbes le définissait : réduite à la stricte soumission volontaire, la sujétion ne permet en rien de rendre compte des rapports de puissance naturels qui conduisent un ensemble d'individus à prendre une

37. *TP*, I, 1, p. 89.

orientation institutionnelle particulière, à déterminer un choix politique majoritaire ou à imposer la validation d'une direction sociale commune. La temporalité de la multitude est collective, elle ne peut être individuelle : mais si elle est collective, elle est bien ballotée par les rapports de force interindividuels.

La multitude nous ramène donc au réel social en tant qu'il se politise, qui, loin de se borner au consentement individuel du sujet raisonnable ou même à la délibération collective, est un complexe collectif. Ce terme permet de saisir conceptuellement, par-delà rationalité et irrationalité, le processus qui conduit une pluralité d'individus à produire du « consentement commun³⁸ », autrement dit de comprendre comment des individus multiples peuvent s'unir en une communauté qu'ils auraient naturellement tendance à rejeter spontanément lorsqu'ils ne considèrent que leur intérêt particulier. Car les relations naturelles, synthétisées par Spinoza sous le concept de multitude, sont par définition le plus souvent passionnelles. Le premier paragraphe du chapitre six du *Traité politique* nous apprend par exemple à quel point cette essence affective est à l'origine aussi bien des dissensions que des accords au sein de la multitude, puisque si « les discordes et les séditions [...] éclatent souvent dans le corps politique³⁹ », c'est aussi la « force de quelque passion commune⁴⁰ » qui explique qu'elle « puisse être conduite comme par un seul esprit ». Unité affective ne signifie pas pour autant uniformité, car les variations affectives ne sont pas des exceptions au sein d'une multitude d'individus tous singuliers. Tant qu'elles ne détruisent pas l'association, elles sont les événements récurrents qui témoignent des soubresauts de toute vie commune et des transformations internes qui amènent, par le jeu des rapports de puissance, à de nouveaux accords.

Ce que Spinoza inaugure, c'est donc l'idée que les individus associés et socialement existants non seulement ne sont pas passifs, mais en plus sont collectivement actifs, puisque les mouvements interindividuels inhérents à la multitude traduisent des exigences communes, ou

38. « *Ex communi consensu* », *TP*, II, 16-17, p. 107 ; II, 19, p. 109.

39. *TP*, VI, 2, p. 141.

40. *TP*, VI, 2, p. 141.

à tout le moins majoritaires, et néanmoins jamais définitivement figées, toujours en devenir, qui déterminent plus tard les gouvernants dans l'élaboration des lois. Il est donc important de ne pas faire de contresens sur cette idée et de ne pas voir derrière cette théorie originale du sujet du politique l'idée que les lois relèveraient d'une volonté générale orientant idéalement le sort commun. Au contraire, Spinoza, en insistant sur les variabilités affectives et les rapports de force qui animent la multitude, s'efforce de délimiter sa dimension constituante afin d'éviter de la réduire à la pluralité disparate et sans ordre que décrivait Hobbes. La multitude spinoziste n'est pas une simple juxtaposition des volontés désordonnées, car précisément les individus qu'elle associe s'efforcent en commun, par le jeu des passions communes et du rapport de force naturel, d'instituer en droit, et donc de rendre stable politiquement au-delà des faits, ce sur quoi la majorité s'accorde. Seul semble importer, dans cette perspective, le processus continu, mais complexe, d'élaboration du droit commun de la république en tant qu'il libère la multitude⁴¹.

Spinoza n'hésite pas, cependant, pour aller jusqu'au bout de sa démonstration, à montrer que la multitude peut errer, et même qu'elle peut être esclave. Si le meilleur État est sans conteste « celui où les hommes passent leur vie dans la concorde⁴² », il n'en demeure pas moins que tous les États ne correspondent pas à cet idéal. Bien plus, la soumission du plus grand nombre peut être une réalité partagée au rythme des affects de crainte. Mais précisément, une telle multitude ignore l'obéissance et ne connaît que l'esclavage :

un corps politique où la paix dépend de l'inertie des sujets que l'on conduit comme un troupeau uniquement formé à l'esclavage, mérite plus justement le nom de solitude que celui de corps politique⁴³.

41. Sur ce concept central de « multitude libre », voir Chantal Jaquet, Pascal Séverac et Ariel Suhamy (dir.), *La Multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique de Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

42. *TP*, V, 5, p. 57.

43. *TP*, V, 4, p. 57.

L'association d'esclaves, aux antipodes de l'association démocratique de citoyens, est donc une forme possible de l'existence de la multitude, qui se réduit alors à une simple juxtaposition d'individualités isolées, solitaires et enfermées dans la crainte. Une telle apparence de paix témoigne en l'occurrence de l'absence d'état politique et de la domination, certes précaire mais effective, du droit naturel d'un tyran sur la multitude. Il suffit alors que la multitude, animée par l'« indignation générale⁴⁴ » face à l'absence cruelle de tout droit politique, s'efforce de « tirer vengeance du dommage subi en commun⁴⁵ » pour qu'elle l'emporte en puissance dans sa lutte contre le tyran, le défasse et exige du nouveau souverain, qui ne tire que d'elle et de la concorde qu'elle établit son pouvoir de dire le droit, l'institution de la première des revendications qu'elle vient d'imposer dans les faits : la liberté politique, principe même de tout état civil. Ainsi se vérifie au plus près ce que disait François Zourabichvili, dans *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza*, à savoir que c'est « dans le combat pour l'indépendance que la multitude renoue avec le sens et le goût de la liberté⁴⁶ ». Comme le dit si justement Martin Breugh, « les luttes plébéiennes sont des luttes qui visent à faire vivre la liberté politique en s'attaquant au règne sans partage de la domination⁴⁷ ».

On a donc bien ici confirmation que cette expérience plébéienne cherche toujours à exprimer un désir de ne pas subir de domination et engendre la conflictualité indispensable pour parvenir à la surmonter, faisant ainsi de la multitude le sujet politique. Bien sûr, l'enjeu est d'éviter la rechute dans la servitude et c'est à cette fin la construction du

44. TP, III, 9, p. 41. Cf. notamment les analyses du concept d'indignation proposées par Alexandre Matheron « Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* », E. Curley, P.-F. Moreau (éd.), *Spinoza, Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Conference 1986*, Leiden, New York, Brill, 1990 ; « Passions et institutions chez Spinoza », in *La Raison d'État, politique et rationalité*, Christian Lazzeri et Dominique Reynié (dir.), Paris, Puf, 1992 ; « L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste », in *Spinoza : Puissance et Ontologie*, M. Revault d'Allonnes et H. Rizk (dir.), Paris, Kimé, 1994.

45. *Ibid.* ; cf. aussi TP, VI, 1, p. 59.

46. François Zourabichvili, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza*, Paris, Puf, 2002, p. 257.

47. Martin Breugh, *L'Expérience plébéienne*, *op. cit.*, p. 12.

droit commun qui importe. Spinoza révolutionne la tradition républicaine par l'expérience plébéienne de la multitude, puisqu'il montre que la problématique de l'obéissance volontaire n'est alors plus centrale, que celle de l'affirmation de l'utile commun par la lutte conflictuelle inhérente à sa conception de la démocratie par l'auto-organisation de la multitude s'y substitue. Loin de toute chimère politique, tant de la transcendance de l'autorité souveraine que de l'idéal d'une révolution spontanée, Spinoza s'attache à traduire en concept ce que l'expérience politique nous enseigne afin de mieux saisir dans son essence, et malgré son apparence complexe et disparate, cette réalité collective qui *fait* la politique. Par son éloge de la multitude et de la nécessité du conflit, il rappelle, bien loin de tout idéal utopique, que la démocratie républicaine est en son fond agonistique⁴⁸.

48. Cf. pour prolonger, Hourya Bentouhami et Christophe Miqueu (dir.), *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public*, Paris, L'Harmattan, 2010.

Nicolas Marcucci

**La nature de l'obligation :
Le moment Spinoza dans la première
génération de sociologues en France**

**Politique de la sociologie et critique
des fondements libéraux de l'obligation :
l'enjeu du spinozisme**

Il s'agira ici d'analyser le rôle qu'a joué la pensée de Spinoza dans le contexte de la naissance de la sociologie¹ française. On évaluera le rôle théorique qu'il a pu jouer dans la formulation et le traitement d'une problématique qui a largement caractérisé le débat sociologique français sous la Troisième République, à savoir la problématique de

1. Nous excluons de cette analyse non seulement Gabriel Tarde et Émile Durkheim, mais également le milieu directement associable au durkheimisme, ces auteurs nécessitant en effet un traitement autonome.

l'obligation et la possibilité pour la sociologie de traiter cette question de manière autonome par rapport à la philosophie.

Dans la *Métaphysique des mœurs*, Kant définit l'obligation comme la « nécessité d'une action libre ». C'est précisément la nature de cette nécessité, soumise pour Kant à un « impératif catégorique de la raison² », ainsi que la possibilité d'en avoir une connaissance objective, qui sont interrogées dans le discours de la sociologie classique. Le débat sur la possibilité d'une connaissance objective du monde moral ne répondait certes pas, dans le monde moderne, à une aspiration exclusivement sociologique. Les « sciences de la morale », ont en effet revendiqué, et ce, au moins depuis le XVIII^e siècle, l'existence d'une herméneutique de cette « nécessité » propre aux actions (apparemment) libres³. Pourtant, la sociologie naissante, apparue en France et en Allemagne dans le dernier quart du XIX^e siècle, part de la conviction que cette « nécessité » fait signe vers l'*autonomie* et l'*universalité* du social et que son domaine, le domaine social, ne saurait en conséquence être interprété que par une science nouvelle. La naissance de la sociologie est donc perçue par cette génération, autant comme la *découverte* d'un nouveau domaine que comme l'*invention* d'une forme cognitive qui soit à la hauteur de ce nouvel « objet ».

De ce point de vue, réduire la naissance de la sociologie à un chapitre de l'histoire intellectuelle du social ou aux premiers chapitres de l'histoire des méthodologies sociologiques constitue une erreur de perspective. Car, ce faisant, on dissocie dans les deux cas la naissance de la sociologie d'un tournant théorique et politique hors duquel ladite naissance ne peut être qu'incompréhensible. Pour cette raison, reconnaître l'ambition d'autonomie épistémologique du discours sociologique ne signifie pas, selon nous, reconnaître son absolue indépendance

2. Immanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, trad. fr. V. Delbos, Paris, Vrin, 1993, p. 96.

3. Christopher Fox, Roy Porter, Robert Wokler (éd.), *Inventing human science. Eighteenth-century domains*, Berkeley, California University Press, 1995 ; Keith Michael Baker, « Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History », in *Civil Society. History and Possibilities*, Sudipta Kaviraj et Sunil Khilnani, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 84-104 ; Laurence Kaufmann et Jacques Guilhaumou, *L'Invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIII^e siècle*, Paris, EHESS, 2003.

au regard de la pensée politique moderne, mais revient plutôt à reconnaître que la spécificité de son discours politique (ce qu'on pourrait appeler la *politique de la sociologie*) ne peut être interprétée qu'à partir de ses raisons et de ses ambitions d'autonomie (relative ou absolue, infondée ou justifiable) face à la politique⁴.

À cet égard, la problématique de l'obligation présente précisément selon nous un enjeu aussi fondamental que stratégique, en ce qu'elle est à la fois en mesure de donner une vision d'ensemble des ambitions théoriques du débat sociologique, des intentions des acteurs impliqués dans le débat, ainsi que du tournant politique qu'elle exprime, en plaçant de surcroît l'ensemble de ces éléments dans une histoire conceptuelle de longue durée⁵. Le débat sociologique sur la question de l'obligation se caractérise alors par une ambivalence : il consiste, d'une part, en une réfutation de la morale philosophique libérale – entendue dans le sens d'une vision normative de la morale – et, d'autre part, en une réfutation de la réduction de la morale à un épiphénomène des forces de la nature, réfutation qui avait caractérisé une part importante du débat philosophique du XIX^e siècle. Une révision du rapport entre liberté et déterminisme semble donc bien caractériser les soucis théoriques et politiques des débats sociologiques naissants⁶.

4. Il peut en ce sens être intéressant de rappeler cette réflexion de François Ewald, qui montre le changement de perspective face aux précédentes conceptions du droit, de la morale et de la politique : « On pensait que la morale était du ressort de la conscience de chacun. On distinguait droit et morale : dans la mesure où il ne troublait pas l'ordre public, chacun était libre de professer la morale de son choix. Désormais, sous l'égide du social, la morale absorbe le droit et se confond avec la politique. "Tout est politique", loin d'être la formule révolutionnaire qu'elle a voulu être, ne fait, en fin de compte, que constater cet état de fait. » François Ewald, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986, p. 21-22.

5. Cette histoire de longue durée croise nécessairement une interrogation sur la signification de la politique des modernes. À ce propos je renvoie le lecteur au livre de Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013.

6. Dans cette perspective la transformation du statut philosophique de la notion d'obligation et l'émergence d'un naturalisme de genre nouveau sont fatalement liées l'une à l'autre, dans la forme de l'injonction sociologique à la révision des fondements théoriques de l'idéologie du « marché autorégulateur ». Pour un diagnostic de la crise de cette idéologie et l'émergence de la question sociale voir notamment : Karl Polanyi,

La réception de Spinoza durant ces années se développe elle aussi et pour ainsi dire sur un double front. On met l'accent d'un coté sur le naturalisme spinozien qui s'inscrirait alors, dans cette perspective, dans la continuité d'une critique du spiritualisme néokantien, et on reconnaît de l'autre chez Spinoza l'existence d'une véritable théorie de la morale ne se laissant pas réduire aux stigmates du « déterminisme » et du « fatalisme ». La lecture, désormais classique, que Delbos a donnée du *problème moral* chez Spinoza, qui dépasse les limites de ces réceptions et montre l'importance et l'autonomie de la conception spinoziste de la morale, jettera les bases, importantes, d'une nouvelle lecture de cet auteur. Si l'originalité de cette lecture est aussi évidente qu'indéniable, elle est également nourrie d'une sensibilité théorique en pleine transformation à cette époque. La réception de Spinoza dans le discours sociologique que l'on analysera ici en est une preuve.

Comme nous entendons le démontrer dans le présent chapitre, la convergence entre l'apparition des besoins théoriques de la sociologie naissante et la réception de Spinoza est illustrée par la présence et les usages que la littérature sociologique de cette période a faits de cet auteur. La mise en lumière de cette réception ne nous permet bien entendu pas en tant que telle de montrer que la sociologie aurait alors été spinoziste. Car, si cela donnait du philosophe une image certes fort différente de celle que l'on peut en avoir aujourd'hui, cela n'aurait un intérêt que très relatif en soi. Ce témoignage ne manque pas, en revanche, de nous démontrer qu'il y eut alors un véritable *moment Spinoza*. L'œuvre de cet auteur en effet n'a pas constitué une simple ressource pour la littérature sociologique, ni même n'a fait office d'autorité intellectuelle, mais a plutôt offert un horizon problématique

La Grande Transformation. Aux origines politiques et économique de notre temps, Paris, Gallimard, 1983. Pour une vision d'ensemble des liens entre transformation du droit et émergence d'une conception sociale de l'obligation voir : Georges Gurvitch, *L'Idée du droit social. Notion et système du droit social : histoire doctrinale depuis le XVII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Sirey, 1932 ; Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.

permettant de penser l'autonomie et l'universalité du social et ainsi soutenu le renouvellement (sociologique) de sa connaissance⁷.

Dans cette perspective, le contexte politique de la Troisième République influence de façon substantielle les caractéristiques et la nature de cette réflexion. La problématique dominante à cette époque est en effet celle de savoir comment opérer une synthèse entre la notion de liberté individuelle propre à la tradition libérale et le renouvellement de la notion de collectif soutenue par le solidarisme⁸. C'est aussi dans le cadre de ce tournant politico-théorique que la réflexion sociologique sur l'obligation se développe⁹. Ce tournant n'autorise pourtant guère une interprétation du projet sociologique qui ferait de ce dernier un simple soutien « scientifique » à une forme renouvelée de républicanisme. Et ce, d'une part, parce que les sujets engagés dans le discours républicain sont en bonne partie des sujets qui ne parlent pas la langue de la politique, mais celle d'une discipline qui se constitue en dépassant l'ordre argumentatif et théorique propre à la politique moderne. D'autre part, il faut prendre en considération le phénomène

7. L'utilisation de l'expression ou du concept de « moment », utilisé pour la première fois par Pocock, évite de simplement concevoir la référence à Spinoza comme une reprise ou une inscription dans un héritage théorique, et permet plutôt d'analyser la manière dont un auteur peut être utilisé afin de performer un contexte intellectuel et politique. John Greville Agard Pocock, *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, Puf, 1997.

8. Le républicanisme français aurait eu l'ambition d'articuler la conception républicaine de liberté comme non-domination avec un individualisme libéral, pourtant émancipée de toute conception prérévolutionnaire de l'individu : « un individualisme historiciste qui répond aux tâches de la sortie de la société d'ordres et non pas un individualisme du sujet intemporel et du droit naturel », Jean-Fabien Spitz, *Le Moment républicain en France*, Paris, 2005, p. 60. Voir aussi : Jean Terrier, « The Idea of a Republican Tradition. Reflections on the debate concerning the intellectual foundations of the French Third Republic », *Journal of Political Ideologies*, 11, n. 3, p. 289-308. Pour une contextualisation du libéralisme politique à cette époque et son importance dans l'émergence de la sociologie : William Logue *From Philosophy to Sociology. The Evolution of French Liberalism, 1870-1914*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1983, p. 95-128 ; Seidman S., *Liberalism & the Origins of European Social Theory*, Berkeley, University of California Press, 1983.

9. Pierre Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 167-183.

d'émergence de l'État social¹⁰, sans laquelle le projet sociologique ne peut être compris. L'État social consiste de ce point de vue en une instance politique capable de produire des transformations cognitives – ces dernières ne pouvant être réduites à la formulation d'un débat opposant seulement une conception libérale et une conception républicaine du politique¹¹. Dans cette perspective, on peut ainsi davantage considérer le débat théorique de cette époque comme une interrogation sur les fondements de la politique moderne et de ses formes d'autocompréhension, plutôt que comme la promotion seule, mais pourtant bien réelle, d'un projet politique factuel.

Comme l'a bien montré François Ewald, le déplacement de la notion d'accident, qui, du domaine métaphysique, moral et physique passe dans le domaine proprement social – déplacement provoqué par l'invention de l'État social – ne représente pas seulement un renouvellement de la rationalité politique des modernes ; ce déplacement touche également à des aspects philosophiques essentiels de la pensée moderne, notamment au rapport entre hasard et nécessité :

L'accident ne renvoie plus à Dieu ni à sa providence ; il ne renvoie pas non plus à la faute des uns ou des autres. Il résulte du concours *normal*, régulier des activités. De la quête même du bien comme du bien commun. Le paradoxe de ce type de mal est qu'il ne naît pas de la faute de l'un ou de l'autre, mais qu'il résulte du concours des activités des uns et des autres. Il manifeste le lien social comme rapport de solidarité et d'interdépendance¹².

10. On préférera l'expression « État social » à celle d'« État providence ».

11. Jacques Donzelot, *L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984. Comme l'explique Giovanna Procacci : « Sur la base d'une distinction entre ce qui est naturel et ce qui est contre nature dans l'organisation économique, on condamne l'intervention de l'État qui interfère artificiellement dans l'ordre naturel des choses. Mais cette "nature" correspond à une idée libérale de la liberté, marquée avant tout par la lutte contre les régulations mercantilistes. Or, progressivement se fait jour l'idée que la nature finit là où commence la société humaine : les lois sociales, bien que "naturelles" à leur façon, posent les bases d'un travail de transformation active de la société qui devait devenir l'âme d'une conception administrative de l'État. » Voir Giovanna Procacci, *Gouverner la misère. La question sociale en France 1789-1848*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 317-318.

12. François Ewald, *op. cit.*, p. 19.

Ces nouveaux rapports d'interdépendance déplacent à leur tour la question de l'obligation des modernes, du rapport entre individu et loi, telle que le libéralisme l'avait posée, et posent la question du rapport du sujet collectif à lui-même :

Surtout, le mal se logeant moins dans les individus que dans leurs rapports, on ne peut songer à le combattre en s'en prenant individuellement aux individus. La « société » se trouve nécessairement instituée comme source ou sujet d'*obligations*, elles-mêmes sociales [...] La société a le droit de nous assujettir à des obligations positives : les droits sociaux recouvrent et cachent autant d'obligations, selon une logique où l'augmentation des droits ne peut conduire, au bout du compte, qu'à leur transmutation en régime d'obligations pures¹³.

Pourquoi, dès lors, se référer à Spinoza dans un tel contexte culturel ? Parce que, selon l'hypothèse que nous entendons défendre ici, ce dernier fournit une formulation radicalement originale au regard de la question que toute la sociologie classique place alors au centre de ses interrogations, à savoir : la question de l'obligation. Si la pensée politique libérale, de Hobbes à Kant, avait, par l'emploi de cette expression, cherché à rendre compte du phénomène de l'obéissance en en faisant une synthèse entre volonté libre et loi souveraine, la pensée de Spinoza dépasse, elle, complètement cette perspective. Spinoza fait de la volonté un rapport conscient au désir et du désir individuel une expression déterminée de la loi naturelle, tant immanente aux actions individuelles qu'aux actions collectives. L'obéissance ne concerne pas les *formes de composition rationnelle* de la volonté avec la loi, mais concerne un *processus de rationalisation continue* de la nécessité qui lie chaque action à une loi immanente. Si l'*Éthique* est la science d'un tel processus de rationalisation, le rôle de Spinoza dans le débat sociologique de cette époque s'explique par ce projet de fondation d'une science capable de *renouveler la compréhension de l'obéissance*.

Les raisons de l'originalité de la pensée spinoziste sont aujourd'hui bien connues et ses conséquences politiques de sa pensée largement

13. François Ewald, *op. cit.*, p. 21.

exploitées : nous ne citerons ici que le dépassement de l'individualisme moderne qu'elle produit, sa théorie naturaliste des affects-passions et des institutions, sa critique du contractualisme, son réalisme conflictuel d'origine machiavélienne, sa critique du finalisme et de ses conséquences anti-normatives ou encore sa conception du droit naturel comme perspective indépassable et comme immanent à l'état civil. En ce sens, l'intérêt que l'on porte aujourd'hui à Spinoza dans le champ des sciences sociales n'est nullement surprenant et il nous semble de surcroît qu'il y a là encore beaucoup à dire¹⁴. Si les éléments de sa pensée, que nous avons à peine énumérés ici, définissent son horizon théorique en même temps qu'ils légitiment sa présence dans le débat contemporain, ils suggèrent également de discuter un certain nombre de dichotomies à travers lesquelles des alternatives conceptuelles propres à certaines approches méthodologiques en sciences sociales semblent avoir été canonisées : nature/culture, individu/communauté, naturalisme/constructivisme.

Il apparaît à ce propos nécessaire d'avancer une remarque préliminaire. Si ces catégories semblèrent en effet souvent suggérer de véritables alternatives théoriques, elles ne sont néanmoins pas forcément en mesure de restituer l'ambition théorique qui a mû la sociologie classique. Cette dernière a voulu dépasser la vision de la nature humaine qui était autant le fait de l'individualisme utilitariste et libéral que du déterminisme organiciste et naturaliste du ^{xix}^e siècle. Or, l'espace de la réflexion sociologique sur le social ne peut se comprendre si l'on ne tient pas compte de cette exigence théorique et politique. De ce point de vue, plutôt que de se limiter à repérer des éléments de spinozisme dans la réflexion sociologique, démarche certes importante et légitime, il nous importera d'analyser ici le sens théorique d'une telle présence. Il s'agira de mieux comprendre les enjeux historiques et politiques de la sociologie naissante qui expliquent la pertinence des références de cette dernière à Spinoza. Enfin, il s'agit dès lors, si l'on estime devoir tenir compte du rôle joué par le contexte historique dans la

14. Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008 ; Nicolas Marcucci (dir.), *Ordo e connexio. Spinozismo e scienze sociali*, Milano, Ghibli, 2012.

détermination des questions plus proprement épistémologiques, de comprendre l'importance de Spinoza pour la théorie sociologique contemporaine.

Cette démarche, consistant à déceler la présence de Spinoza dans les sciences sociales, n'est pas engagée en raison seulement de l'intérêt historique qu'elle présente. Elle nous prévient plutôt du risque de l'hypostasier dans un présent absolu ; l'éternité elle aussi – au moins en tant qu'expérience – a une histoire. En premier lieu je définirai brièvement le contexte intellectuel dans lequel se développent les usages et interprétations du spinozisme dans la France du XIX^e siècle, avant d'identifier et de mettre en perspective les aspects convergents de la pensée spinoziste et du débat de la sociologie classique. Dans cette perspective, nous pourrions alors montrer en quoi Spinoza a pu jouer un rôle fondamental dans l'œuvre de la première génération des sociologues en France. Dans cette perspective, on se concentrera en particulier sur les pensées d'Alfred Fouillée et Jean-Marie Guyau ainsi que sur celles de René Worms et Alfred Espinas.

Entre spiritualisme et naturalisme : la reconnaissance d'une théorie morale spinoziste

La pensée de Spinoza dans la culture philosophique française du XIX^e siècle se présente sous deux formes : elle fait l'objet d'une réfutation idéologique et d'une révision importante. C'est par exemple le cas de la lecture de Spinoza défendue par l'école spiritualiste de Victor Cousin¹⁵. Après avoir d'abord adopté une lecture fortement influencée par celle d'Hegel, le spiritualisme condamne le matérialisme spinozien, qui est dans un premier temps compris comme une distorsion du cartésianisme. Par la suite, il souligne l'héritage de la pensée juive et religieuse dont cette pensée lui semble dépositaire, de manière à en réduire

15. Paul Janet, « Le spinozisme en France », *Revue de métaphysique et de morale*, XIII, 1882, p. 109-132. Sur la réception de Spinoza dans la pensée de Cousin voir : Jean-Pierre Cotten, « Spinoza et Victor Cousin » in *Spinoza au XIX^e siècle*, André Tosel, Pierre-François Moreau et Jean Salem (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 231-242.

l'apport rationaliste¹⁶. Si le premier à avoir édité des œuvres complètes de Spinoza, Émile Saisset, issu de l'école spiritualiste, a sans doute eu le mérite de proposer une lecture plus scientifique de son œuvre, cela ne l'a néanmoins pas empêché de condamner les conséquences, de son point de vue, déterministes, de la pensée de Spinoza.

Si le spiritualisme souligne ainsi le caractère indéfendable des thèses de Spinoza, la conviction que le rationalisme de Spinoza n'est pas seulement un système philosophique parmi d'autres, mais qu'il peut représenter un *paradigme pour la connaissance scientifique moderne*, commence pourtant à se répandre dans le milieu positiviste et naturaliste. Si la métaphysique est par ailleurs tenue par Auguste Comte pour une connaissance secondaire au regard du savoir scientifique, certains positivistes conçoivent en revanche la métaphysique de Spinoza comme une métaphysique naturaliste. Paul Janet souligne ainsi la véritable convergence existant selon lui entre la pensée spinoziste et la métaphysique du saint-simonisme¹⁷.

Mais c'est pourtant et de nouveau en raison de l'influence qu'exerce un membre « dissident » de l'école spiritualiste, Étienne Vacherot, qu'une nouvelle lecture de Spinoza commence à s'imposer. Dans un ouvrage intitulé *La Métaphysique et la Science. Principes de métaphysique*, publié en 1858, Vacherot revendique le rôle joué par Spinoza dans la formation des thèses positivistes¹⁸. C'est le « naturalisme » de Spinoza qui est alors lu et considéré comme une véritable source d'inspiration,

16. Pierre-François Moreau, « La réception du spinozisme aux XIX^e et XX^e siècles », in *Lectures de Spinoza*, P.-F. Moreau et Ch. Ramond (dir.), Paris, Ellipses, 2006, p. 243-253.

17. Paul Janet, *op. cit.*, p. 130. Sur le lien entre spinozisme et saint-simonisme, voir Pierre Macherey « Un chapitre de l'histoire du panthéisme : la religion saint-simonienne et la réhabilitation de la matière », Olivier Bloch (dir.), *Philosophie de la nature*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2000, p. 357-366. La question du rapport entre saint-simonisme et spinozisme, que je n'affronte pas directement ici, mériterait un traitement à part entière. Je me limiterai à rappeler l'importance que l'association entre rationalisme et panthéisme, ainsi que leur commune condamnation, ont eu dans le contexte français. Sur ce point, voir notamment Henri Louis Charles Maret, *Sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, Paris, Méquignon et Leroux, 1841.

18. Étienne Vacherot, *La Métaphysique et la science*, Paris, Chamerot, 1863. Victor Delbos, *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan, 1893, p. 493-495.

mais également comme un adversaire théorique, par cette génération¹⁹. Le philosophe catholique Jean-Félix Nourisson adresse quant à lui un livre polémique à l'encontre du naturalisme, livre dans lequel il se réfère à Spinoza et exprime sa conviction selon laquelle, « critiquer les enseignements de Spinoza, c'est critiquer ces théories mêmes, qui ne sont toutes que des variétés du spinozisme, et que l'on appellerait bien, en leur appliquant une dénomination commune, le naturalisme contemporain²⁰ ».

C'est donc dans le milieu naturaliste, pourtant très différencié en son sein, que se développe la réception de la pensée spinoziste à cette époque et, comme le rappelle Janet, « on peut dire que le point de vue de l'unité de la substance tend à prédominer en philosophie²¹ ». L'essai d'Ernest Renan paru à la Haye à l'occasion du 200^e anniversaire de la mort du philosophe en constitue à ce titre un témoignage. Dans ce bref essai, on voit en effet à l'œuvre deux aspects importants de la réception naturaliste. Si, d'un côté, la substance est tenue pour un absolu réel face à l'universalité abstraite des métaphysiques « classiques », Spinoza, de l'autre, ne serait pas en mesure, selon l'auteur, de penser la transformation de ce réel, sa pensée étant figée dans une éternité incapable de penser le changement :

Spinoza n'arrive point à cet infini vivant et fécond que la science de la nature et de l'histoire nous montre présidant dans l'espace sans

19. Bruno Karsenti souligne cette relation problématique au naturalisme de matrice spinoziste comme un aspect fondamental de la naissance de la « science de la société », envisagée dans son inscription dans la pensée conservatrice de Louis de Bonald : « C'est dans ce grand "combat entre l'homme et la nature" que le projet de science de la société prend naissance. L'homme n'est pas "comme un empire dans un empire", et mettre la société avant l'homme, dire que "ce n'est pas à l'homme de constituer la société mais à la société de constituer l'homme", bref, privilégier le point de vue de ce que Bonald appelle l'"homme social", cela revient d'abord à dépouiller le sujet de ses prétentions à légiférer pour le reconduire à un ordre nécessaire qui s'impose à lui. Qu'une certaine inspiration spinoziste se manifeste ici, c'est ce dont témoigne Bonald lui-même par les précautions qu'il prend pour se départir de l'accusation de panthéisme qui pèse alors sur lui » (Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, *op. cit.*, p. 66-67).

20. Jean-Félix Nourisson, *Spinoza et le naturalisme contemporain*, Paris, Didier et C^{ie}, 1866, p. V.

21. Paul Janet, *op. cit.*, p. 131.

bornes à un développement toujours de plus en plus intense ; mais à part quelque sécheresse dans l'expression, quelle grandeur dans cette inflexible déduction géométrique [...] Dieu est ainsi la pensée absolue, la conscience universelle [...] Spinoza ne vit clairement le progrès universel [...] mais il vit mieux que personne, l'éternelle identité qui sert de base à toutes les évolutions passagères²².

Au sein de ce courant interprétatif naturaliste, qui s'avère très utile pour définir les prémisses de la réflexion sociologique sur Spinoza, l'auteur auquel nous devons pourtant prêter la plus grande attention est certainement Hippolyte Taine²³, qui concentre sa réflexion sur des champs d'études aussi diversifiés que la critique littéraire, l'histoire politique ou encore la théorie des sciences humaines²⁴. Comme l'avaient souligné Durkheim dans un article de 1897 et, avant lui, René Worms et Victor Delbos²⁵, sa perspective naturaliste doit beaucoup à l'œuvre de Spinoza. Cette relecture part de l'idée qu'il serait possible d'utiliser les fondements rationalistes de la métaphysique moderne, et particulièrement ceux du rationalisme systématique spinozien, pour élaborer un rationalisme empirique. On est désormais bien loin à la fois des lectures spiritualistes voulant souligner le cartésianisme contradictoire de Spinoza et des lectures panthéistes propre au romantisme. Spinoza peut maintenant et désormais être ainsi considéré comme le « précurseur de la version la plus objectiviste des sciences sociales²⁶ ».

Taine n'est pourtant pas l'unique auteur à avoir introduit le concept de nature dans la réflexion sociale de la seconde moitié du XIX^e siècle.

22. Ernest Renan, *Spinoza*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1877, p. 12-13.

23. Pierre-François Moreau, « Taine lecteur de Spinoza », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1987, 177, 4, p. 477-489.

24. Regina Pozzi, *Hyppolite Taine : scienze umane e politica nell'ottocento*, Venezia, Marsilio, 1993 ; Pascale Seys, *Hyppolite Taine et l'avènement du naturalisme*, Paris, Harmattan, 1999.

25. Émile Durkheim, « L'empirisme rationaliste de Taine et les sciences morales », in *Textes I*, Paris, Minuit, 1975, p. 175 ; René Worms, *La Morale de Spinoza. Examen de ses principes et de l'influence qu'elle a exercée dans les temps modernes*, Paris, Hachette, 1892, p. 315-318 ; Victor Delbos, *Le Problème moral*, *op. cit.*, p. 498-520.

26. Pierre-François Moreau, « La réception du spinozisme aux XIX^e et XX^e siècles », *op. cit.* p. 246.

Dans la période située entre les années 1870 et les années 1890, Herbert Spencer est de ce point de vue l'auteur le plus lu et le plus commenté en France²⁷. Comme nous le verrons en détail chez Guyau, qui décria Spencer comme un « Spinoza positiviste », et comme le souligne par ailleurs Delbos, même si Spinoza et l'école utilitariste présentent des points de convergence, « ce qui dans l'utilitarisme est conçu comme principe n'est en réalité pour Spinoza qu'une conséquence²⁸ », l'utilité individuelle étant pour Spinoza une expression finie de la tendance de l'être infini à persévérer en lui-même²⁹.

Si l'utilitarisme peut être lu – et il l'a d'ailleurs été par cette génération de sociologues – comme une radicalisation de l'individualisme libéral, c'est précisément sur ce point que Spinoza, indépendamment de son naturalisme, apporte tout simplement quelque chose de nouveau à ces auteurs. Le spinozisme offre en effet une compréhension scientifique et autonome des phénomènes moraux qui répond, autant que son naturalisme, aux besoins théoriques des nouvelles théories sociologiques. Se démarquant sur ce point de l'héritage hégélien, qui lisait la pensée de Spinoza comme une pensée panthéiste privée d'une véritable pensée morale parce qu'incapable de penser la singularité historique de la substance, la réflexion sur Spinoza durant cette période se renouvelle quant à elle grâce à la reconnaissance de cette dimension morale de sa pensée.

Émile Boutroux fait à ce titre partie de ces auteurs chez qui on peut trouver une des réflexions les plus importantes sur la morale chez Spinoza, et anticipe largement, notons-le, les lectures de Worms et de Delbos. Si l'importance du philosophe dans l'histoire de la sociologie française est certes souvent mentionnée lorsque l'on met au jour la forte influence que son livre *De la contingence des lois de la nature* a pu avoir sur la pensée durkheimienne³⁰, l'auteur nous propose également

27. Daniel Becquemont et Laurent Mucchielli, *Le Cas Spencer*, Paris, Puf, 1998, p. 266.

28. Victor Delbos, *op. cit.*, p. 486.

29. *Ibid.*

30. Steven Lukes, *Émile Durkheim. His life and work: a historical and critical study*, New York, Penguin Books, 1973, p. 57-58.

une réflexion très intéressante sur la pensée spinoziste de la liberté³¹, dans un article provenant des « travaux d'École Normale » rédigé en 1867-1868 et publié à titre posthume en 1924.

La question posée par Boutroux est la suivante : comment penser la liberté de l'homme dans le système de Spinoza, si l'homme ne peut être conçu que comme une modification de la substance, seule cause qui, à proprement parler, puisse être considérée comme libre, parce qu'agissant selon « la seule nécessité de sa nature³² » ? Plutôt que d'empêcher une véritable réflexion sur la liberté, une telle pensée selon Boutroux comporte une réflexion sur la liberté de l'homme qui s'exerce dans un état de nécessité. Et si l'on doit expliquer toutes choses, quelles qu'elles soient, par une seule méthode, « à savoir, par les lois et règles universelles de la nature³³ », la liberté ne fait pas exception.

Boutroux fait reposer son analyse sur la distinction spinozienne entre une chose dont l'essence implique l'existence et une chose dont l'essence au contraire ne l'implique pas, c'est-à-dire, sur la distinction de la substance et des modes ou, dans les termes de Boutroux, sur la distinction d'une *chose vraie* et d'une *chose véritable*. La *liberté humaine* appartient en ce sens au second type de choses, dans la mesure où son essence n'implique pas l'existence. Mais l'on ne peut pour autant l'expliquer qu'en la rapportant à une cause vraie, c'est-à-dire aux lois de la nature.

Il est donc très intéressant de remarquer dès à présent la présence chez Boutroux d'un argument visant à dépasser l'alternative entre la condamnation spiritualiste de Spinoza et sa réhabilitation naturaliste. Selon l'auteur, il ne s'agit dès lors pas uniquement pour Spinoza de s'opposer simplement au libre arbitre, mais également d'expliquer la *nécessité de la croyance dans le libre arbitre* comme *effet naturel produit par la conscience individuelle* :

Tout ce que peut et doit faire le philosophe, c'est de rattacher [logiquement] la conscience du libre arbitre aux autres faits qui se produisent

31. Émile Boutroux, « Exposition de la doctrine de Spinoza sur la liberté », *Revue de métaphysique et de morale*, 31, 1924, p. 505-542.

32. Baruch Spinoza, *Éthique* (*Éth.*), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1999, I, 17.

33. *Éth.*, III, préface.

dans l'homme : c'est de montrer comment la conscience du libre arbitre fait nécessairement partie du système d'affections qui constitue la nature humaine³⁴.

Nous n'avons donc pas seulement affaire ici à une vision scientifique de la morale, mais également à un système capable de rendre compte de l'illusion du libre arbitre, désormais conçu comme une production indépassable de la conscience individuelle : « Spinoza prouve ainsi que l'homme, dans les conditions ordinaires, doit avoir conscience de posséder le libre arbitre³⁵. » Par contre, la *liberté réelle*, c'est-à-dire celle qui s'établit en relation à la seule cause libre, la nature, ne peut être tenue pour l'expression du libre arbitre humain : « Les êtres qui ne sont pas Dieu sont libres en proportion [de la portion de l'essence divine] qu'ils expriment³⁶. » Connaître la liberté d'une action signifie donc établir une relation entre ces deux genres de liberté.

Une réflexion sur la liberté capable d'intégrer la pensée de Spinoza doit donc penser la liberté dans sa dimension individuelle d'une part, et donc reconnaître que l'autocompréhension d'un sujet en tant que volonté libre est une dimension indépassable, mais également et d'autre part en termes de liberté réelle, comme liberté propre à la conscience scientifique³⁷. Si la problématique qui reste ouverte est celle qui interroge la relation de ces deux dimensions de la liberté entre elles, ni la radicalisation au sens individuel de la notion de liberté propre à l'utilitarisme, ni la sublimation de la liberté dans une dimension purement supra-individuelle propre au naturalisme cette fois, n'apparaissent désormais constituer des réponses véritablement satisfaisantes.

34. Émile Boutroux, « Exposition de la doctrine de Spinoza sur la liberté », *op. cit.*, p. 529.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, 538.

37. Il pourrait être intéressant de montrer que cette conception d'une double dimension de la liberté, fondée sur l'ontologie de Spinoza, peut avoir eu un rôle dans la formation de la thèse de Boutroux, développée dans *De la contingence de lois de nature*.

Nous savons par ailleurs comment cette question de la liberté a elle aussi été placée au centre du débat et de quelle manière elle a fait l'objet d'un traitement autonome dans la célèbre lecture de Delbos³⁸. La lecture de ce dernier, comme a pu le souligner Matheron, reste influencée par la lecture idéaliste allemande³⁹. Il était à cette époque impossible de concevoir l'originalité de la pensée spinoziste dans l'histoire de la philosophie moderne de façon « oppositive » et critique face à l'idéalisme et au romantisme. Celle de Spinoza reste, selon Delbos, un « idéalisme concret⁴⁰ ».

Ces aspects sont résiduels malgré les évidents mérites de la lecture de Delbos. Si cette reconnaissance d'une autonomie du problème moral, rendue possible grâce à l'élaboration d'un système rationnel rigoureux, traverse et hante, comme je le montrerai, la réception sociologique de Spinoza au cours de deux décennies précédant la parution de l'ouvrage de Delbos, grâce à ce dernier ces éléments sont pour la première fois systématisés de manière cohérente. Une conception rationnelle du système moral et la reconnaissance de la relativité de toutes les morales normatives représentent ainsi pour Delbos le *quid* de la vision spinoziste des phénomènes moraux :

Selon Spinoza, comme selon tous les philosophes qui s'inspirent de sa pensée, le problème moral ne peut ni être exclusivement posé en soi, ni être traité avec les seules données de la conscience [...] Les formes morales de l'activité ne sauraient être l'objet d'une définition absolue, car elles sont essentiellement relatives, et une définition absolue ne peut s'appliquer à rien de relatif⁴¹.

38. Victor Delbos, *Le Problème moral*, *op. cit.*

39. « Il est un idéalisme, puisqu'il établit à l'origine, par la définition même de la "cause de soi", l'identité de la pensée et de l'existence, de l'Être rationnel qui est en soi et de l'Être réel qui est par soi », *Ibid.*, p. 200 ; Alain Matheron « Les deux Spinoza de Victor Delbos », in *Lectures de Spinoza*, *op. cit.* p. 311-318.

40. Victor Delbos, *Le Problème moral*, *op. cit.*, p. 200.

41. *Ibid.*, p. 531-532.

Nature du collectif et autonomie du social

Si la réception de la pensée de Spinoza antérieure à l'ouvrage de Delbos se partage donc entre des lectures naturalistes d'un côté et la reconnaissance d'une théorie morale spinoziste de l'autre, la réflexion sociologique sur le social s'élabore sur la base d'une opposition entre le naturalisme et le nominalisme, ainsi qu'entre le droit naturel et le droit positif.

De même que les théoriciens du droit naturel, l'organicisme revendique le caractère normatif de la nature, mais opère d'une manière différente. Il refuse ainsi l'idée que les lois de la nature puissent être considérées comme des lois de justice. La leçon de John Stuart Mill n'est alors en ce sens pas passée inaperçue. Le fait qu'un phénomène soit naturel n'implique en effet absolument pas qu'il puisse également être considéré comme juste. Plan normatif et plan naturel, valeurs et lois naturelles, n'entretiennent dans cette perspective aucun rapport de causalité directe :

Quant à la vertu de justice, on peut présumer qu'elle est très généralement considérée comme directement implantée dans notre cœur par la nature, tellement est généralisée l'expression « justice naturelle ». Je crois cependant que le sentiment de justice a une origine totalement artificielle, et que l'idée de justice « naturelle » ne précède pas, mais qu'elle suit, celle de justice conventionnelle⁴².

Ce détachement entre nature et norme est d'une très grande importance pour la réflexion sur le statut épistémologique de la sociologie. La désolidarisation des idées de lois de nature et de justice sera opérée dans certains cas pour revendiquer le statut « naturel » de certaines lois sociales, et permettra ainsi de définir l'objectivité du domaine social de manière à lui opposer la nature délibérative du domaine politique. Dans d'autres cas, la société sera entendue comme étrangère au domaine des lois de la nature. Mill par exemple utilisera cette « étrangeté » de la société face à la nature, afin de radicaliser l'individualisme libéral, et ce, en recourant à la loi de maximisation des intérêts. Si la justice humaine est étrangère à une quelconque détermination naturelle, c'est dès lors

42. John Stuart Mill, *La Nature*, Paris, La Découverte, 2003, p. 87.

dans le principe régulateur du besoin individuel qu'il faut chercher un critère. La reconnaissance d'une autonomie du social exige ainsi que soit produite une conception différente de l'homme, capable non pas de substantialiser sa nature par une définition *a priori*, mais plutôt de la caractériser en la rapportant à un réseau de déterminations mutuelles d'ordre moral, affectif et imitatif.

L'analyse de ces deux orientations de la pensée du XIX^e siècle permet de mettre au jour deux aspects importants du contexte intellectuel dans lequel se développe le savoir sociologique en France⁴³. L'existence du domaine social doit en effet être expliquée en recourant à des formes de régularité, propres au domaine naturel, mais elle ne peut néanmoins être réduite à celles-ci, la dimension sociale propre aux obligations morales ne pouvant elle-même être réduite aux régularités de la nature. Si la nature est donc une condition nécessaire, mais non suffisante de la compréhension des phénomènes sociaux, c'est encore une fois le rapport entre ces deux dimensions qu'il faut envisager pour pouvoir revendiquer une connaissance scientifique de la morale. Certainement, cette connaissance ne peut pas non plus ni davantage être réduite à celle des abstractions du droit naturel – réduisant, dans sa forme libérale, la société à un agrégat d'individus – qu'à celle de la seule force de contrainte qu'exercent les lois positives – propre aux conceptions souverainistes de l'État. Mais reconnaître une autonomie à la morale, sans pour autant la soustraire au domaine naturel, a conduit, dans la conjoncture théorico-politique prise en charge par la pensée sociologique naissante, à reconnaître qu'une société peut être naturelle, c'est-à-dire constituer un collectif exprimant une causalité propre, un collectif source d'obligation. Il s'agissait alors de penser une obligation sociale se démarquant autant de l'auto-obligation subjective des individus du droit naturel que du pouvoir absolutisant de la souveraineté.

Si ce collectif a été pensé, depuis l'apparition des théories modernes de l'obligation, comme une composition ou un assemblage

43. Laurent Mucchielli, *La Découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Paris, La Découverte, 1998, p. 80-112.

de la volonté singulière avec une loi partagée⁴⁴, ce principe en tant que tel est pourtant incapable d'expliquer le fondement collectif de l'exercice de la volonté singulière, parce qu'il pense l'institution du collectif comme un passage logique et/ou chronologique d'un état de nature – individuel – à un état civil – collectif. Pour cette raison, l'émergence du concept de « social » à partir du XVIII^e siècle coïncide avec une tentative de nommer, exprimer ou formaliser un *Nous* à partir d'une renaturalisation du collectif⁴⁵.

Au XIX^e siècle, le discours de l'économie politique tout comme celui de la pensée sociale postrévolutionnaire faisaient reposer la possibilité de l'émergence du social sur une critique de la dimension volontariste, propre au nominalisme et au libéralisme moderne. Mais la nature du social ne peut être comprise par ce discours que si l'on dépasse la dichotomie entre un exercice singulier et l'exercice collectif de la volonté⁴⁶. En ce sens, tant la pensée conservatrice que le discours de l'économie politique dépassent le volontarisme nominaliste au nom d'un réalisme renouvelé. La loi de la maximisation des intérêts de l'économie politique, mais également la loi théologico-politique de la pensée conservatrice⁴⁷ s'exercent d'ailleurs indépendamment dudit assemblage des volontés. Pour cette raison, la première peut être traitée comme un objet de science et la seconde comme un objet de foi, mais elles ne peuvent ni l'une ni l'autre faire l'objet de délibérations. Parallèlement, le droit naturel ne peut tout d'abord plus fournir un critère de légitimation politique, ce rôle incombant désormais à la

44. Bruno Bernardi, *Le Principe d'obligation. Sur une aporie de la modernité politique*, Paris, EHESS/Vrin, 2007.

45. Comme l'a très bien mis en évidence Laurence Kauffmann : « Un des problèmes centraux des révolutionnaires est donc celui de la socialisation : il leur faut rendre l'individu social en faisant adorer ses devoirs et choisir l'obéissance, et rendre la société naturelle en revêtant des devoirs et choisir l'obéissance, et rendre la société naturelle en le revêtant des attributs de la raison et de la nécessité. » Laurence Kaufmann, « Le dieu social. Vers une socio-logie d'un nominalisme en Révolution », in *L'Invention de la société*, op. cit. p. 126.

46. Marcel Gauchet, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », in *La Condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 405-431.

47. Frédéric Brahami, « Déchirure et production politique du temps. Science et volonté autour de la révolution française », *Incidence*, 7, 2011.

Constitution. Il ne peut ensuite plus constituer une ressource critique capable de légitimer la désobéissance face à l'ordre constitué⁴⁸.

Le débat sociologique qui se développe à partir de 1870 est strictement lié à ces transformations intellectuelles, mais il est cependant mû par un besoin politique qui ne se laisse guère intégrer dans ce cadre. L'élaboration sociologique du concept d'un *vouloir collectif*, source d'obligation capable de dépasser les apories de l'individualisme libéral, tout autant que son hypostase dans la tradition révolutionnaire, constitue alors une stratégie visant à remettre à l'ordre du jour la question politique posée par la révolution. En ce sens, comme l'affirmera Durkheim dans son essai sur les Principes de 1789, « Qu'on le regrette ou non, la Révolution française, d'objet de foi qu'elle était, devient de plus en plus un objet de science⁴⁹ ».

Si, pour la même raison, Durkheim reconnaîtra dans la *volonté générale* de Rousseau un passage essentiel vers la découverte de l'autonomie du social⁵⁰, la première génération des sociologues français s'adressera en revanche elle, de manière plus ou moins explicite et cohérente, au concept spinoziste de *puissance*.

L'effort de dépassement des conceptions classiques de l'obligation dans lequel se lancent plusieurs sociologues de cette époque montre bien cette nécessité d'un dépassement du naturalisme déterministe du XIX^e siècle. C'est le cas d'Alfred Espinas et d'Alfred Fouillée dont la réflexion, nous le verrons, sera très influencée par la pensée de Spinoza. Et Espinas est certainement l'un des auteurs chez lequel la problématique naturaliste apparaît la plus centrale dans sa définition du domaine social. Si l'association doit être considérée comme un fait naturel, la construction d'une véritable unité ne peut se passer de ladite association au moment où les individus s'obligent de manière consciente à entrer dans des rapports de coopération. C'est ce qu'Espinas appelle le

48. Jürgen Habermas, « Droit naturel et révolution », in *Théorie et pratique*, I, Paris, Payot, 1975, p. 109-144.

49. Émile Durkheim, « Les principes de 1789 et la sociologie », *La Science sociale et l'action*, Paris, Puf, 1987, p. 215.

50. Émile Durkheim, *Le « Contrat social » de Rousseau*, Paris, Kimé, 2008.

« consensus organique⁵¹ ». La conscience morale s'exerce *dans* et non *contre* des conditions de coopération naturelle. Si cette intuition est certainement commune à l'organicisme de Spencer, Espinas est bien loin de concevoir la société, comme le soulignera également Durkheim dans les pages fameuses de *La Division du travail social*, comme le produit d'une simple convergence naturelle des intérêts individuels.

Fouillée, qui tente de reconnaître une autonomie à la dimension morale des sociétés, tout en acceptant ses déterminations naturelles, pense le consensus entre individus en termes de *contrat*⁵². D'une toute autre manière que le font toutes les théories classiques du contrat, c'est dans la nature en tant qu'organisme que la société trouve son origine⁵³. La notion d'« organisme contractuel » se développe ainsi dans ce contexte afin de rendre compte de *ce venir à la conscience du vouloir naturel* de la société⁵⁴.

Plutôt que de se développer au sein d'une simple opposition ou d'un simple choix entre nature et morale, l'espace théorique du social trouve son point de départ dans et se définit de manière à répondre à un besoin de synthèse de ces deux aspects.

Il apparaît ainsi aisé d'imaginer comment la pensée de Spinoza, partagée entre des lectures naturalistes et des lectures qui commencent à souligner son traitement du monde moral comme monde autonome, a pu fournir des arguments à ce champ intellectuel en pleine transformation. L'ambivalence entre nature et obligation morale propre à la réflexion de la sociologie classique se définit dès lors dans le cadre d'un tournant intellectuel et, en l'occurrence, comme nous entendons le démontrer, dans un *moment* qui touche directement à la théorie de la morale et à la politique de Spinoza.

51. Cité in Marie-Claude Blais, *La Solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 2007, p. 167.

52. *Ibid.*, p. 169-175.

53. Sur la métaphore organiciste voir Claude Blanckaert, *La Nature de la société. Organicisme et sciences sociales au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2004.

54. Nicolet parle d'un « idéalisme *a posteriori* » en entendant avec ça que « ces idées n'ont plus besoin d'être antérieures ou supérieures au réel social et au droit positif pour être logiquement valides ou efficaces », Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 491.

**Spinozisme et obligation du social :
Alfred Fouillée et Jean-Marie Guyau**

Le premier auteur sur lequel se concentrera notre analyse du rôle que Spinoza a pu jouer dans le débat sociologique est Alfred Fouillée. Si, comme nous l'avons souligné, l'un des principaux enjeux de la sociologie à cette époque est de concilier une vision naturaliste de l'homme et un renouvellement de la réflexion de la sphère morale et de la liberté humaine, le premier ouvrage publié par Fouillée, *La Liberté et le déterminisme*, contribue très certainement à ce projet.

La pensée sociologique, dans la vision de Fouillée, doit répondre à un besoin de synthèse entre nature et liberté. Ce besoin apparaît à partir du moment où l'on reconnaît que l'action humaine n'a non pas pour cause l'intention consciente du sujet mais est déterminée par des causes externes (ou internes, mais inconscientes). Cette question, comme le rappelle déjà Fouillée dans les premières pages de son livre dédié au déterminisme, recoupe une question proprement spinoziste : « Ces considérations nous amènent devant le problème de Spinoza : est-ce l'ignorance des causes de l'acte qui nous donne l'idée de notre liberté⁵⁵ ? » Si Fouillée rejette la pertinence de cette question dans sa démarche purement spinoziste, ce n'est pas parce qu'elle ne touche pas à une problématique véritable, mais parce qu'il pense que « [c]e n'est pas l'ignorance des causes produisant un acte quelconque qui peut engendrer l'idée de liberté ; c'est l'ignorance des causes d'une *détermination volontaire et intentionnelle*⁵⁶ ». Spinoza, comme le démontre l'usage souvent critique que Fouillée en fait dans son œuvre, ne propose pas de solution à ces questions. Le type de questions posées dans sa philosophie semble être en fait plus proche de celui sur lequel la sociologie fonde son domaine épistémologique.

Même si Fouillée pousse souvent sa lecture de Spinoza dans le sens de la vulgate de l'interprétation fataliste, son système semble néanmoins y découvrir une possible conciliation du déterminisme et de la liberté. C'est sur ce point que Fouillée utilise dans l'œuvre citée

55. Alfred Fouillée, *La Liberté et le déterminisme*, Paris, Alcan, 1907, p. 8 [5^e édition].

56. *Ibid.*

auparavant – et il dédiera en tout trois livres à l'explicitation de ce concept – la formule des *idées-forces*⁵⁷. Une idée-force est une idée qui enveloppe en soi une force de performance active. En ce sens, l'idéal est un « possible désirable⁵⁸ », c'est-à-dire qu'il est enraciné dans des lois déterminées et refuse le libre arbitre :

On le voit, dans sa partie purement scientifique, la morale des idées forces est déterministe : elle ne peut admettre, comme ayant une valeur positive, d'autre liberté que *l'idée même de la liberté avec son action essentielle*, qui est une *auto-détermination* [...] Nous ne supposons donc, dans la partie *exclusivement scientifique* de la morale, aucun *liberum arbitrium indifferentiae*, aucun *commencement absolu* de série : nous poserons simplement la loi de causalité⁵⁹.

Dans le même temps, le sujet n'est pas simplement mû de l'extérieur, mais se transforme au fur et à mesure, proportionnellement à la connaissance objective d'un processus déterminé : « *le subjectif arrive à transformer l'objectif en s'objectivant lui-même à mesure qu'il se conçoit*⁶⁰ ». Le déterminisme ne nous empêche donc pas d'entreprendre une action libre et orientée vers le futur car la dimension consciente d'un choix s'installe, pour ainsi dire, dans un mouvement d'affirmation positive de l'être :

Qu'on ne s'étonne donc plus de voir Spinoza tracer des règles de conduite : ces règles sont des descriptions de l'idéal qui s'adressent à l'intelligence ; si ces descriptions sont assez claires et assez belles pour nous émouvoir, nous seront portés nécessairement dans la direction que Spinoza nous indique⁶¹.

57. Alfred Fouillée, *L'Évolutionnisme des Idées-forces*, Paris, Alcan, 1890 ; Alfred Fouillée, *La Psychologie des Idées-forces*, Paris, Alcan, 1893 ; Alfred Fouillée, *La Morale des Idées-forces*, Paris, Alcan, 1907.

58. « Possible parce qu'il est en harmonie avec les lois de la réalité découverte par la science, désirable parce qu'il est la satisfaction de la nature humaine dont la science constate les lois. Il est donc une espèce d'idéal qui est entièrement scientifique. » Voir Alfred Fouillée, *Les Éléments sociologiques de la morale*, Paris, Alcan, 1905, p. 18.

59. *Ibid.*, p. 302.

60. *Ibid.*, p. 152.

61. Alfred Fouillée, *La Liberté et le déterminisme*, *op. cit.*, p. 52.

Dans un échange épistolaire avec le normalien M. Foncin, Fouillée, sollicité par son collègue, cherchait déjà à répondre à une interrogation formulée en ces termes par le premier : « Explique-moi comment le fataliste Spinoza peut être en même temps un moraliste austère ? » En d'autres termes, il s'agit de comprendre pourquoi une vision scientifique des déterminations morales ne conduit pas à renoncer à la conduite morale, mais permet bien plutôt de définir une morale véritable. Il s'agit donc de réconcilier nécessité et liberté. Comme le rappelle son biographe :

Au cours de cette correspondance, Fouillée finit par chercher les moyens de concilier le déterminisme avec la liberté morale, et exprima, pour la première fois le rôle que pourrait jouer l'idée même de la liberté et celle de la moralité⁶².

Le monisme immanentiste de Fouillée se développe sur la base d'une conciliation de la force et de la conscience, de la puissance et de l'obligation, du déterminisme et de la liberté, du désirable et du nécessaire. Si la pensée de Spinoza est souvent considérée comme une position optimiste, fataliste et si – de manière cohérente avec l'interprétation idéaliste – elle est associée à l'éléatisme⁶³, c'est à Spinoza qu'il revient d'avoir posé le problème dans ses véritables enjeux, à savoir : penser la liberté dans le contexte d'une détermination du sujet dans et par la nature.

Cet enjeu majeur de la pensée de Spinoza, même si cette dernière est encore lue par Fouillée au prisme du contractualisme hobbesien⁶⁴, fait de cette pensée une source majeure de la problématisation de

62. Augustin Guyau, *La Philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris, Alcan, 1913, p. 2.

63. Voir par exemple : Alfred Fouillée, *Le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Paris, Alcan, 1905, p. 243.

64. Il suffira à ce propos de citer ici le passage suivant : « Vous désirez vivre en société nous dit Hobbes : logiquement, vous devez désirer les moyens d'arriver à ce but ; or le contrat est un de ces moyens, donc vous devez le respecter. – Celui qui viole un contrat, nous dit à son tour Spinoza, est en contradiction avec soi-même : il désire et il ne désire pas à la fois vivre en société. » Voir Alfred Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporaine*, Paris, Baillière, 1883, p. 52.

l'individualisme libéral moderne que développe le projet de sociologie républicaine⁶⁵. L'obligation ne doit pas être entendue – comme l'a suggéré le kantisme ou tout du moins une certaine version spiritualiste du kantisme – comme la conscience subjective d'un devoir, mais plutôt comme l'expression immanente de l'identité, et également comme expression, entendue au sens spinoziste, du désir et de la conscience. La sociologie interprète la morale et le droit dans une perspective nouvelle, dans la mesure où elle restitue les déterminations naturelles du vouloir individuel et non indépendamment ou contre elles : « La morale du libre arbitre et de l'obligation semble prête à disparaître pour faire place à la “physique des mœurs”, soit individuelle, soit sociale⁶⁶. »

C'est au cœur de cette ambivalence entre nature et conscience que Fouillée établit les fondements de la notion d'« organisme contractuel » à laquelle nous avons précédemment fait référence. La connaissance sociologique n'évacue pas l'idée de délibération, mais refuse de la fonder dans l'intentionnalité individuelle. À la suite de Spinoza, Fouillée décrit l'homme comme un « automate spirituel⁶⁷ ». Si la pensée de Fouillée peut-être lue comme une pensée mue continuellement par la recherche d'une synthèse dépassant l'opposition entre criticisme et positivisme, surtout dans le domaine moral, il apparaît néanmoins bien difficile de classer la pensée de Spinoza dans la tradition positiviste. Pourtant, la nouvelle conjoncture théorique et politique que la pensée de Fouillée exprime et qui répond au besoin d'une vision scientifique du social capable d'en reconnaître la dimension subjective et constituante, converge encore une fois sur ce point avec la pensée de Spinoza :

La Nature peut sans doute désigner le monde matériel, le mécanisme universel, dans lequel les matérialistes veulent faire rentrer les

65. Fouillée parle d'un « progrès simultané du solidarisme et de l'individualisme ». Voir Alfred Fouillée, *Les Éléments sociologiques de la morale*, op. cit., p. 336-348. Sur ce point voir : Jean-Fabien Spitz, *Le Moment républicain en France*, op. cit., p. 111-178.

66. Alfred Fouillée, *La Psychologie des Idées-forces*, op. cit., p. V.

67. Alfred Fouillée, *La Liberté et le déterminisme*, op. cit., p. 25-28.

phénomènes de la vie mentale. Mais la nature peut aussi désigner l'être universel avec ses lois fondamentales, la *Natura naturans* de Spinoza ; et c'est ce dernier sens qui est seul légitime. La vraie morale des idées-forces est alors celle qui veut que l'homme vive conformément aux lois profondes de la Nature universelle, telle que nous pouvons en avoir l'idée non seulement par les sciences objectives, mais encore et surtout par les sciences subjectives⁶⁸.

Si la pensée de Spinoza a souvent été jugée insuffisante du point de vue des réponses qu'elle a données, elle semble en revanche apparemment nécessaire et utile pour susciter une vision sociologique du monde moral :

Pour nous comme pour Spinoza, mais en vertu de toutes autres raisons, l'éthique est une philosophie et la philosophie est une éthique. Sous sa forme réfléchie et raisonnée, la morale est la philosophie même tirant de la plus haute spéculation la plus haute action⁶⁹.

La réflexion sociologique du beau-neveu de Fouillée, Jean-Marie Guyau, et le rôle joué par Spinoza dans cette réflexion montrent en quoi la question du renouvellement des conditions de l'obligation a pu être fondamentale pour cette génération.

Guyau, poète, philosophe et sociologue, meurt de la tuberculose à l'âge de 33 ans. Si l'influence de sa pensée a été très importante dans le milieu sociologique français, elle l'a également été dans le monde intellectuel européen. On connaît par ailleurs l'influence que sa réflexion morale a eue sur la pensée de Nietzsche⁷⁰. La réflexion morale constitue très certainement un enjeu central de sa pensée. Guyau édite en 1878 un ouvrage intitulé *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, ainsi que, l'année suivante, *La Morale anglaise contemporaine, morale de l'utilité et de l'évolution*⁷¹. Comme le titre de l'ouvrage

68. Alfred Fouillée, *Le Moralisme de Kant...*, *op. cit.*, p. 345

69. Alfred Fouillée, *La Morale des Idées-forces*, *op. cit.*, p. XX.

70. Alfred Fouillée, « Les jugements de Nietzsche sur Guyau d'après des documents inédits », in *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, Alcan, 1902, p. 151-179.

71. Jean-Marie Guyau, *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* [1878], Paris, Alcan, 1927, (7^e édition) ; Jean-Marie Guyau, *La Morale anglaise*

sur Épicure peut déjà le laisser entendre, l'objectif de ce livre est de mettre en évidence les liens que la pensée épicurienne de l'intérêt et du désir entretient avec l'utilitarisme et l'évolutionnisme contemporain de Bentham, Mill et Spencer.

Si le cadre historique de la réflexion de Guyau peut apparaître à certains égards problématiques, son analyse du philosophe grec reste néanmoins de notre point de vue très intéressante. Guyau souligne ainsi le fait qu'il existe une critique épicurienne des notions de contrat et de loi naturelle. Nature et justice se trouvent de la sorte pour la première fois chez les épicuriens, si l'on met de côté l'apport des sophistes sur ce point, séparés l'une de l'autre. Le concept de justice ne dérive dès lors pas d'une loi naturelle, c'est-à-dire d'un critère transcendant du bien et du mal, mais se déduit de la seule force, ainsi que des mœurs, qui déterminent alors le contenu des lois positives qui se forment au cours de l'histoire⁷².

On trouverait ainsi dans la réflexion d'Épicure un argument annonçant la théorie hobbesienne du contrat et de l'artificialisme politique. Guyau reconnaît une véritable convergence théorique entre la pensée de cet auteur et le positivisme juridique moderne. C'est donc une interprétation néo-épicurienne de la pensée matérialiste et utilitariste moderne de Hobbes, de Gassendi et de La Rochefoucauld que Guyau nous propose ici.

Dans cette généalogie du développement moderne de la morale utilitariste, Spinoza semble occuper une place à part entière⁷³. Guyau souligne l'importance de la critique du finalisme et du normativisme que formule la pensée spinoziste. La centralité de la notion d'utilité chez cette dernière serait chez lui une conséquence directe de cette critique antifinaliste. Dans cette perspective, la pensée de Spinoza pourrait encore être associée à celle de Hobbes et à celle de la tradition

contemporaine. *Morale de l'utilité et de l'évolution* [1879], Paris, Alcan, 1885 (2^e édition).

72. Jean-Marie Guyau, *La Morale d'Épicure...*, *op. cit.*, p. 145-152.

73. *Ibid.*, p. 226-238. Il existe à ma connaissance deux textes dédiés à Spinoza et Guyau : Laura Llevadot, « Spinoza et Guyau : l'éthique du *conatus* », *Corpus*, 46, 2004, p. 47-55 ; André Comte-Sponville, « Jean-Marie Guyau et Spinoza », in *Spinoza au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 281-294.

utilitariste⁷⁴. Pourtant, la pensée de l'intérêt chez Spinoza ne renvoie pas seulement à l'épicurisme mais aussi, selon Guyau, au stoïcisme. Selon ses mots, Spinoza « ramène la morale du bonheur à la morale de l'intelligence ». La pensée spinoziste de l'intérêt opère une synthèse entre ces deux principes qui furent séparés de diverses manières au cours de l'histoire de la pensée.

Pour le stoïcisme, ce sont les lois immanentes à la nature qui produisent une rationalité du tout et l'intérêt individuel doit, pour être cerné, être rapporté à cette rationalité. En rattachant l'utile au rationnel, Spinoza reconnaît que la liberté repose sur cette forme spécifique de conscience :

Comprendre l'absolue nécessité de la nature éternelle, c'est comprendre ce qui, n'étant soumis qu'à sa propre loi, est libre ; c'est donc comprendre l'éternelle liberté. Par cela même, c'est participer à cette liberté, et s'identifier avec elle. La science de la nécessité ne fait donc qu'un avec la liberté⁷⁵.

Spinoza, en tenant la raison pour le bien le plus désirable, met donc en relation l'intérêt individuel et le besoin de compréhension des lois naturelles. La synthèse effectuée par Spinoza est donc, selon Guyau, une synthèse de la morale épicurienne et de la morale stoïcienne.

Les conséquences de cette synthèse, toujours selon Guyau, ne sont pas seulement métaphysiques ni ne relèvent simplement de la morale abstraite, mais ont un caractère social. Cette conception cherche *ante litteram* à dépasser les apories constitutives de l'individualisme utilitariste. Reconnaître à la raison la possibilité de comprendre la connexion causale des choses revient à reconnaître la dimension sociale de la nature humaine :

Maintenant, l'homme ne peut pas exister seul. En fait, il n'est qu'un mode de l'existence inséparable de tous les autres modes; aussi, pour comprendre, il ne peut se contenter de se connaître lui-même : il faut qu'il connaisse les autres êtres, et principalement ceux qui lui

74. Jean-Marie Guyau, *La Morale d'Épicure*, *op. cit.*, p. 227-229.

75. *Ibid.*, p. 230.

ressemblent; enfin pour être heureux, il ne peut davantage se suffire; il faut qu'il reçoive davantage l'aide de ses semblables et des autres êtres: son existence, sa pensée, son désir sont également liés à l'existence, à la pensée, au désir de l'humanité et du monde tout entier. De là un mouvement qui, de l'égoïsme même, va faire sortir de la société même⁷⁶.

En ce qui concerne la politique, la lecture de Guyau ne s'éloigne pas de celle de Fouillée et, comme nous le verrons, pas davantage non plus de celle de Worms, dans la mesure où elle appréhende Spinoza comme un théoricien du contrat. Dans la lignée de Hobbes, Spinoza considérerait, d'après Guyau, que le contrat est à l'origine de l'obligation politique; la seule différence se situant dans le fait qu'il aurait tempéré l'absolutisme de Hobbes.

Pour Guyau, le principal élément expliquant l'originalité de Spinoza réside pourtant, davantage que dans sa politique, dans sa conception du social. Spinoza reconnaît que le social est immanent à l'individu, sans que cela ne l'empêche de souligner la centralité de la catégorie d'intérêt. De ce fait, Spinoza développe une méthode d'interprétation des lois que Guyau appelle la « géométrie de coutumes ». C'est bien grâce à cette conception de l'intérêt, élaborée à partir de l'idée que le social serait immanent à l'individu, que se structurera également la réflexion morale de Guyau dans les années suivantes.

Dans son essai le plus célèbre, l'auteur défend la nécessité d'un dépassement des concepts d'obligation et de sanction dans le champ de la morale. Ce texte, publié en 1884, s'intitule *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*⁷⁷. Guyau entend montrer ici comment l'obligation morale ne peut être fondée de manière exclusivement philosophique. La nouvelle science (sociale) se doit de rendre visible la possibilité de fonder une morale sans obligation, ni sanction. Toutes les tentatives de fondation métaphysique des lois sont vouées à l'échec et, sortie de ce cadre théorique, la pensée ne peut plus penser l'obligation que comme

76. *Ibid.*, p. 231.

77. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* [1885], Paris, Allia, 2008.

une forme particulière de l'*impulsion*, obligation qu'elle ne peut de ce fait plus concevoir en référence à une quelconque finalité :

Analysez « l'obligation morale », le « devoir », la « loi morale » : ce qui leur donne leur caractère *actif*, c'est l'impulsion qui en est inséparable de ces derniers, c'est la force demandant à s'exercer. Eh bien, c'est cette force impulsive qui nous est apparue comme le premier équivalent naturel du devoir supranaturel. Les utilitaires sont trop absorbés par des considérations de finalité : ils sont tout entiers au *but*, qui est pour eux l'*utilité*, réductible elle-même au *plaisir* [...] Nous, au contraire, nous nous plaçons au point de vue de la causalité efficiente et non de la finalité⁷⁸.

Même si, comme Guyau le rappelle, cette idée n'est guère éloignée des idées-forces de Fouillée, et si Spinoza n'est pas, à ce propos, considéré comme une référence centrale, il apparaît néanmoins assez clairement que ce projet de rationalisation de la puissance individuelle, mené en dehors d'un cadre strictement utilitariste, a là aussi très clairement caractérisé de manière essentielle la réflexion de Spinoza, comme l'a d'ailleurs reconnu Guyau lui-même dans son livre sur Épicure.

Dans la *pars destruens* de son œuvre, Guyau distingue pourtant trois tentatives philosophiques différentes de fondation de l'obligation : l'hypothèse optimiste, l'hypothèse pessimiste et, enfin, une troisième tentative fondée sur l'indifférence de la nature. Mais la morale spinozienne en l'espèce est ici, comme elle l'était d'ailleurs déjà chez Fouillée, classée dans le groupe des optimistes. Mais cette dernière solution n'est pas celle envisagée par Guyau lui-même. À ces trois tentatives, Guyau oppose une autre voie. Selon lui, on ne peut constituer une science de la morale que si l'on se réfère aux tendances de persévérance et d'expansion de la vie dans la vie :

La partie de la morale uniquement et systématiquement fondée sur les faits positifs peut se définir ainsi : la science qui a pour objet tous les moyens de *conserver* et d'*accroître* la vie, intellectuelle et matérielle⁷⁹.

78. *Ibid.*, p. 213.

79. *Ibid.*, p. 75.

Spinoza est donc rattaché à une philosophie de l'optimisme métaphysique. Une conception de la vie comme puissance affirmative n'est de ce point de vue pas considérée comme spinoziste. Cela s'expliquerait par le fait que Spinoza ne penserait pas le mouvement ; sa pensée demeurerait selon Guyau une pensée abstraite⁸⁰.

La dépendance de la socialité humaine à l'égard d'un principe d'expansion ontologique, auquel Guyau avait fait référence dans son livre sur Épicure, est pourtant dans l'*Esquisse* au centre de sa théorie de la socialité. Comme chez Spinoza, l'augmentation de la puissance singulière implique un renforcement de la capacité de socialisation et celle-ci pousse l'individu à l'action. Si la source de l'obligation ne réside ni dans une rationalité morale externe au sujet – la loi morale du droit naturel – ni dans l'effectivité d'un pouvoir « sanctionnant » – seule source de la morale pour le positivisme juridique – elle doit dès lors être recherchée dans le mouvement immanent à l'existence individuelle, c'est-à-dire dans ce que Guyau et avant lui Spinoza avaient appelé la *puissance*.

C'est précisément cette convergence qu'il s'agit ici de souligner. Car, de même que chez Fouillée, ce n'est pas le spinozisme explicite et revendiqué par Guyau qu'il faut mettre en évidence. Il nous importera davantage de montrer ici que Spinoza offre tout d'abord à sa réflexion sociologique un cadre problématique qui lui permet non seulement de penser le rapport entre la connaissance scientifique de la liberté et celle de la morale, mais également et par la suite, comme le passage suivant le montrera, de constituer une ontologie capable de justifier la centralité de la socialisation et le renouvellement sociologique de la problématique de l'obligation :

Le résultat que nous prédit M. Spencer, - disparition graduelle du sentiment d'obligation, - pourrait donc s'obtenir d'une tout autre manière que celle dont il parle. L'obligation morale disparaîtrait non parce que l'instinct moral serait devenu irrésistible, mais au contraire, parce que l'homme ne tiendrait plus compte d'aucun instinct, raisonnerait absolument sa conduite, déroulerait sa vie comme une série de théorèmes

80. Jean-Marie Guyau, *L'Irréligion de l'avenir. Étude sociologique*, Paris, Alcan, 1887, p. 339-400 ; 437.

[...] On peut dire aussi que pour Spinoza elle avait également disparu : il s'était efforcé de combattre tout préjugé morale, il n'obéissait à un instinct que dans la mesure où il pouvait l'accepter de propos délibéré⁸¹.

Spinozisme et nature de l'individu collectif :

René Worms et Alfred Espinas

Si l'originalité et l'importance de la réflexion morale de Spinoza commence durant ces années à être reconnue, c'est dans les ouvrages de Worms et de Delbos qu'elle est le plus thématifiée. Entre 1892, année de publication de la monographie de Worms sur Spinoza et la morale, et l'année suivante, année de publication du classique de Delbos, Spinoza acquiert un nouveau statut dans la pensée philosophique.

René Worms est un auteur peu connu dans l'histoire de la sociologie française⁸². Au moment où il publie son ouvrage en 1892, Worms n'obtient en effet pas encore la reconnaissance dont il jouira par la suite et qui fera de lui l'un des sociologues qui, avec Gabriel Tarde, rivalisera avec l'école durkheimienne. L'un des réseaux majeurs de la sociologie parisienne se construira autour de lui grâce à son ambitieux travail d'organisation, mais ce dernier s'avérera néanmoins incapable de faire école. Cet échec peut, d'une part, être attribué à son éclectisme excessif, pourtant en mesure d'attirer à lui une part importante du réseau sociologique international, et, d'autre part, s'expliquer par son orthodoxie organiciste qui, à l'aune du xx^e siècle, se révélera être une position théorique de plus en plus intenable⁸³.

Avant son ouvrage sur Spinoza, le jeune Worms n'avait jusqu'alors été l'auteur que d'un livre dédié au concept d'obligation. La question autour de laquelle s'articule ce texte d'histoire et de théorie du droit public est de savoir comment expliquer la problématique de l'obligation

81. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, op. cit., p. 117.

82. Pour une présentation de sa pensée voir Terry N. Clark, « Marginality, Eclecticism and Innovation: René Worms and the *Revue internationale de sociologie* from 1893 to 1914 », in *Revue Internationale de Sociologie*, 3, 1967, p. 12-27 ; Roger Geiger, « René Worms, l'organicisme et l'organisation de la sociologie », *Revue française de sociologie*, XXII, 1981, p. 345-360.

83. C'est cette interprétation qui sera donnée par Laurent Muchielli, *La Découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Paris, La Découverte, 1998, p. 144-154.

en se référant à une volonté qui d'une certaine façon précéderait la libre détermination individuelle sur laquelle insiste la tradition du contrat. On tend souvent à distinguer ses premiers travaux philosophiques de ses ouvrages que l'on tient pour des ouvrages proprement sociologiques, mais on perd de cette façon l'influence que cette réflexion philosophique et politique a eue dans l'imaginaire sociologique. Nous entendons précisément ici, non seulement mettre en évidence l'importance de ces ouvrages que sont *De la volonté unilatérale considérée comme source d'obligations* (1891) et *La morale de Spinoza* (1892)⁸⁴, mais également souligner les liens unissant selon nous ces deux œuvres.

Il importe tout d'abord de comprendre que Worms s'intéresse à la pensée de Spinoza, dans la mesure où il est animé par ce questionnement moral et politique, qui – bien qu'étant appréhendé de manière différente par chacun d'entre eux – est celui de toute cette génération de sociologues. Si la sociologie propose un traitement différent de la problématique de l'obligation, c'est parce qu'elle s'inspire d'une conception pré-volitive de l'obligation, et cette conception découle d'une objectivation de la morale ordinaire. Si pour Worms Spinoza reste avec Hobbes un théoricien du contrat, on trouve cependant chez lui une approche novatrice de la morale. Si la sociologie de Worms est un échec scientifique, son interprétation de Spinoza peut-être aussi être considérée comme un exemple de baptême manqué. Même s'il se révèle en mesure de saisir l'importance de la réflexion morale de Spinoza – l'un de ses livres sera d'ailleurs consacré à ce sujet – il est en revanche incapable d'en évaluer correctement l'ambition. Spencer, quant à lui, comme nous l'avons précédemment vu avec Guyau, doit de ce point de vue être considéré comme un continuateur de Spinoza, capable de transformer son « panthéisme statique » en un « panthéisme dynamique ». Le préjugé sur l'éléatisme spinoziste reste en outre évident.

Mais concentrons-nous pour le moment sur le texte ayant trait à l'obligation. Dans ce texte, Worms ne fait aucune référence à la

84. René Worms, *Éléments de philosophie scientifique et de philosophie morale*, Paris, Hachette, 1891 ; René Worms, *La Morale de Spinoza*, *op. cit.*

pensée de Spinoza. Selon l'auteur, la science moderne est confrontée à un profond renouvellement de la notion d'obligation, notion qui fait l'objet de réflexions depuis le droit romain. Worms traite ici du dépassement du concept de contrat et de l'idée de libre-arbitre :

Depuis l'âge classique du droit romain, on considérerait les contrats comme le mode normal et régulier par lequel se forment les obligations. On admettait donc, peut-être un peu trop facilement, qu'une obligation licite ne peut naître, en principe, que du concours de deux volontés⁸⁵.

L'idée de Worms est qu'une théorie qui fait de la déclaration unilatérale du contractant le fondement réel de l'obligation peut renoncer à la justification contractuelle de l'obligation. Cela ne signifie pas, explique Worms, que le contrat, c'est-à-dire ce moment où chacun des cocontractants atteste la volonté de l'autre n'ait pas d'importance. Cela signifie plutôt que ce moment n'est tout d'abord pas à l'origine de l'obligation et qu'il n'en représente ensuite que l'épiphénomène. La question qui se pose est donc la suivante : comment la seule déclaration unilatérale de la volonté peut-elle obliger un individu à une action ?

Les partisans de la théorie nouvelle ne prétendent pas, en effet, qu'une émission quelconque de volonté suffise à obliger celui qui l'a émise. Ils reconnaissent, eux aussi, que la déclaration unilatérale de la volonté, pour obliger son auteur, doit avoir contenu et date certaine, et doit être définitive et irrétractable : en un mot que la déclaration ne lie son auteur, que lorsqu'il s'en est dessaisi⁸⁶.

L'histoire de la notion d'obligation se développe selon Worms en deux temps, à l'époque romaine et à l'époque moderne. Dans le droit romain, elle est presque absente, sinon dans certains cas comme dans celui des vœux religieux, au moyen desquels un individu s'obligeait unilatéralement à respecter une promesse. Mais c'est en référence au droit moderne qu'il faut comprendre la nature de cette obligation. Si un individu peut être obligé sans le recours à un contrat, cela signifie que la

85. René Worms, *Éléments de philosophie scientifique et de philosophie morale*, op. cit., p. 5.

86. *Ibid.*, p. 7.

« norme » qui préside à l'obligation a une origine immanente à l'individu et donc qu'il faut tout d'abord retenir que cette norme excède le droit positif, qui ne peut exister qu'après le contrat. Ensuite, cela signifie qu'il faut également retenir qu'elle excède le droit naturel, entendu comme norme rationnelle transcendant l'individu. Worms fait référence à des exemples présents dans le droit français et soutient qu'on peut observer dans l'évolution du droit une progressive transformation en ce sens. La possibilité d'interpréter le droit et l'obligation à partir de la volonté unilatérale conduirait donc, selon Worms, vers un progressif « affranchissement de la volonté humaine⁸⁷ ».

La question est donc de savoir comment penser cet « affranchissement de la volonté humaine ». Or, la théorie de Worms, qui propose une interprétation de la théorie de la morale de Spinoza, tente, entre autres, de répondre à cette question. Cette théorie est pour Worms une reconstruction attentive de la morale de Spinoza. On ne peut pas trouver chez lui une solution « classique » au problème du droit naturel et de l'obligation. Spinoza est dans cette perspective un auteur radicalement innovateur, en ce qu'il fonde le droit et la politique dans la puissance des individus. Mais selon Worms, Spinoza reste pourtant un théoricien du contrat.

La lecture de Worms se détache des lectures spiritualistes et idéalistes, mais aussi, au moins en partie, des lectures positivistes.

Cependant, dans cette renaissance du spinozisme, il semble qu'une partie de la doctrine soit restée oubliée ; et c'est celle précisément qui doit ici nous intéresser le plus, c'est la morale⁸⁸.

L'intention théorique majeure de l'œuvre de Spinoza est donc, selon lui, d'élaborer une philosophie de la pratique. La différence entre cette philosophie de la pratique et la morale classique réside dans le fait que, pour Spinoza, la morale doit être soumise à une analyse scientifique. Sa réflexion morale est soumise à ce traitement scientifique, et ne peut être conduite autrement. Selon les mots de Worms :

87. *Ibid.*, p. 199.

88. René Worms, *La Morale de Spinoza, op. cit.*, p. 328-329.

« La science ne vaut que comme la morale ; la morale ne vaut que comme la science⁸⁹. »

On considère souvent que l'aspect central de la philosophie morale de Spinoza, et on en fait l'aspect caractéristique de cette dernière, consiste dans le fait que, tout en niant le libre arbitre et la volonté, elle préserve néanmoins une autonomie et une indépendance de l'homme. L'importance de la philosophie pratique de Spinoza ne réside pourtant pas seulement dans cette dimension critique, elle comporte également une théorie psychologique de la croyance humaine dans le libre arbitre, théorie qui met en avant l'ignorance des causes et le besoin de l'imagination de fournir à l'intellect un supplément de (fausse) compréhension de la réalité.

La théorie morale de Spinoza, Worms le rappelle en soulignant de possibles convergences avec la pensée de Mill, est une morale de l'intérêt capable de dépasser la notion morale d'obligation :

Le mot d'obligation morale n'aurait pas de sens dans la langue de l'*Éthique*. Tout être est obligé, sans doute, de faire ce qu'il fait, mais il l'est physiquement ; il est contraint par le déterminisme universel ; ses actions sont logiquement, non moralement nécessaires⁹⁰.

La morale de Spinoza selon Worms ne peut néanmoins pas non plus être entièrement réduite à une morale utilitaire. La morale chez Spinoza n'est pas centrée sur le seul individu comme chez Mill, et encore moins sur un devoir absolu comme chez Kant⁹¹. On trouve donc chez Spinoza l'idée d'une utilité collective, qui lui permet en même temps de dépasser une vision normative de la morale. Pour Worms, qui, sur ce point, semble reprendre l'ensemble de l'hypothèse de Guyau, Spinoza dépasse l'utilitarisme individuel épicurien, en produisant une synthèse de ce dernier avec la théorie stoïcienne des lois de nature. Cette synthèse du désir individuel et de l'utilité collective permet dès lors de penser une conciliation de la défense de l'individualisme libéral et de la préservation du besoin collectif. Ce dernier projet se trouve,

89. *Ibid.*, p. 31.

90. *Ibid.*, p. 75.

91. *Ibid.*, p. 329-330.

comme nous l'avons souligné, au centre des impératifs politiques de cette génération de sociologues.

Si la réflexion de Worms met en évidence le lien existant entre le dépassement de la vision libérale de l'obligation et l'invention d'un nouvel universel social, Spinoza joue un rôle dans cette entreprise. Mais la réponse que la pensée morale de Spinoza inspire à Worms n'est pas spinoziste, et même prend la pensée spinoziste à contre-pied :

Pour parler encore avec Spinoza, « nous ne désirons pas les choses parce qu'elles sont bonnes, mais elles sont bonnes parce que nous les désirons ». Le désir se porte où il veut, et chacun trouve bon ce qu'il désire considérer ainsi. Ce que l'on peut trouver d'incomplet dans cette théorie spinozienne, on peut facilement le relever et y remédier par l'introduction du point de vue social. Tout ce qui est désiré individuellement n'est certes pas bon, mais tout ce qui en revanche est désiré collectivement, et surtout universellement, se caractérise par l'exact contraire⁹².

C'est enfin chez Alfred Espinas, dans un ouvrage intitulé *Les Sociétés animales*, qui se révélera avoir une très grande importance dans le débat sociologique de l'époque, ainsi qu'une forte influence sur la pensée de Durkheim, que Spinoza joue un rôle stratégique⁹³. Dans ce livre, l'opposition entre nominalisme individualiste et universalisme naturaliste est poussée encore plus loin que celle suggérée par Guyau, et ce, dans la mesure où il procède à une opposition entre Épicure et les stoïciens. On peut ainsi, selon Espinas, déjà retrouver chez Platon et Aristote une double conception du collectif : cette dernière est développée en référence à l'idée de conformité aux lois de nature ou à l'idée éternelle du juste. Si cette opposition est déjà latente dans la pensée platonicienne, c'est avec Aristote qu'elle s'expliciterait. La modernité naît pourtant selon Espinas avec le conventionnalisme anti-aristotélicien de Hobbes et de Locke :

92. René Worms, *Philosophie des sciences sociales*, Paris, Giard & Brière, 1907, III, p. 271.

93. À propos de cet ouvrage d'Espinas voir : Wolf Feuerhahn, « Les sociétés "animales" : un défi à l'ordre savant », *Romantisme*, 2011, 154, p. 35-51 (je remercie Volny Fages de m'avoir signalé cet article).

Hobbes et Locke regardent tous deux la société comme le résultat d'une convention [...] Il y a des sociétés dans la nature ; par exemple celle des fourmis, des abeilles et des castors. Mais elles n'ont rien de commun avec la société humaine⁹⁴.

De cette façon, le contrat devient la forme de la société moderne et Espinas le rappelle en se réappropriant d'une célèbre expression de Spinoza : la société humaine commence alors à être considérée comme un « empire dans un empire ».

Si la pensée de Spinoza peut apparemment être associée à celle de Hobbes, elle ne le demeure qu'en apparence selon Espinas. Et si Spinoza avait par ailleurs capté les exigences théoriques d'un dépassement sociologique de la question de l'obligation, Fouillée, Guyau, et même Worms continuent à rattacher cet auteur au courant des théories du contrat. Ce passage est explicité par Espinas. Si Hobbes et Spinoza pensent la société en termes de force et de puissances :

Spinoza se sépare de Hobbes. La société ainsi formée n'est point en dehors de la nature ; elle reste un tout physique ou chaque individu agit en vertu de ses impulsions natives, et qui est soumis, comme tous les agrégats des individus qui composent l'univers, aux lois constitutives de l'univers⁹⁵.

Et c'est précisément la thèse spinoziste d'une immanence du droit naturel au droit civil qui rend la pensée de Spinoza sociologiquement pertinente : elle se révèle capable d'expliciter les règles qui déterminent la constitution des corps collectifs et l'établissement de droits communs. C'est dans la deuxième partie de *l'Éthique*, en particulier dans les passages concernant la nature et la formation des corps, qu'Espinas cherche ce qu'il appelle « l'essence intime du tout social⁹⁶ ».

Pour comprendre ce qu'est le social pour Spinoza, il importe de comprendre ce qu'est un individu. Cet individu fait d'individus, qui pour Espinas est un organisme « tel qu'un cartésien au XVII^e siècle

94. Alfred Espinas, *Des sociétés animales* [1877], Paris, Baillière, 1892, [2^e édition] p. 32

95. *Ibid.*, p. 34.

96. *Ibid.*, p. 35.

pouvait le concevoir », est le social spinoziste. Espinas porte son attention sur le fait que, dans le *Traité Politique*, traité dans lequel Spinoza produit son éloge de la « méthode expérimentale », ce dernier souligne que les individus dont les forces sont coalisées « se conduisent *comme avec une seule âme*⁹⁷ ». Cette âme, la *mens*, ainsi traduite par Saisset, représente pour Espinas la conscience collective du corps social :

Pour Spinoza, le corps social est un individu vivant, composé lui-même d'individus, soumis aux mêmes lois que les autres individus dans le reste de la nature, et dont l'âme est la communauté des droits ou l'accord des volontés [...] La théorie de Spinoza implique que l'individu social peut s'associer à d'autres d'individus pour former par la coalition des forces et la communion des consciences, un individu nouveau plus vaste que le premier, et ainsi de suite à l'infini. On le voit, c'était ouvrir à la science et à la vie sociale les plus vastes perspectives⁹⁸.

Si Spinoza représente un paradigme pour la pensée sociologique, c'est précisément parce qu'il propose cette reconversion naturaliste à l'âge moderne à l'encontre du conventionnalisme hobbesien. Ce naturalisme, contrairement à ce que propose le spinozisme « à la Taine », n'entend pas « réduire » la morale à un épiphénomène de la nature, mais permet de remplacer l'universalisme nominaliste moderne – selon lequel l'homme devient un empire dans un empire – par un universalisme d'un genre nouveau, un universalisme social bien exprimé par cette formule : « l'individu est une société⁹⁹ ».

La pensée sociologique à cette époque témoigne donc d'un large intérêt pour la réflexion de Spinoza : elle ne s'y réfère pas seulement parce qu'elle y verrait une autorité intellectuelle qui lui permettrait de justifier son entreprise théorique. L'ambivalence de la pensée spinoziste entre son naturalisme et sa théorie de la morale explique pourquoi

97. *Ibid.*, p. 36.

98. *Ibid.*, p. 37.

99. Alfred Espinas, « Les études sociologiques en France. Les colonies animales », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, XIII, 1882, p. 567, cité in Wolf Feuerhahn, « Les sociétés "animales" : un défi à l'ordre savant », *op. cit.*, p. 39.

la pensée sociologique vient y chercher une pensée du social. Si parmi Fouillée, Guyau, Worms ou encore d'Espinasse, aucun d'entre eux ne saurait être dit strictement spinoziste, ces auteurs pensent néanmoins le social à un moment théorique qui revendique la reprise de la pensée de Spinoza en problématisant les interprétations réductionnistes propres au XIX^e siècle. Dans le même temps, et ce également grâce à cette reprise, ils revendiquent la nouveauté d'une pensée, celle de la pensée sociologique, qui ne pourra être légitimée qu'au prix d'une substantielle révision de la conception morale et juridique de l'obligation.

3.

*Les forces de
l'histoire*

Kim Sang Ong-Van-Cung

L'unité du collectif L'ontologie historique et critique de Spinoza et de Sartre

La comparaison que je propose entre deux œuvres philosophiques éloignées, celles de Sartre et de Spinoza, a pour objectif de mettre en scène une difficulté de l'interprétation de la politique de Spinoza. Celle-ci est en effet aux prises entre une lecture qui met en relief une certaine forme de conservatisme¹ et une autre, marxiste, qui voit dans la puissance de la multitude, ce qui fait de la démocratie un processus ouvert de transformation radicale du corps politique. Dans la première lecture, Spinoza recherche en politique l'État le plus stable, le plus favorable à la paix et à la sécurité, et il voit dans la monarchie, l'aristocratie et la démocratie

1. Cf. François Zourabichvili, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, Puf, 2002. Voir aussi « L'énigme de la "multitude libre" » dans *La Multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, C. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy (dir.), Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

des formes possibles d'équilibre entre la puissance des gouvernants et la puissance de la multitude, puisqu'il s'agit d'une seule puissance qui se trouve divisée et distribuée, selon des institutions différentes.

La lecture marxiste est, pour sa part, liée au contexte de la crise et du renouveau du marxisme. La crise est due au caractère périmé d'une certaine philosophie de l'histoire, conçue en termes de procès d'émancipation du prolétariat comme sujet de l'histoire². Le renouveau se produit de nos jours en raison du caractère néfaste du nouveau capitalisme et du mode de gouvernement néolibéral. Il conduit à la réélaboration de concepts majeurs du marxisme (l'aliénation et le travail, l'idéologie, voire la notion de sujet), et il entretient un rapport étroit avec la relecture de Spinoza, à partir des sciences sociales et de la politique³. Étienne Balibar décrit son compagnonnage avec Spinoza d'une manière exemplaire qui correspond à la façon dont, en France, à la fin des années soixante, on s'est mis à lire Spinoza avec Marx. « Au début, j'avais commencé à étudier Spinoza parce que j'y voyais quelqu'un qui avait eu le grand mérite [...] d'être précurseur de Marx ; et maintenant, j'ai plutôt tendance à voir dans Marx quelqu'un qui a le grand mérite d'être l'un des successeurs de Spinoza dans

2. Comme on sait, Althusser a proposé une relecture des textes fondamentaux du marxisme, qui s'écarte de la version humaniste (Garaudy, Sartre) et envisage l'histoire comme un procès sans sujet. Et ce sont les disciples d'Althusser – Étienne Balibar et Pierre Macherey – qui ont aussi contribué, au tournant des années 1980, à diffuser la réflexion politique de Spinoza. Voir Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 1979 ; Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, Puf, 1985 ; Spinoza politique. Le Transindividuel, Paris, Puf, 2018. Pour une lecture althussérienne de Spinoza, à partir du matérialisme de la rencontre, voir Vittorio Morfino, *Le Temps de la multitude*, Paris, Éditions Amsterdam, 2010.

3. Cf. Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014 ; voir en outre les travaux publiés par *Actuel Marx* sur l'aliénation, le travail, les *Manuscrits de 44*, l'idéologie ; et Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Actuel Marx Confrontation, Paris, Puf, 2014 ; Franck Fischbach, *Philosophies de Marx*, Paris, Vrin, 2015 ; *Le Sens du social : la puissance de la coopération*, Montréal, Lux, 2015. Sur le rapport de Spinoza et de Marx, Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010 ; Franck Fischbach, *La Production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Vrin, 2014, qui reprend le volume paru chez Actuel Marx Confrontation en 2005, et comprend une discussion de cet ouvrage de Lordon.

certains domaines⁴. » Dans le contexte des lectures marxistes, Negri considère la démocratie spinoziste comme la figure subversive de la politique, une politique du commun, c'est-à-dire un processus ouvert de déplacement, matériel des *cupiditates* du bien individuel au bien collectif qui est porté par un sujet – la multitude – lui aussi ouvert.

Ces deux types lectures du *Traité politique* se contredisent-elles ? La lecture de certains commentaires laisse entendre que non ; elles pourraient tout à fait se recouvrir. Avec cet esprit de conciliation, il reste peut-être difficile de dire clairement ce qui, selon Spinoza, fait l'unité du collectif : est-ce la singularité des institutions d'un peuple dans sa dimension d'historicité ou bien est-ce la spontanéité ontologique, ou vitale, des *conatus*, leur stratégie de résistance et d'alliance, c'est-à-dire la puissance de la, voire des multitude(s), qui se constitue dans une politique du commun⁵ ? Peut-être faudrait-il introduire, en outre, entre ces deux figures de la genèse historique de l'unité du collectif une troisième conception de l'unité du collectif qui accorde à l'indignation et à l'imitation des affects un rôle génétique important, à l'instar de celle d'Alexandre Matheron⁶ ?

Je voudrais ainsi prendre la mesure de cette difficulté d'interprétation. L'opacité est liée, selon moi, à une forme d'anachronisme : la projection sur la politique de Spinoza d'une pensée politique élaborée à partir de la Révolution française. Et la conjoncture dans laquelle s'effectue cette projection est elle-même complexe. Car la signification de la Révolution française est, elle aussi, divisée entre une interprétation qui valorise l'avènement politique des institutions du droit et de la liberté, et fait de la Terreur une dérive monstrueuse, et une autre, d'inspiration marxiste, qui en la prenant dans son entièreté valorise

4. Dans un entretien avec Laurent Bove et Pierre-François Moreau, *Multitudes*, n° 3, 2000. Le travail historique sur Marx lecteur de Spinoza remonte aux années 70, voir les *Cahiers Spinoza*, I, 1977, qui entre autres comprend la publication des notes de Marx sur Spinoza, avec un article de Maximilien Rubel, « Marx à la rencontre de Spinoza », et d'Alexandre Matheron, « Le *Traité Théologico-politique* vu par le jeune Marx », p. 159-212.

5. Voir les interrogations de Céline Spector dans « Le spinozisme politique aujourd'hui : Toni Negri, Étienne Balibar... », *Esprit*, 2007.

6. « L'Indignation et le *conatus* dans l'État spinoziste », repris dans *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 219-230.

la Convention montagnarde, parce qu'elle fait jouer au petit producteur indépendant le rôle d'un paradigme dans la critique sociale et la politique⁷.

Ce qui se joue dans cette intrigue historico-politique, dont Spinoza est l'un des enjeux, c'est une opposition, dans une conjoncture postrévolutionnaire qui n'est pas la sienne, entre deux conceptions de la politique : une conception juridico-politique du pouvoir, où le droit est l'outil principal dont dispose la politique dans l'institution de la liberté et de la paix, ou de la démocratie ; et une autre, pour laquelle le droit vaut plutôt comme un instrument du pouvoir, où la politique est avant tout affaire de lutte et de mouvements sociaux. Le différend porte ainsi sur le sens de la philosophie politique qui serait avant tout une réflexion juridico-politique, appuyée sur l'analyse historique et les pratiques juridiques, ou au contraire plutôt une critique du capitalisme et de ses inégalités, dans la perspective des sciences sociales, laquelle aurait pour vocation d'être à l'écoute des mouvements sociaux et de dégager l'intelligibilité immanente des pratiques sociales de résistance.

Ainsi, parce que Sartre appartient à un contexte historique post-révolutionnaire, que son marxisme est retravaillé⁸, la comparaison de celui-ci et de Spinoza va me servir à mettre en scène l'anachronisme complexe qui se joue dans la lecture de Spinoza. Il s'agira alors de réfléchir sur l'usage de l'anachronisme en histoire de la philosophie ; non de le proscrire, mais néanmoins d'en contrôler les effets. L'idée d'envisager Spinoza et Sartre à propos la question de l'unité du collectif et l'ontologie sociale et historique de l'agir commun m'a été inspirée par un livre

7. Les écrits historiques de Marx ont documenté la période de la Révolution de 1848 jusqu'à l'accès au pouvoir de Louis-Napoléon Bonaparte et ils ont fourni le matériau historique et théorique à l'élaboration de la notion de lutte des classes. Sur l'histoire de la Révolution française, on connaît la divergence d'interprétation entre les historiens de la Révolution : les marxistes, Albert Soboul et Albert Matthiez, et François Furet, pour lequel la Révolution est close par l'avènement des institutions républicaines. En s'opposant à la lecture de Furet, les travaux de Sophie Wahnich poursuivent, de nos jours, cette querelle historique.

8. Voir, par exemple, *Sartre et le marxisme*, E. Barot (dir.), Paris, La Dispute, 2011.

de Hadi Rizk⁹. Dans cet ouvrage, Hadi Rizk se sert de Spinoza pour éclairer deux points de la *Critique de la raison dialectique* et met en avant une double convergence : 1) il n'y a de l'être que social et cet être social est frappé d'une impuissance irréductible ; autrement dit, si l'individu est social, les relations sociales sont d'abord subies ; 2) le collectif est un fait historique, et il n'y a aucune raison de chercher à le déduire. Il s'agit de penser l'action commune du groupe chez Sartre, en tant qu'elle se fait jour à partir de l'aliénation ou du pratico-inerte et du collectif comme sérialité ; autrement dit, il s'agit, à l'instar de Spinoza, de penser le pouvoir constituant du social à partir de la multitude. D'autres convergences peuvent apparaître, sur le rôle de la crainte et de l'espérance, de l'indignation et de l'imitation des affects.

Ainsi ma comparaison met au cœur de l'analyse le fait que, dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre pose la question de l'unité du collectif en délaissant, comme Spinoza, le lexique et les outils des théories du droit naturel. Je voudrais présenter la manière dont on rend compte de l'unité du collectif dans le commentaire de Spinoza, puis la façon dont Sartre envisage l'individu et l'unité des collectifs et des groupes, afin de mettre en valeur les convergences avec Spinoza et pointer certaines divergences significatives. Car, à la différence de Spinoza, Sartre, en faisant de la Révolution française l'objet d'une élucidation formelle du pouvoir constituant de la multiplicité, procède à une critique de la souveraineté, de l'unité du corps politique et des institutions que Spinoza ne pourrait pas endosser.

L'unité du corps politique selon Spinoza.

Spinoza définit, comme on sait, le droit de nature par la puissance et l'*Imperium* – c'est-à-dire la souveraineté ou l'État – par la puissance de la multitude. Cette dernière n'est pas rationnelle, mais plutôt affective. Dans la mesure où les hommes tissent, ou ont toujours déjà tissé historiquement, des liens coutumiers et ont organisé des sociétés, il ne convient pas de chercher les causes et les fondements naturels de l'État

9. Hadi Rizk, *La Constitution de l'être social. Le Statut ontologique du collectif dans la Critique de la raison dialectique*, Paris, Kimé, 1996.

à partir des enseignements de la raison, mais plutôt de les déduire de la nature, c'est-à-dire de la condition commune des hommes, qui est affective, et dont l'analyse historique fournit les critères. Or, en dépit de son irréductible multiplicité, il y a selon Spinoza une unité du collectif, c'est la puissance de la multitude *quae una veluti mente ducitur*, selon l'expression archi commentée de Spinoza. « Le droit de l'État, ou droit du Souverain, n'est rien d'autre que le droit de nature lui-même, déterminé par la puissance non de chacun mais de la multitude lorsqu'elle est conduite comme par une seule âme¹⁰. »

Quel sens faut-il donner à l'expression *una veluti mente ducitur*? L'importance de cette question est aussi liée, il convient de le rappeler au seuil de nos analyses, à la situation des études spinozistes à la fin des années 1960, en France. C'est à ce moment que l'on s'est en effet mis à lire Spinoza comme un philosophe dont la pensée serait de part en part politique, comme un théoricien de la politique tout à fait singulier à l'âge classique, par rapport aux théoriciens du droit naturel comme Grotius et Pufendorf, et par rapport à Hobbes. Le livre d'Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (1968) et certaines de ses études classiques montrent comment la perspective de Spinoza se distingue de celles des théories du droit naturel et de l'élaboration de la fiction juridique du contrat, de la personne artificielle ou morale du Souverain, par son naturalisme éthique et son immanentisme, pour lequel il y a une identité de la nature et de l'histoire. Contre la critique de Lee Rice (1990), pour qui l'État n'est pas un individu et n'a pas de *mens*, sinon en un sens artificiel¹¹, Pierre-François Moreau a défendu

10. Baruch Spinoza, *Traité politique*, (TP), trad. fr. C. Ramond, Paris, Puf, 2005, III, 2, p. 113. Voir Étienne Balibar, « *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur* » dans *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, M. Senn et M. Walther (éd.), Zürich, Schulthess, 2001, p. 105-137 repris dans *Spinoza politique. Le Transindividuel, op. cit.*, partie II, chap. 2; Alexandre Matheron, « L'État, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza ? » (2003), repris dans Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011. Voir les analyses de Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'Expérience de l'éternité*, Paris, Puf, 1994 ; p. 427-465.

11. Pour ce petit tableau, je suis redevable au chapitre d'Étienne Balibar, « *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur* », déjà cité, qui fournit un panorama détaillé des positions. Voir aussi L. C. Rice, « Individual and Community in Spinoza's Social

dans *Spinoza. L'Expérience de l'éternité* (1994) la logique naturaliste exposée par Matheron et il a thématisé la notion d'*ingenium*, ou de complexion, du peuple, en mettant en relief le souci de Spinoza pour l'expérience de l'histoire et la singularité des peuples. L'*ingenium*, c'est en effet l'ensemble des institutions appropriées à la complexion affective d'un peuple. L'unité du corps politique n'est donc pas une métaphore chez Spinoza¹². Mais elle n'est pas non plus un organicisme, où les individus sont unis organiquement dans l'unité de l'État, dès lors que, chez Spinoza, l'individu pris de façon générale, *i. e.* le corps, est toujours complexe, comme le montre la définition de l'individu dans la petite physique de la partie II de l'*Éthique*.

L'unité du corps politique est une réalité ontologique, historique, singulière, relevant des institutions, au plan de la *mens* ou de l'*ingenium*, et des habitudes, des *consuetudines* au plan de la *Civitas*, c'est-à-dire du corps entier de l'État. Conçue ainsi, dans la perspective de l'identité de l'esprit et du corps, on a affaire à une conception matérialiste ou historique de la puissance de la multitude et de son unité. Soulignons que l'individu n'est jamais clos sur lui-même, chez Spinoza, que le corps est un individu complexe, ouvert sur les autres individus, ne serait-ce que par le besoin et la persévérance dans l'existence, et que toute individualité est collective. Il est possible en outre de s'appuyer sur la définition II de la deuxième partie de l'*Éthique*, où Spinoza dit que par « choses singulières », il entend les choses qui sont finies et qui ont une existence déterminée, et que « si plusieurs Individus concourent à une même action en sorte qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet, je les

Psychology », *Spinoza, Issues and Directions*, E. Curley, P.-F. Moreau (éd.), Leiden-New York, Brill, 1990.

12. Cf. aussi la lecture que Jack Stetter propose de *mens* dans la fameuse formule *una veluti mente ducitur*, dans « L'État comme âme, le citoyen comme soumis et comme résistant », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, numéro spécial « Spinoza politique – penser la puissance de la multitude », Lausanne, éd. Hugues Poltier, vol. 147, 2015. Jack Stetter insiste sur le fait que la *mens* produit des idées, et met en valeur l'existence matérielle des idées, sous le mode d'être inconscient et éternel de l'idéologie selon Althusser. Il retrouve, par un autre biais, la distinction entre la *mens* et l'*anima* du corps politique, telle que Alexandre Matheron l'analyse dans « L'État, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza ? », repris dans *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, p. 417-435.

considère tous, en cela, comme une même chose singulière ». La durée d'un État est ainsi le signe de l'équilibre de ses institutions, mais il est en outre possible de nommer « chose singulière » une action faite par plusieurs, même si elle ne dure pas ; on peut, par exemple, parler en ce sens des « Nuits debout ». Il convient de souligner que l'État est certes un individu, mais qu'il est moins bien intégré que peut l'être un corps complexe comme le corps humain par exemple.

On peut ainsi avancer que Spinoza défend un « conservatisme paradoxal¹³ », un conservatisme de ce qui dure ; et cela explique que Spinoza revendique de n'avoir pas cherché en politique « à démontrer quoi que ce soit de nouveau ou d'inouï¹⁴ », mais d'établir par des raisons certaines et indiscutables ce qui s'accorde le mieux à la pratique et de le déduire de la condition affective ou de la nature de l'homme. Spinoza ne s'est pas proposé de résoudre la question du meilleur régime, mais de rechercher pour tout régime expérimenté historiquement – la royauté, l'aristocratie et la démocratie au seuil de laquelle s'interrompt le *Traité politique* – l'équilibre des institutions qui soit en mesure de le conserver, et d'assurer la sécurité et la paix. Dans un tel conservatisme, le choc qui a suivi le lynchage des frères de Witt n'est pas pour rien, et, en effet, « la foule est terrible quand elle est sans crainte¹⁵ », et plus généralement Spinoza a médité sur Cromwell et la question du régicide. Dans le *Traité théologico-politique*, il est méfiant à l'endroit des révolutions ; « il est arrivé que le peuple a souvent changé de tyran, mais n'a jamais pu se retrouver sans tyran, ni changer l'État monarchique en une autre forme d'État¹⁶. » C'est un point que Balibar met judicieusement en valeur, en soulignant que la conception spinoziste de la multitude doit être lue à partir de la notion de la crainte des masses, au double sens du génitif subjectif et objectif¹⁷.

13. Voir François Zourabichvili, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, op. cit., p. 262.

14. *TP*, I, 4.

15. Éthique (notée *Éth.*), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988 ; *Éth.*, IV, 54, sc.

16. Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique* (noté *TTP*), trad. fr. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Puf, 1999. *TTP*, XVIII, p. 601.

17. Étienne Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell », dans *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

Et cependant, Spinoza écrit que la démocratie est *omnino absolutum imperium*¹⁸, le type d'État absolu en tout, ou entièrement absolu. Cette expression a elle aussi été commentée. Comment lui faire droit dans ce que nous venons de dire ? Si les analyses de la monarchie, de l'aristocratie et la démocratie dans le *Traité politique* se comprennent comme la mise en évidence d'un équilibre à trouver en chaque régime, il doit nécessairement respecter une certaine jouissance de la liberté, qui est revendiquée par la multitude, car celle-ci est en effet « redoutable » pour ceux qui commandent. Dire que la démocratie est l'État absolu, c'est souligner que la démocratie s'installe par essence dans une loi du nombre ou de la quantification, et qu'elle l'illustre, en quelque sorte, par excellence¹⁹. En effet, la démocratie se manifeste par la loi du nombre comme le corps politique qui est le plus en mesure d'être autonome. Le *Traité* s'interrompt au moment de l'étude de la démocratie. Encore une fois il n'a pas été question de se livrer à une réflexion sur le meilleur régime, mais de montrer, à propos des institutions expérimentées au cours de l'histoire, ce qui leur a permis de se conserver et d'illustrer les déséquilibres qui furent fatals à certains États²⁰. Il en découle que la politique n'est rien d'autre peut-être que la puissance « démocratique » immanente à tous les régimes. La démocratie serait moins un régime particulier, défini par le suffrage, que la politique comme telle, qui comprend un équilibre institutionnel entre les fonctions, et les charges, qui relèvent de l'élection, ou qui devraient plutôt relever du tirage au sort. Ceci expliquerait que le *Traité politique* s'interrompt au moment de l'examen de la démocratie. Cette lecture assume un conservatisme de Spinoza que l'on peut

18. Voir *TP*, VIII, 4.

19. « Une démocratie est en effet une machine à fabriquer de la paix par le moyen de l'estimation quantifiée des suffrages », *TP*, Introduction de Charles Ramond, p. 43.

20. Le *Traité théologico-politique* offre ainsi une analyse historique des institutions et de l'*ingenium* du peuple Hébreu, et le *Traité politique* renvoie à des exemples pris dans l'histoire romaine et, à l'arrière-plan, à la réflexion politique des *Discours sur la première décade de Tite-Live* de Machiavel. Voir Vittorio Morfino, *Le Temps et l'occasion. La rencontre Spinoza Machiavel*, Paris, Garnier, 2012. Le déterminisme de Spinoza tiendrait dans son matérialisme historique. On peut faire de Spinoza un philosophe historien, au sens où il envisage l'histoire, en déterminant les raisons qui expliquent les événements ou les situations historiques et institutionnelles.

caractériser avec François Zourabichvili de cette manière : « *Il ne s'agit pas de conserver ce qui existe, mais de faire exister ce qui se conserve*. La révolution est sans portée autre que ruineuse, parce qu'elle est comme une "conséquence sans prémisses" : une transformation seulement en rêve. Conserver, en revanche, a pour premier sens la prise en compte d'un *donné*, c'est-à-dire aussi bien : de causes qui ne s'effacent qu'en rêve. Or c'est profondément de la cause en général qu'il s'agit de repartir, pour la transmuier ou la rendre "adéquate", à la faveur de conditions historiques propices : renouer avec l'effort de conservation collective, avec le point de vue de la constitution. C'est pourquoi conserver a forcément un deuxième sens, si surprenant soit-il : *créer*²¹. »

Mais, comme je l'ai dit en introduction, à côté de cette lecture, il y en a d'autres, dont celle, fameuse et importante pour les études spinozistes, d'Antonio Negri, pour qui la démocratie spinozienne, parce qu'elle n'a pas de structure contractuelle, « constitue donc un processus aussi ouvert que la nature de sujet (*multitudo*) qui la régit est inachevé ». Et ainsi « le spinozisme est un état d'esprit : il permet de considérer l'existence comme possibilité d'une subversion – il est *le transcendantal ontologique de la révolution*. [...] Si dans le "retour à Spinoza" se manifeste [...] une expérience liée à la crise du marxisme, [...] elle ne renverse pas mais rend vraie l'imagination du communisme, l'ontologie spinozienne n'est qu'une généalogie du communisme²². » Dans cette perspective, Laurent Bove me paraît être le lecteur de Spinoza qui est allé au bout de la conciliation de ces deux lectures, grâce à la notion d'auto-organisation, qu'il emprunte à la perspective de Henri Atlan pour l'adapter à la politique de Spinoza, et de prudence des corps dans le *Traité politique*. L'esprit du corps politique n'est rien d'autre que l'organisation juridico-politique en acte que ce corps a été capable de se donner de manière strictement immanente, dans son effort d'affirmation et de conservation. L'esprit du corps politique, c'est la rationalité pratique de l'organisation du corps politique lui-même. Ainsi « la vraie dimension du problème politique est donc, avant tout, sa dimension

21. François Zourabichvili, *op. cit.*, p. 262.

22. Antonio Negri, *Spinoza subversif*, Paris, Kimé, 2002, respectivement p. 62 et p. 138-139. Je souligne.

collective anonyme et quantitative, dimension de la *multitudinis potentia* et de l'imaginaire naturant (qui en est l'essence) compris dans son activité implicite. [...] La démocratie est cette institution explicite de la multitude comme sujet à décider des problèmes et de leurs cas de solutions ; sujet dans lequel et par lequel se constitue alors le corps politique²³. » Et cependant, en dépit de l'équilibre dont fait preuve la lecture de Laurent Bove, jusqu'où les deux lectures, que je viens d'esquisser, peuvent-elles se recouvrir ?

L'individu et le collectif chez Sartre. Série et groupe

Pour instruire cette question, tournons-nous du côté de Sartre, le Sartre marxiste non-orthodoxe de la *Critique de la raison dialectique*. Ce qui distingue les collectifs des groupes, c'est leur type d'unité. L'unité des collectifs est une unité en altérité, une unité en extériorité, et la structure sérielle constitue la figure par excellence du collectif, c'est-à-dire du social en tant qu'il est premièrement ou nativement subi. Le groupe se définit, pour sa part, par son entreprise et un mouvement immanent d'intégration, qui vise à en faire une pure *praxis*, en tentant de supprimer en lui toutes les formes de l'inertie. Sartre donne des exemples qui sont devenues des analyses classiques ; la file d'attente de l'autobus ou la fixation des prix sur le marché. Donnons une image rapide de collectif, dans une situation quotidienne, de nos jours : la queue au guichet de La Poste ou à la caisse du supermarché. L'unité du collectif est de simple hasard, le groupement est fait des gens qui sont ici ce jour-là, à cette heure-ci. Elle est aussi une unité d'extériorité, car chacun a une fin qui lui est propre. Et cette unité est sérielle : chacun y est le même que l'autre, un usager des services publics, un client parmi d'autres qui fait ses courses à un moment d'affluence, mais chacun est aussi autre que l'autre, puisqu'il est celui qui fait que l'autre est devant lui ou derrière lui dans la queue. La sérialité est une unité par numéro d'ordre ; c'est une unité d'impuissance. Le temps d'attente au guichet de la Poste est subi ; il est lié à l'état des services

23. Laurent Bove, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, p. 255-257. Voir en outre son Introduction au *Traité politique*, « La Prudence des corps. Du physique au politique », trad. fr. E. Saïssset, Paris, Le Livre de poche, 2002, p. 9-101.

publics dans un pays et aux choix du collectif en matière de politique publique. Le temps d'attente à la caisse dépend du mode d'organisation du travail. D'où une forme d'agacement ressenti de façon latente, quand on fait la queue quelque part. La dimension sociale de l'affect est en effet présente dans le moindre accès de mauvaise humeur.

Le groupe, pour sa part, ce serait, le peuple de Paris durant la prise de la Bastille, ou encore un mouvement social. C'est la pure *praxis* dans son auto-organisation qui définit le groupe, qui est d'abord une effervescence ; c'est être social en voie de fusion. Néanmoins, il faut noter qu'il se constitue toujours comme négation du collectif qui l'engendre et le soutient. En effet, une usine en grève, c'est le mouvement social comme pure *praxis*, mais c'est encore le collectif, autrement dit, l'unité en extériorité des ouvriers, du patron et des machines ; quand les Lip se mettent à produire en autogestion, ils s'appuient sur un collectif, celui qu'ils forment avec les machines, autrement dit, ils utilisent les moyens de production, se les approprient en s'organisant pour produire sans patron. Quand un mouvement social se brise, on retrouve le collectif comme unité des solitudes, unité d'impuissance ; les gens se regardent hagards, il n'y aura pas de repreneur..., on se demande si l'on va pouvoir retrouver du travail dans la région. Le terme de « société » recouvre ainsi une réalité hétérogène, marquée par l'antagonisme, et tiraillée entre deux modalités de la relation humaine : d'une part, la *série* (ou l'unité d'oppression d'un rassemblement d'individus sous un même rapport de domination collective, exercée par d'autres individus ou groupes, en tant que rapport commun d'impuissance, où chacun est en même temps séparé de sa propre puissance et des autres) et, d'autre part, le *groupe*. La Révolution française est pour Sartre l'exemple emblématique de situations où l'*unité* du groupe, en tant qu'action commune, peut se retourner *contre* l'impuissance. Et ainsi, le groupe n'est absolument pas un sujet collectif, au sens où il ne présente pas de réalité substantielle : il existe seulement sous la forme de l'*action commune* qui se projette comme une action historique²⁴.

24. Voir Hadi Rizk, « La Révolution française dans la *Critique de la raison dialectique* : révolution terminée, révolution interminable ? », dans *Études sartriennes*, n°11, 2006. Pour une analyse des Lip, et une critique des institutions à partir de la puissance des

Ainsi, l'avènement du lien social n'est pas le miracle d'un commencement absolu de l'unité. Il est bien plutôt engendré au sein de l'unité en altérité. Dans l'analyse de la Révolution française, qui occupe presque tout le Livre II de la *Critique*, l'épisode de la prise de la Bastille est en effet emblématique. Paris se réalise comme un Nous, à cause de la pression d'une action adverse : l'encerclement du quartier Saint-Antoine par les troupes royales. C'est l'état de siège qui configure le champ pratique de manière négative. L'encerclement rend sensible à chacun le danger de l'inhumain, et il détermine la ville comme totalité à réprimer. On cherche à s'armer. Ce qui se joue, dans cette effervescence, est un processus d'imitation, comparable à l'imitation des affects chez Spinoza, mais qui est appréhendé dialectiquement. L'unité est en effet une altérité de quasi-réciprocité et elle donne ainsi paradoxalement lieu au groupe. « L'acte individuel de s'armer, en tant qu'il est en lui-même un processus complexe dont la fin est pour chacun la défense de sa propre vie et dont le moteur est la sérialité, se retourne *de lui-même* et dans son résultat en une double signification de liberté. En tant que chacun veut défendre sa vie contre les dragons, le résultat *dans le champ de la praxis* [...], c'est que *le peuple de Paris s'est armé contre le roi*²⁵. »

Dans le groupe en fusion, le tiers régulateur et la forme ubiquitaire de la liberté manifestent ainsi l'immanence de l'auto-organisation. « Je suis intégré à l'action commune quand la *praxis* commune du tiers se pose comme régulatrice. Je cours, de la course de tous, je crie : "Arrêtez" tout le monde s'arrête ; quelqu'un crie "Repartez !" ou bien : "À gauche ! À droite ! À la Bastille !" Tout le monde repart, suit le tiers régulateur, l'entoure, le dépasse ; le groupe le reprend dès qu'un autre tiers par un mot d'ordre" ou une conduite visible de tous se constitue un instant comme régulateur. Mais le mot d'ordre n'est pas *obéi*. Qui obéirait ? et à qui ? Ce n'est rien d'autre que la *praxis* commune devenant en un tiers,

affects, voir Frédéric Lordon, « La Puissance des institutions », *La Société des affects. Pour un structuralisme des affects*, Paris, Le Seuil, 2013, chap. 6.

25. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, I. *Théorie des ensembles pratiques* (CRD, I) Gallimard, 1985 ; p. 459.

régulatrice d'elle-même chez moi et chez tous les autres tiers dans le mouvement d'une totalisation qui me totalise avec tous²⁶. »

Dans le rapport des collectifs et des groupes, le groupe ne peut se produire que sur la base fondamentale d'un collectif qu'il ne supprime pas pour autant, en tous cas, jamais entièrement. Inversement, dans la mesure où il agit nécessairement à travers le champ pratico-inerte, le groupe « doit lui-même produire, en tant qu'organisation libre d'individus par une même fin, *sa structure de collectif*, c'est-à-dire *utiliser pour la pratique son inertie*²⁷ ». On a donc à la limite, des groupes où la passivité tend à disparaître entièrement (Sartre donne l'exemple d'une petite unité de combat – activiste ou terroriste – dont les membres vivent et luttent ensemble sans jamais se quitter) et de l'autre de collectifs qui ont entièrement réabsorbé leur groupe (il donne l'exemple du parti social-démocrate avant l'insurrection de Budapest, qui n'a plus pratiquement plus de membre mais qui conservait officiellement son siège social dans un certain immeuble, ses emblèmes et son nom, bref un groupe tellement moribond qu'on ne voit plus que la structure vide, en inertie). L'unité du collectif et l'unité du groupe se répondent un peu, comme chez Spinoza, l'*anima*, qui est plus ou moins consciente du corps collectif, et la *mens*, puisque le groupe s'auto-organise, de façon immanente, en se définissant par son entreprise : une revendication, une stratégie de résistance ou d'affirmation.

Il convient d'élucider les termes de Sartre – l'organisme pratique, la *praxis*, le pratico-inerte – qui sont nécessaires pour comprendre les objets sociaux que sont les collectifs et les groupes. Les notions d'organisme pratique et de *praxis* permettent de saisir l'individu chez Sartre et la *praxis* des individus comme raison constituante de la dialectique. Il faut aussi analyser le pratico-inerte, parce que les collectifs sont des êtres du champ pratico-inerte; et notons-le dès à présent les collectifs ne sont pas constitués seulement d'êtres humains, mais d'autres espèces végétales et animales, et aussi de la matière ouvrée – les machines, les technologies.

26. CRD, I, p. 481-482.

27. CRD, I, p. 364.

Commençons par l'organisme pratique et la *praxis*, et on envisagera ensuite le pratico-inerte et les objets sociaux. L'organisme pratique est la transposition matérialiste de la conscience ou du pour-soi dans *L'Être et le néant*. Il s'agit dans la *Critique* de partir, en marxiste, du besoin. En effet, « tout se découvre dans le besoin²⁸ ». La description du besoin se fait par un recouvrement du lexique marxiste par le lexique de la phénoménologie qui produit un important déplacement : le besoin n'est en effet pas ce qu'il faut « naturellement » présupposer, pour fournir une genèse du travail et de l'*homo œconomicus*, comme dans l'économie classique. En effet, le besoin est une liaison à une *transcendance*, il est autant un élément qui se trouve toujours ailleurs que l'incorporation par certains faits internes de ce dont l'organisme pratique a besoin pour persévérer dans l'existence ; il s'agit toujours d'un élément extérieur : l'air, l'eau, les aliments, un produit de consommation. C'est ce caractère de transcendance, d'ouverture, de non-clôture ou de béance, qui renvoie régressivement « à quelque chose comme un soi qui se nie et se dépasse en se conservant²⁹ ». On a donc affaire, avec l'organisme pratique, à une première dialectique, formelle et abstraite, qui manifeste avant tout que l'organisme biologique n'est pas une substance ; qu'il a à être ou encore à se faire être. L'individu matériel est reproduction de la vie par le travail et l'objectivation, autrement dit, « le tout n'existe pas comme quelque chose de donné d'abord qu'il faudrait ensuite maintenir, mais [...] il est quelque chose à perpétuellement maintenir ; il n'y a pas de donné dans un organisme, il y a, en réalité, pulsion constante, une tendance qui ne fait qu'un avec la construction du tout, et ce tout qui se construit est présence à chaque partie, non pas sous forme de réalité passive, mais sous forme de schèmes exigeant des parties – le mot “exigeant” est bien sûr analogique – une retotalisation en toutes circonstance. Nous avons affaire, ici, à un être dont la définition de l'intériorité est d'avoir à être son être³⁰. » L'organisme pratique est bien une version dialectique du *conatus*, de l'effort pour persévérer

28. CRD, I, p. 194.

29. Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité (QS?)*, M. Kaïl et R. Kirchmayr (éd.), Paris, Les Prairies ordinaires, 2013, p. 35.

30. QS?, p. 52-53.

dans son être, dont Spinoza explique qu'il est l'essence des choses singulières.

L'organisme pratique peut ainsi être rapproché de l'individu comme corps complexe, dont l'unité est un rapport déterminé de mouvement et de repos des parties, comme le note la petite physique de l'*Éthique*. On a en effet affaire, avec l'organisme pratique, à un système en intériorité, c'est-à-dire à un système qui est de part en part branché sur l'extérieur, ou comme le dirait Balibar pour caractériser l'individu selon Spinoza, transindividuel³¹, un système qui, par assimilation et production de déchets, transforme l'inorganique en organique et l'organique en inorganique, et dont la loi d'essence est la persévérance dans l'existence, puisqu'il est un être qui a à être ou à se faire être. Ce rapprochement permet de mettre en relief le fait que l'individu est, pour Sartre, une totalisation et non une totalité donnée ; il est en effet *praxis* dès l'élément du besoin. Le besoin est le manque mais en tant que *vécu*, et il correspond matériellement à une forme de dégradation organique qu'il s'agit pour l'organisme de restaurer. L'organisme pratique est d'emblée travail, au sens d'une recherche positive de l'assouvissement. Il ne constitue pas l'élément théorique qu'il faudrait postuler comme donnée naturelle, susceptible d'expliquer le travail, et de rendre compte de la genèse de l'*homo œconomicus*. Mais il s'agit d'une description, au plan de l'ontologie sociale ou historique, de l'individu en tant que relationnel. L'organisme pratique est ainsi doublement totalisant ; il est une totalité vivante qui, en se manifestant comme totalisation, dévoile l'environnement matériel comme le champ total de ses possibilités d'assouvissement ou de persévérance ou encore d'auto-organisation.

On peut citer la définition sartrienne de la *praxis* : celle-ci est un « projet organisateur dépassant les conditions matérielles vers une fin et s'inscrivant par le travail dans la matière inorganique comme remaniement du champ pratique et réunification des moyens en vue d'atteindre

31. Voir Étienne Balibar, « Individualité et transindividualité chez Spinoza » dans *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, P.-F. Moreau (éd.), Lyon, ENS Éditions, 1996 ; repris dans *Spinoza politique, op. cit.*, partie II, chap. 1.

la fin³² ». Certes, on objectera contre mon rapprochement avec Spinoza que ce lexique téléologie va contre la critique spinoziste de la finalité et que le lexique du projet tend à faire de l'homme un empire dans un empire. Spinoza s'oppose en effet à l'explication de la nature par les causes finales, mais non aux faits de finalité, or le *conatus* est un fait de finalité, l'effort de persévérer dans son être est une finalité immanente, et c'est l'essence actuelle d'une chose. La conscience, dans le projet sartrien, est assez voisine de la conscience de l'effort de persévérer dans son être, en laquelle consiste, selon Spinoza, la *mens*. « L'Esprit, en tant qu'il a tant des idées claires et distinctes que des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être, et est conscient de cet effort qu'il fait (*et hujus sui conatus est conscia*) » (*Éth.*, III, 9). Et chez Sartre, la *praxis* se donne ses propres lumières ; elle est la pensée de la *praxis* et non pas une pensée de survol théorique sur la *praxis*.

Sartre n'est en outre pas un marxiste orthodoxe, puisqu'il ne part pas des rapports de production ou de la lutte des classes, mais de la *praxis* individuelle, à la fois constituée et constituante dans l'histoire. C'est la perspective formelle de l'individu, ou de la subjectivité, qui explique qu'il pose la question de ce qui fait l'unité des collectifs et des groupes dans l'histoire. Dans cette perspective, on pourrait éventuellement se proposer d'écrire un *Individu et communauté chez Sartre*. Pourquoi commencer par la perspective formelle de l'individu ? Parce que Sartre a besoin de la forme de la subjectivité pour décrire l'être (concret) de classe. En effet, l'être de classe c'est l'être social subi comme un destin, qui affecte ou nécessite la liberté. L'affirmation de Sartre est celle de la liberté de la nécessité³³. Nous avons les éléments pour un autre rapprochement possible avec Spinoza. Certes la conception de la liberté que Sartre développe, au moment de *L'Être et le*

32. CRD, I, p. 183.

33. J'utilise la formule « liberté de la nécessité » qui a servi à caractériser la liberté, ou la puissance de l'entendement, chez Spinoza, en tant qu'elle diffère du libre-arbitre de type cartésien, c'est-à-dire de la liberté de la volonté, ou encore de la liberté comme volonté. Pour cette caractérisation de la liberté selon Spinoza, voir l'étude de Pierre Macherey, « Action et opération : sur la signification éthique du *De Deo* », dans *Avec Spinoza*, Paris, Puf, 1992 et André Tosel « Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza », *Philosophie*, 1997.

néant, relève encore du libre-arbitre³⁴, mais il tend à l'amender, et ces modifications qui portent sur la liberté vont de pair avec celles qui le conduisent à utiliser parcimonieusement le terme de « conscience », à partir de la *Critique de la raison dialectique*, afin de privilégier celui de « vécu » ou d'« organisme pratique ».

Qu'est-ce donc que la liberté pour Sartre ? La notion de liberté, quelle que soit la manière dont on l'envisage, est cardinale pour la philosophie, de sorte que même le déterminisme le plus radical – celui de Spinoza – sait y acclimater la liberté. Et, chez Spinoza, la liberté est réinscrite dans la conception naturaliste de la causalité qui se produit elle-même, comme ontologie relationnelle de la relation de causation, *i. e.* comme ontologie de la puissance³⁵. Et ainsi, chez Spinoza, la liberté – non seulement du collectif, mais celle de l'individu aussi – ne contredit pas le déterminisme. Certes Sartre mentionne assez peu Spinoza et il passe à côté de la signification de l'éthique et de la politique, que le commentaire spinoziste nous a transmise depuis la fin des années soixante. Néanmoins, parce qu'il envisage l'individu comme projet libre, il s'oppose résolument au déterminisme, et il en propose l'équivalent, selon lui, avec la notion de destin social. Ainsi, « pour nous, l'homme se caractérise avant tout par le dépassement d'une situation, par ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui³⁶ ». La subjectivité, c'est « le petit décalage dans une opération par laquelle une intériorisation se réextériorise elle-même en acte³⁷ ». L'individu intériorise ses déterminations sociales : il intériorise les rapports de production, la famille de son enfance, le passé historique, les institutions contemporaines, puis il ré-extériorise tout cela dans des actes qui renvoient nécessairement à tout ce qui a été intériorisé. Le petit décalage de la subjectivité, c'est le décalage de la liberté, qu'il convient d'entendre

34. Cf. Jean-Paul Sartre, « La Liberté cartésienne », dans *Situations*, I, Paris, Gallimard, 1947.

35. Voir Mogens Laerke, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 2009 (p. 169-190).

36. Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, dans *CRD*, I, p. 76.

37. Jean-Paul Sartre, *Situations*, IX, Paris, Gallimard, 1972 ; p. 102-103.

au sens de la liberté de la nécessité, et non du libre-arbitre, en dépit du lexique sartrien du choix. Elle est, en effet, « ce petit mouvement qui fait d'un être social totalement conditionné une personne qui ne restitue pas la totalité de ce qu'elle a reçu de son conditionnement³⁸ ». C'est une marge de manœuvre étroite, qui permet de dire à la fois que les hommes sont faits par l'histoire et aussi qu'ils la font. Sartre joue le destin contre le déterminisme.

C'est pourquoi « un homme n'est jamais un individu ; il vaudrait mieux l'appeler un universel singulier : totalisé et par là même universalisé par son époque, il la retotalise en se produisant en elle comme singularité³⁹ ». Si l'on prend le terme d'individu au sens de ce qui est séparé, séparé du monde, du social ou de la nature, l'homme n'est pas un individu, car il est au contraire une partie du tout, de la totalisation du réel social et historique, il est plutôt un universel singulier, totalisé par l'époque et la retotalisant. Selon Sartre, s'il n'y avait pas de différence entre la nature et l'histoire, comme chez Spinoza, le procès de totalisation ou d'invention de soi et du Nous serait comparable à l'individu spinoziste, en tant qu'il est individualisé éthiquement, ou encore qu'il s'individue *pratiquement* comme une partie de la puissance de la Nature. La conception matérialiste de la subjectivité comme totalisation, est partiellement conciliable avec l'individu comme corps complexe, l'individu collectif de Spinoza, parce que la dialectique sartrienne – aussi bancal soit-elle, puisque c'est une dialectique sans synthèse, et une logique paradoxale du renversement – distingue en effet entre la nature et l'histoire.

Certes la distinction nature/histoire est aussi fine que celle qui distingue le recto et le verso d'une feuille de papier, mais elle consiste dans un événement aussi contingent que décisif, qu'il nomme la rareté, et dont le statut est tout à fait paradoxal et discutable : elle est négation première⁴⁰, « moteur passif de l'Histoire⁴¹ ». Et l'aventure humaine

38. *Ibid.*, p. 101-102.

39. Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard, 1971-1972 ; I, préface.

40. Cela signifie que la nature est juste l'envers de l'histoire, une limite négative du procès historique. Voir *CRD*, p. 197, 235, 239-240.

41. Voir *CRD*, I, Introduction, p. 186-186.

est ainsi, selon Sartre, une lutte acharnée contre la rareté. Le paradoxe tient tout entier dans l'affirmation que « bien que d'abord » la rareté puisse rendre l'existence de l'homme impossible, c'est par l'homme que la négation vient à l'homme et à la matière. La rareté est contingente ; elle s'inscrit dans la relation des individus donnés à un environnement donné, et elle est la mise en tension des uns et des autres dans un champ pratique toujours déjà constitué, où les individus sont situés, de sorte que le fait « naturel » est toujours déjà réintégré dans le social, sous la figure du « il n'y en a pas assez pour tout le monde ». Mais comment comprendre cette rareté ? La rareté est en effet l'événement qui, dans sa contingence, tranche en vue de l'histoire, mais le moment de coupure, de déhiscence, est difficilement déterminable, puisque Sartre prétend se passer de la fiction juridique de l'état de nature. Sont récusées et l'état de nature juridique et la dialectique de la nature à la Engels qui nous ferait tomber dans le déterminisme des structures économiques.

Voici comment Sartre présente les choses : alors que l'animal est assujéti à la circularité du besoin, avec l'homme, le besoin est, on l'a dit, *praxis* ; il est projet et temporalisation, finitude radicale, ouverture vers un avenir différent du passé, autrement dit, entrée subite ou chute dans la spirale de l'histoire. La reprise historique de la contingence de la relation des individus donnés à un champ pratique donné signifie alors que « la rareté réalise la totalité passive des individus d'une collectivité comme impossibilité de coexistence : le groupe ou la nation est défini par ses excédentaires ; il faut qu'il se réduise numériquement pour subsister⁴² ». Cette réduction numérique ne prend pas toujours la figure de l'homicide : on peut laisser mourir (c'est le cas quand les enfants sont en surnombre sous l'Ancien Régime) ; mais on peut pratiquer le *birth control* ; en ce cas, c'est l'enfant à naître, comme futur consommateur, qui est désigné comme indésirable. Dire que l'histoire est la lutte acharnée des hommes contre la rareté, c'est affirmer que tant que le règne de la rareté n'aura pas pris fin, « il y aura *dans chaque homme et dans tous* une structure inerte d'inhumanité qui n'est rien d'autre en somme que la négation

42. CRD, I, p. 240.

matérielle en tant qu'elle est intériorisée⁴³ ». Ce problème, qui s'enracine dans un mal ontologique, au sens où il figure de « l'entrée » dans l'histoire, est considéré par Sartre comme le site historique ou concret de la politique. Comment suivre Sartre sur une telle voie ? Autrement dit, la rareté, *i. e.* la contingence (du commencement) de l'histoire, ne serait-elle pas, à la lumière du déterminisme spinoziste, la figure même de notre ignorance des causes ?

Le point de vue des sciences sociales et de l'anthropologie peut paraître bien plus pertinent que celui de l'ontologie sartrienne. Marshall Sahlins a en effet remis en question la notion de rareté qui appartient à la conceptualité de l'économie classique. Il oppose les faits ethnographiques à l'idée que l'économie primitive serait une économie de subsistance, parce qu'elle serait une économie de la misère. Il met en relief, contre le mode production capitaliste idéalisé dans nos sociétés modernes, qu'on a affaire dans les sociétés primitives à une première forme de sociétés d'abondance. On s'y arrête momentanément dès qu'on s'est procuré de quoi vivre momentanément, ce qui laisse beaucoup de temps libre. Leur économie ne semble pas conditionnée par la rareté. Cependant, Sahlins attribue tout de même au principe de ces économies d'abondance une gestion de la quantité des membres de la société⁴⁴. Et ce-faisant, il confirme, en retour, le principe ontologique sartrien, selon lequel la rareté signifie *qu'il n'y en a pas assez pour tout le monde*⁴⁵. En effet, il ne faut pas comprendre cet énoncé comme une justification brutale, ou cynique, de ce qui historiquement a conduit et continue de conduire les sociétés à produire une palette de mesures de

43. *Ibid.*, p. 242.

44. Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, trad. fr. T. Jolas, Paris, Gallimard, 1976 ; p. 75 : « En matière de population, on applique une politique sensiblement analogue [sc. à celle qu'on pratique avec les objets] qui consiste à se débarrasser de ce qui n'est pas indispensable [...] On peut dire froidement qu'il s'agit de sacrifier les avantages que le coût du transport transforme en inconvénients à partir d'un certain seuil, de s'en tenir à l'équipement minimum, d'éliminer les exemplaires doubles, etc. – d'où la suppression des vieillards, la pratique de l'infanticide, l'abstinence sexuelle pendant l'allaitement, etc., autant de pratiques abondamment attestées parmi les chasseurs-collecteurs ».

45. Voir CRD, I, p. 239.

contrôle, qui s'attaquent aux catégories vulnérables de la population. Il faut le mettre entre guillemets : « Il n'y en a pas assez pour tout le monde. » Et alors il s'agit d'un principe de part en part historique, suivant lequel on voit que les sociétés choisissent leurs morts ; d'où la nécessité d'une ontologie historique c'est-à-dire critique de nous-mêmes, soit de nos pratiques institutionnelles. Il faut comprendre Sartre, en mettant en parallèle ce qu'il dit sur la rareté avec ce que Foucault peut envisager sous la figure du droit de mort et du pouvoir sur la vie⁴⁶.

Dans ce registre, notons que, du fait que Spinoza récuse, lui aussi, l'état de nature, ou plutôt récuse qu'il soit un état, *status*, ce qui vient d'être dit à propos de Sartre peut être mis sur le même plan que les deux genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique*, au chapitre V et au chapitre XVI⁴⁷. Sartre est plus ambigu parce qu'il fait un travail ontologique – il s'efforce, avec la rareté, de distinguer nature et histoire comme l'envers et l'endroit d'une même feuille de papier. On peut émettre des réserves d'ordre méthodique : faut-il, en effet, traiter la question ontologiquement ? Cependant, son ontologie peut être décrite comme une ontologie historique, selon la formule célèbre de Foucault, qui peut servir comme ontologie critique de nos sociétés historiques et du « il n'y en a pas assez pour tout le monde ». Si la société fonctionne sur le mode de la gestion des excédentaires, il importe de considérer les institutions, dans la vocation qui doit être la leur, faire de la place, inclure selon un principe de justice.

Dans ce même registre, il faut revenir sur le rôle de l'imitation des affects, dans l'*Éthique*, et en général sur le rôle de passions comme l'indignation, dont on soulignera, avec Matheron, qu'il ne s'agit précisément pas d'en faire ce à partir de quoi il y aurait une genèse du politique,

46. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, I. *La Volonté de savoir*, V, Paris, Gallimard, 1976.

47. Voir sur ce point Pierre-François Moreau, « Les deux genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique*. Quand Spinoza emploie le lexique du Contrat social au chapitre XVI, il se sert de ce lexique, courant à son époque, pour avancer la thèse qui est la sienne que le droit n'est autre que la puissance. Et il montre qu'aussitôt le contrat mis en place, il est dissout par l'économie des passions humaines. La genèse a toujours déjà eu lieu, telle que l'indique le Chapitre V, et les hommes sont historiquement inscrits dans des collectifs.

mais un moment de l'autogenèse (historique) de la société politique – un moment de son autoreproduction et de son autorégulation. Ajoutons que l'indignation est nécessairement mauvaise selon Spinoza. Sur ce point, deux énoncés de Matheron nous font réfléchir : 1) « La forme élémentaire de la démocratie, selon Spinoza, c'est le lynchage. Et toutes les sociétés de fait, sous des formes moins grossières, en gardent plus ou moins la trace. » La trace, dont il est question renvoie pour lui à la répression et aux formes de l'exclusion des immigrés. Et, en ce sens, on rejoint Sartre (marxiste) pour qui la politique se définit par le choix de ses excédentaires ; 2) « *L'indignation engendre l'État de la même façon exactement qu'elle cause les révolutions*⁴⁸. »

Il faut donc désigner ici la limite de la comparaison de Sartre et de Spinoza. Pour Sartre, la Révolution est bien la réalité en acte de la politique, *i. e.* du pouvoir constituant des multiplicités, mais pour Spinoza la politique est bien plutôt la réflexion sur l'équilibre des institutions et sur leur capacité à conserver et à reproduire l'État, et il est ainsi unilatéral – *i. e.* partiel ou partial, dans le lexique de Spinoza – d'affirmer que le spinozisme serait *le transcendantal ontologique de la révolution*. Et néanmoins, quand on en a convenu, il faut ajouter qu'il est nécessaire de faire travailler Marx avec Spinoza ; car on a affaire à un programme de recherches qui peut fournir des instruments conceptuels pour l'analyse historique et critique des institutions, économiques et politiques⁴⁹.

Le pratico-inerte et la lutte contre l'inertie dans le groupe

On peut pour finir se tourner vers le pratico-inerte, car elle permet de mesurer l'écart entre les perspectives de Spinoza et de Sartre. Le pratico-inerte offre une compréhension de l'aliénation, qui conjugue les perspectives marxiste et phénoménologique en les inscrivant dans le cadre du matérialisme historique. Il ne s'agit pas de raconter

48. Voir « L'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste », p. 225-229.

49. Dans *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015, Frédéric Lordon propose une lecture de Spinoza qui le situe précisément dans l'horizon du communisme de la raison et il s'efforce de penser l'émancipation comme une figure de la puissance de la multitude, une pensée de l'horizontalité radicale avec son effet de transcendance, en s'appuyant sur l'image de la vague de Hokusai, voir par exemple p. 68.

l'odyssée du sujet de l'histoire de l'aliénation *vers* la libération. Le pratico-inerte est plutôt « le gouvernement de l'homme par la matière ouvree rigoureusement proportionné au gouvernement de la matière inanimée par l'homme⁵⁰ ». Il s'inscrit dans l'implacable logique du renversement. Dans cette définition, deux éléments peuvent être retenus. Premièrement, que le renversement dialectique, ou la dialectique sartrienne comme renversement, caractérise le pratico-inerte. Le pratico-inerte renvoie au *paradoxe* selon lequel notre action, qui est unification vivante, synthétique, totalisante, du champ pratique, est néanmoins réductible à une succession de processus inertes, et qu'elle se prête, par la division du travail, à la mécanisation du travail à la chaîne. L'organisme pratique se fait corps inerte pour agir sur l'inertie du dehors, en produisant des systèmes matériels, des machines, des technologies, l'information, les robots, bref le domaine de ce que Sartre a nommé « matière ouvree ». Cette matière ouvree, produite par l'homme revient sur lui, et la machine *exige* de l'ouvrier, de l'employé, qu'il l'utilise d'une certaine façon, selon un certain mode de production, et se mette au service de la machine. Mais la matière ouvree *exige* ses hommes et elle les produit : un certain type d'ouvriers, d'employés ou de cadres. Avec l'information, on crée avec le surcroît de travail le travailleur connecté, avec le robot, outre la suppression de certains postes, un autre genre d'équipier humain. Cet aspect est ce qu'il y a de novateur dans la pensée sartrienne de l'aliénation dans le pratico-inerte.

L'aliénation suppose en outre des relations humaines, en l'occurrence des rapports de domination d'un groupe sur un autre, et cependant c'est la matérialité ouvree qui fonctionne comme médiation dans les relations humaines. Un exemple. « Quand nous apprenons que l'éclairage au gaz – conséquence de l'utilisation du charbon comme source d'énergie – *permet* aux patrons de faire travailler quinze à seize heures leurs ouvriers, nous ne savons pas exactement si c'est l'ensemble industriel dominé par le charbon qui exige à travers les hommes qu'il a produits un travail individuel de seize heures pour chaque ouvrier ou si c'est l'industriel, en tant qu'il est l'homme du charbon, qui se sert de

50. CRD, II, p. 287.

l'éclairage au gaz pour accroître la production ou encore si les deux formulations ne désignent pas deux aspects d'une circularité dialectique⁵¹ ». On pourrait penser qu'il est plus juste de formuler les choses ainsi : dans la phase d'accumulation du capitalisme, les industriels ont assujéti les ouvriers à de terribles conditions de travail, sous couvert de libre contrat de travail, et en acquiesçant au progrès technique, ils ont acquiescé aux exigences négatives qui ont affecté avant tout les ouvriers. Mais, dans la perspective du pratico-inerte, on considère plutôt que l'homme du complexe fer-charbon est produit historiquement dans sa multiplicité, comme collectif ; l'industriel n'est qu'une des parties de ce collectif qui unit les individus en extériorité par le complexe fer-charbon.

Et ainsi ce qui est donné dans l'histoire, ce ne sont pas les individus, mais les ensembles pratiques : les collectifs et les groupes, même si la *praxis* individuelle est constituante et que la *Critique*, dans sa perspective formelle, commence par cette dernière pour rejoindre à partir d'elle le pratico-inerte. En effet, la notion d'organisme pratique est une construction théorique qui définit l'individu comme individu relationnel, ou universel singulier. En outre, il faut noter que les collectifs ne sont pas constitués d'hommes seulement, ce sont des êtres du champ pratico-inertes. Comme les groupes se constituent sur la base des collectifs, les groupes sont aussi concernés par le pratico-inerte. En quel sens ? Non seulement la *praxis* commune brise les chaînes d'impuissance de la sérialité, et l'unité par extériorité qui la caractérise, mais tout l'effort des groupes pour persévérer dans leur être consiste aussi à lutter contre le risque de leur propre inertie et la tendance à retomber dans l'unité en extériorité du collectif. Le vrai problème pratique du groupe est la menace que représente sa propre inertie. Mais un *être commun*, qui existerait comme la continuation indéfinie d'une unité réalisée, c'est proprement une « chose » impossible.

Le groupe s'efforce de se prémunir contre l'inertie. Le Serment et avec lui la Fraternité-Terreur constituent des modes de conjuration. On se jure fidélité. « Jurons ! » en est précisément la formule

51. CRD, I, p. 271.

performative. En se jurant ensemble fidélité à l'action commune devant tous les autres, chacun devient pour l'autre le garant de sa fidélité à la cause commune, mais la *praxis* commence à se figer en une structure contraignante, où chacun est à la fois le même que l'autre, dans la fraternité de l'agir commun, et l'autre de l'autre, il est celui qui peut toujours me désigner dans une infidélité toujours possible à la cause et celui qui peut toujours trahir l'action commune. Gardons-nous de confondre le Serment et le contrat social. « Il ne s'agit nullement ici de chercher un fondement quelconque à telle ou telle société – entreprise dont nous verrons plus loin la parfaite absurdité – mais de montrer le passage nécessaire d'une forme immédiate, mais en danger de se dissoudre, à une autre forme du groupe, réflexive mais permanente⁵² ». Le Serment n'inaugure pas l'unité du groupe, elle le consolide après-coup, dans la conjuration de sa dissolution.

Revenons sur l'analyse de la Prise de la Bastille, où chacun s'armait pour se défendre contre les dragons. L'imitation produit un résultat qui n'a pas le sens de la sérialité. La sérialité inerte se retrouve de l'autre côté du processus d'altérité « comme », *quasi*, un groupe uni qui a produit une action concertée, où le comme prend le sens de la fiction, de l'anticipation (de soi) : le groupe a lieu en fait, avant la fusion qui le porte à l'être. Car son être, c'est plutôt l'ubiquité ou le caractère à la fois immanent et tournant du tiers régulateur. Mais on est loin d'une conception ontologique, ou littérale, du corps politique, qui équivaut toujours chez Sartre à une tentation organiciste qu'il récuise. Comme pure *praxis* constituante, l'action commune n'est pas une *praxis* constituée. Est-elle dès lors un corps, a-t-elle un corps ? Et à la limite peut-être s'agit-il d'un corps sans organes, il faudrait y regarder. Paris qui s'arme n'est donc un corps que de façon métaphorique. La communauté politique est dans son excès sur elle-même, comme totalisation en cours. Mais son unification reste problématique ; à la fois faite et sans cesse à faire, et donc toujours faite et défaite. L'altérité et la division sont inéliminables, elles vont de pair avec la multiplicité. Le risque de la politique n'est pas dans l'altérité, pour Sartre, car le pouvoir normatif

52. CRD, I, p. 519.

de la liberté s'appuie sur la multiplicité et ses différentes formes d'existence. Il réside plutôt dans le mythe ou dans le fantasme de l'Un⁵³. La souveraineté, le corps politique et l'institution en sont les figures.

Ainsi « *l'être de l'institution*, comme lieu géométrique de collectif et du commun, est le non-être du groupe se produisant comme lien entre ses membres. L'unité de l'institution, c'est l'unité de l'altérité en tant qu'elle s'est introduite dans le groupe et que le groupe l'utilise pour remplacer son unité absente⁵⁴ ». Cette thèse, qui est une suite logique de l'ontologie sociale du groupe, s'illustre dans le texte « Élections, piège à cons » des *Situations*, X, dont la lecture fournit effectivement une bonne description de ce qui nous arrive dans l'isoloir – dans l'unité absente du groupe ou de l'action commune – on ne vote pas tellement par conviction, on vote contre..., on vote pour ne pas avoir à voter pour x au second tour, on vote pour faire barrage à..., bref, on est effectivement pris dans l'élément de la sérialité. Cependant, je ne peux pas m'empêcher de penser que le suffrage universel est une conquête chèrement payée et que c'est une institution de la démocratie, en ce sens qu'il institue la démocratie.

Quant à la souveraineté, voici ce qu'en écrit Sartre : « Non, ce n'est pas la souveraineté qu'il convient de fonder [...] On a brouillé les choses en voulant donner au souverain *dès le départ* la puissance énorme dont il dispose en fait et en y voyant la manifestation d'une force positive (il incarnerait ou refléterait la "souveraineté collective") C'est oublier que la quasi-souveraineté, comme réciprocité médiée de chacun à tous, se caractérise par son ubiquité et non par je ne sais quelle vertu synthétique combinant les "puissances" du groupe. En fait, elle est partout *la même* puisque c'est toujours et pour chacun la possibilité de définir un *ici* en se définissant comme tiers régulateur. La quasi-souveraineté n'est pas, n'est jamais pouvoir totalisé du groupe sur ses membres, ni non plus pouvoir successif de chacun sur tous. Le pouvoir intervient avec la première limitation, c'est-à-dire avec le

53. Voir sur ce point Jean Bourgault, « Repenser le corps politique. L'apparence organique du groupe dans la *Critique de la raison dialectique* », *Les Temps Modernes*, Gallimard, 2005.

54. *CRD*, I, p. 690.

serment⁵⁵ ». Sartre privilégie la quasi-souveraineté, le simple « comme si » de la souveraineté dans le groupe pour en faire le « comme ça » de la politique, au sens où la Révolution est forme même de la politique, la forme constituante de la multiplicité. Or, la contradiction simple du groupe, c'est que son ubiquité ne peut pas se conserver, elle ne peut pas durer indéfiniment.

Au cœur de la comparaison de Sartre et de Spinoza, j'ai placé le refus de l'état de nature et du contrat social comme le principe de la genèse de l'État. Au sens strict, il ne peut pas exister, et il n'y a pas de genèse de la société politique à partir de cet état. Cet état n'est proprement pas un état. L'état de nature, dans la mesure où il se détruirait de lui-même s'il existait, est, pour Spinoza, la genèse ou l'autogenèse de la société et non ce à partir de quoi s'effectuerait cette genèse. On peut envisager une convergence centrale de Sartre et de Spinoza sur la nature de l'individu, comme organisme pratique et effort pour persévérer dans l'être, et sur la liberté de la nécessité. Mais la convergence rencontre ses limites. Avec Spinoza, la politique est la conservation, la production et la reproduction de la société politique, ou la conservation de ce qui dure. La réflexion historique sur les institutions est une analyse des pratiques sociales et politiques ; c'est une réflexion qui porte sur les institutions entendues comme des manières de faire conformes à la politique et à la raison, qui sont consignées historiquement, qui se transmettent aux générations suivantes, qui changent, et dont on peut prendre soin pour que l'équilibre puisse éventuellement se conserver et préserver la paix sociale. Spinoza ne confond pas cette paix avec la simple absence de guerre, il l'entend comme la liberté collective. Mais il ne considère pas que les institutions soient, par principe, une capture ou une captation affective du pouvoir, un enrôlement de la puissance dans la servitude des rapports de pouvoir. Or, avec Sartre, au contraire, la politique est la forme constituante de la multiplicité, ou de la multitude et l'unité du corps politique ne peut valoir que comme métaphore, et c'est le *quasi* de la souveraineté du groupe qui vaut comme ontologie historique du

55. CRD, I, p. 698.

Nous. Que faire de cette différence, de cette tension, quand on veut penser l'unité du collectif avec Sartre et Spinoza ?

Reconnaître d'abord qu'il y a toujours le grand œuvre de l'histoire qui nous est proposé ou si l'on veut « vendu idéologiquement » – le progrès dans la phase d'accumulation du capitalisme industriel ; la pensée d'un monde numérique, globalisé, moderne dans le nouveau capitalisme avec sa nouvelle économie du savoir, de la recherche et de l'innovation. Agir dans ce monde globalisé qui se met en place assez inexorablement, c'est en s'y situant, trouver une marge de liberté, un mince interstice, où il soit possible de faire le plus de place possible aux uns et aux autres, et ainsi de prendre soin des institutions auxquelles nous appartenons – l'Université, l'Hôpital, le Tribunal etc. – et des personnes – personnels et public – qui les composent ou qui les traversent. Peut-on donner à cette inscription dans des pratiques le nom de lutte ? Et si l'on m'accorde que c'est parfois le cas, alors, l'usage que l'on peut faire de la philosophie de Spinoza en politique relève du diagnostic, de la critique *et* de la clinique, pour lesquels « conserver » peut prendre la signification de l'ontologie historique et critique de nous-mêmes, pour le dire dans les termes de Foucault, c'est-à-dire d'un travail historique et philosophique qui, au-delà des partages disciplinaires, puisse contribuer avec les sciences sociales, à produire de l'intelligibilité critique sur les institutions et sur les pratiques qui sont les nôtres aujourd'hui.

Yves Citton

Puissances du social, puissances du nombre Enjeux et dangers de l'agrégation statistique

Le « social » dont on essaie ici de comprendre les puissances peut s'entendre de nombreuses façons très différentes entre elles. Faut-il y voir « le fait social » dans sa plus grande généralité, à savoir le fait que les humains vivent ensemble et ne s'individuent qu'au sein de collectivités qui informent de part en part leurs formes de vie ? Faut-il l'entendre comme « le social » bardé de drapeaux rouges qui fait retour en occupant les rues, lorsque les usines ferment et que les technocrates le refoulent à grands coups de modèles mathématiques ? Y a-t-il une continuité profonde entre le social aseptisé que théorisent les anthropologues et celui qui chante sa frustration en lançant un épisodique pavé dans une vitrine ?

On contournera ces questions en mobilisant la pensée spinoziste pour éclairer ce qui constitue peut-être la réalité la plus fondamentale, mais aussi la plus banale, du « social » : le fait qu'il relève

d'une multiplicité. Je ne peux pas être « social » isolément : le social, c'est d'abord *le nombre*. On tentera donc, dans les pages qui suivent, de comprendre comment le spinozisme nous permet d'articuler aujourd'hui le social avec le nombre, pour trouver en celui-ci à la fois sa vérité ultime et la source de ses problèmes actuels.

La *ratio* mathématique

1. On connaît l'hypothèse provocante et suggestive défendue par l'ouvrage désormais classique de Charles Ramond : « la mathématisation des essences est complète dans le spinozisme¹. » Cette hypothèse peut s'illustrer dans une lecture mathématisante de la fameuse proposition 38 d'*Éthique* IV : « ce qui dispose le corps humain de façon qu'il puisse être affecté d'un plus grand nombre de manières [*ut pluribus modis possit affici*] ou le rend apte à affecter les corps extérieurs d'un plus grand nombre de manières [*pluribus modis*], est utile à l'homme ; et d'autant plus utile [*et eo utilior*] que le corps est par là rendu plus apte [*aptius*] à être affecté et à affecter d'autres corps de plusieurs manières [*pluribus modis*] ; est nuisible au contraire ce qui rend le corps moins apte [*minus aptum*] à cela². » Charles Ramond souligne à juste titre l'« insistance remarquable » avec laquelle cette proposition pivotale dans l'*Éthique* définit la puissance d'agir en termes de *quantité* (manifestée ici par les comparatifs et par les rapports proportionnels entre des *plus* et des *moins*)³.

Il soulève pourtant une difficulté, qui a beaucoup tourmenté les exégètes, en relevant que, dans la proposition suivante, Spinoza définit comme *bon* « ce qui fait que le rapport de mouvement et de repos [*motus et quietis ratio*] que soutiennent les parties du corps humain les unes avec les autres se conserve », et comme *mauvais* ce qui altère ce rapport (*Éth.*, IV,39). Nous sommes bien encore ici dans un discours de la quantité puisque, comme le précise la démonstration, « ce qui

1. Charles Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Puf, 1995, p. 223.

2. Spinoza, *Éthique* (*Éth.*), trad. fr. Ch. Appuhn, Paris, Vrin, 1983 (ponctuellement amendée par Y.C.), IV, 38.

3. *Ibid.*, p. 192-194.

constitue la forme propre du corps humain consiste en ce que ses parties se communiquent leur mouvement selon un certain rapport précis [*certa quadam ratione*] » (*Éth.*, IV, 39), mais l'articulation entre cette *quantité* de mouvement et de repos et la *qualité* de l'individu en question (le fait qu'il reste ce *même* individu ou qu'il se transforme en un *autre*) fait problème. Si la proposition 39 confirme qu'est bon ce qui permet à l'individu de persévérer dans son être, elle implique toutefois qu'il cesse d'être lui-même dès que le « certain rapport précis » de mouvement et de repos qui le constitue en arrive à s'altérer. On sait que « pour ne pas donner aux superstitieux matières à de nouvelles questions », Spinoza abrège son scolie sans affronter le problème ainsi posé par l'image du poète espagnol amnésique : notre vie consiste-t-elle à mourir chaque soir et à renaître chaque matin, dans des identités toujours différentes (abolissant toute continuité individuelle) ?

En deçà et au-delà de toutes les ratiocinations philosophiques, il est d'évidence pratique – et donc de justification pragmatique – que la réalité présente une inertie qui lui assure une certaine stabilité. Et le spinozisme est bien placé pour rendre compte de cette persévérance dans son être que présente tout ce qui existe – que nous l'identifions comme un individu, comme une organisation, comme une association, comme une institution, etc. – puisqu'il met le *conatus* au principe de son explication de la nature. L'hypothèse est toutefois que cette inertie ne nous apparaît que rarement comme une nécessité compréhensible comme telle, surtout lorsque nous avons affaire à des entités aussi complexes que des organisations sociales. Le détour par la *ratio* mathématique peut alors nous aider repérer cette persévérance dans son être là où l'observation empirique échoue à la percevoir sous une forme sensible ou l'expliciter sous un rapport de causalité.

La gouvernementalité algorithmique

2. Charles Ramond résume le problème invoqué ci-dessus en relevant que « la quantification des essences des choses singulières conduit ainsi, lorsqu'elle est poussée au terme de sa logique, à la notion paradoxale d'une personnalité instantanée » (228). Ici encore, même si une telle lecture semble de prime abord nier l'inertie du *conatus*, il se trouve que

cette notion paradoxale de « personnalité instantanée » s'impose avec de plus en plus d'insistance dans nos façons actuelles de modéliser nos interactions sociales. Comme le montrent bien les travaux de Thomas Berns et d'Antoinette Rouvroy sur l'histoire et les développements les plus récents de la *gouvernementalité statistique*, c'est bien en tant que « personnalités instantanées », c'est-à-dire en tant que « profils » ou que « dividus », que nous existons aujourd'hui dans les logiciels et les dispositifs de pouvoir de ceux qui tentent d'arraisonner la puissance du social :

Dans un régime de gouvernementalité statistique, il n'est plus attendu du sujet qu'il soit d'un seul bloc, ni qu'il fasse preuve de l'intériorisation des normes en s'identifiant et en rendant compte de soi auprès d'un pouvoir identifiable ; le « pouvoir » – ou ce qu'il en reste – tolère d'autant mieux les irrégularités, les contradictions, les incohérences des individus, qu'il produit leurs corps statistiques non plus en fonction de la manière dont les individus se perçoivent, s'assujettissent ou se subjectivent, mais en fonction de ce que ces corps pourraient faire, en fonction des virtualités dont ils sont porteurs⁴.

Le profilage algorithmique constitue un moyen de faire « face au foisonnement anarchique et à l'irrégularité des comportements humains⁵ ». La puissance propre de la mathématisation permet de « traiter » des dividus définis uniquement par « un certain rapport précis de mouvement et de repos », tel que ce rapport peut être calculé sur la base des mouvements et des repos de leurs clics sur internet ou de leur carte de crédit. Renonçant à la fois à constituer des individus (non-contradictaires), à postuler des nécessités sous-jacentes et à totaliser les observations au sein d'un modèle explicatif englobant, la gouvernementalité algorithmique s'accommode très bien d'une certaine volatilité des comportements humains. En « rendant compte » des comportements observés, elle ne tente pas d'énoncer des lois dirigeant le comportement des individus, mais

4. Thomas Berns et Antoinette Rouvroy, « Le nouveau pouvoir statistique », *Multitudes*, n° 40, 2010, p. 94.

5. *Ibid.*

bien plutôt de les *affecter*, à un stade préconscient si possible en anticipant ce qu'ils pourraient être ou faire en fonction non pas de leur histoire ni de leur volonté, mais de ces miroitements partiels, éclats dividiels et digitalisés qui sont ce dont s'occupe le gouvernement algorithmique. La mesure de toute chose est « dividielle », à la fois infra- et supra-personnelle, rhizomatique, constituée d'une multitude de représentations numérisées, potentiellement contradictoires entre elles et en tout cas hétérogènes les unes aux autres⁶.

Comme l'avait déjà analysé un livre antérieur de Thomas Berns, le « pouvoir statistique » se caractérise par un nouage redoutablement efficace de la description et de la prescription, du factuel et du normatif, de l'observation et du contrôle. Depuis ses premières apparitions à la fin de la Renaissance, le pouvoir statistique « cache sa puissance normative sous l'apparente neutralité de l'immanence et de l'"adéquation" au réel"⁷ ».

Cette puissance de la statistique sur le social vient non seulement de ce que les gouvernements, en se contentant apparemment de « mesurer » ce que font « spontanément » les individus, préparent en fait les « mesures » qu'ils pourront prendre de façon mieux ciblée et plus efficace dans le travail d'imposition des normes. Elle se manifeste surtout – et de plus en plus en notre époque de « communication » exacerbée – par la puissance des boucles récursives qui tendent à façonner nos réalités sociales en fonction des simulations (plus ou moins véridiques) qu'on y injecte : *dire* au journal télévisé qu'un film a du succès suffit à *faire* (ou à *multiplier*) son succès. Seul un aveuglement tellement « hénaurme » qu'il en devient comique empêche nos médiarchies de s'avouer la force performative des sondages qu'elles s'infligent à la manière d'un héroïnoman ne sachant plus où percer son bras tuméfié. Poser une question à certains, compter leurs réponses et dire à tous combien ont pensé quoi – voilà bien, sous couvert d'objectivité « scientifique », le meilleur moyen de contrôler ce que pense chacun.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.* et Thomas Berns, *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique*, Paris, Puf, 2009.

3. Au carrefour de la contingence et de la stabilité, de l'éclatement individuel et de l'agrégation collective, le nouveau pouvoir statistique constitue la voie royale pour comprendre la puissance du social. Cette puissance est celle du *nombre* : c'est plus qu'un hasard si Spinoza, en même temps qu'il met en place une approche quantitative des réalités sociales traitant « les actions et les appétits humains » comme « les lignes et les surfaces » de la géométrie, choisit de parler de « multitude » plutôt que de « peuple ». Sa pensée politique se donne pour objet *oi polloi* : les nombreux, mais aussi les multiples, les pluriels, les divers – à savoir des entités qui, comme les « individuels » traités par algorithmes, sont « potentiellement contradictoires entre elles et en tout cas hétérogènes les unes aux autres⁸ ».

La statistique n'a pas à se poser des questions de nécessité ou d'essence. Qu'importe si chacun de nous se réveille une autre personne (ou la même) chaque matin ? Nous ne sommes que des *x* à insérer dans des équations. Nous pouvons rester des inconnus aussi bien aux yeux du statisticien qu'envers nous-même. Ce qui « compte », ce n'est pas notre *ratio*-raison (raison d'être, raison nécessaire de faire ceci plutôt que cela, intellection des liens de causalité), mais notre *ratio*-proportion précisément déterminée de mouvement et de repos. Il n'y a pas à se demander si *x* est le même ou un autre, ni pourquoi, ni au nom de quelle nécessité. Il suffit de mesurer des proportions de stabilité et de variations au sein des traces que laissent ses comportements.

Autant il est nécessaire de dénoncer les dangers inhérents au pouvoir statistique, comme le font très bien Thomas Berns et Antoinette Rouvroy, autant il importe de comprendre en quoi l'approche statistique nous donne une clé indispensable pour comprendre la puissance du social. Penser les évolutions politiques à partir de la « puissance de la multitude » (*multitudinis potentia*), c'est certes reconnaître que la multitude se compose d'hétérogénéités, dont les différences dynamisent la puissance collective, mais c'est aussi

8. Thomas Berns et Antoinette Rouvroy, « Le nouveau pouvoir statistique », art. cité, p. 94.

reconnaître que *c'est le compte qui compte*. Les nombreux sont d'autant plus forts qu'ils sont plus nombreux.

Du point de vue de cette définition (particulière) de la puissance du social, *l'individu ne compte pas*. Si Baruch Spinoza, Napoléon Bonaparte ou Steve Jobs « comptent » comme individus dans l'histoire des derniers siècles, c'est seulement dans la mesure où leur existence, leurs écrits, leurs faits et gestes ont eu un impact (et donc ont laissé des traces) sur des multitudes qui, elles seules, « comptent » (statistiquement). Rationnelle ou pas, la puissance du social est donc bien à comprendre comme une *ratio motus et quietis*, comme une proportion de mouvement et de repos : le degré de puissance définissant les individus susmentionnés consiste en « un certain rapport précis », quantitatif, entre le nombre de ceux qui ont été mus (directement ou indirectement) par les comportements de chacun de ces individus et le nombre de ceux qui n'en ont pas été touchés. La puissance du social consiste donc en une capacité à altérer la proportion déterminée de mouvement et de repos qui définit les individus composant une multitude.

Surplomb du compte *vs.* cheminement du conte

4. Au vu de ce qui précède, on pourrait définir la puissance du social comme *une puissance de rayonnement*. Illustrons-le à travers deux exemples rapides. Exemple 1 : j'apprends au journal télévisé que des ouvriers, frustrés par la fermeture de leur usine et par le refus de la direction de répondre à leurs revendications, ont séquestré leur patron quelque part dans l'est de la France. En lui-même, cet acte de séquestration ne concerne que quelques dizaines de personnes (le patron, les ouvriers, leurs familles et leurs proches). Le simple fait qu'on en parle à la télévision transforme toutefois cet acte en un *geste* doté d'une puissance de rayonnement incomparable. La « puissance du social » apparaît ici comme directement proportionnelle à la fonction communicatrice exercée par les médias – conformément au texte spinozien qui, on s'en souvient, s'intéresse au « certain rapport précis [*certa quadam ratione*] » par lequel les parties d'un corps « *se communiquent entre elles* leurs mouvements [*motus suos sibi invicem communicant*] » (*Éth.*, IV, 39).

Ce qui compte ici, c'est le compte de ceux qui auront été affectés par un tel geste : les ouvriers-télespectateurs qui auront entrevu un espoir de renverser le rapport de force au sein de leur propre entreprise, les patrons-télespectateurs que ce geste aura poussé à davantage de prudence, les électeurs-télespectateurs qui auront eu peur de voir monter l'insécurité, les policiers-syndiqués-télespectateurs qui se seront demandé comment ils interviendraient dans un conflit de ce genre, etc. Pour peu que les journalistes ne leur aient pas été trop défavorables, la puissance du geste de cette dizaine d'ouvriers aura été centuplée par le passage à la télévision. On a connu en 2008-2009 une brève contagion de séquestrations similaires qui ont permis de faire affleurer – sans lendemain – une certaine puissance du social qui tend le plus souvent à rester souterraine. Relevons au passage que cette puissance se situe à l'intersection entre le « social » aseptisé du décompte statistique et le « social » qui voit rouge en occupant les usines ou les rues.

Exemple 2 : j'apprends au journal télévisé qu'un pervers sexuel a kidnappé, violenté et tué un petit garçon à l'autre bout de la France. Cette information produira des effets différents mais comparables à ceux de l'annonce d'une séquestration de patron : certains auront peur pour leurs enfants, d'autres demanderont des politiques sécuritaires, etc. En deçà des effets produits par une telle « nouvelle », il convient toutefois de se demander ce qu'elle apprend aux télespectateurs sur l'état du monde (social) dans lequel ils vivent. Ici plus que jamais, il faut reconnaître – quoiqu'on en ait et malgré nos vieux instincts individualistes – que l'individu ne compte pas. Ce crime est bien entendu une tragédie innommable pour toutes les personnes qui s'y trouvent impliquées (l'enfant, sa famille, ses amis, le criminel lui-même, ses proches, etc.). N'étant pas encore complètement inhumain – malgré mon découpage en profils dividiels et schizophréniques – je ressentirai bien entendu de la compassion face à ce drame lointain. Mais il ne m'apprendra aucune information digne de ce nom sur l'état du monde où je vis. Je savais déjà qu'il y a malheureusement, parmi les humains, des comportements destructeurs frappant des victimes de façon parfaitement injuste, injustifiable, absurde et révoltante. Loin de me donner accès à la puissance du social, les trente secondes de ce reportage ne font que m'en séparer,

en me renvoyant à mon impuissance ou en me poussant dans les bras de solutions trompeuses (incarcérer tous les pervers potentiels).

À l'aide de ces deux exemples forcément simplistes, on entrevoit que la puissance du social est une puissance de rayonnement mobilisateur, dans la diffusion duquel les médias jouent un rôle constitutif, en tant que c'est à travers eux que se communique le mouvement et le repos au sein des sociétés modernes. Mais ces exemples invitent surtout à distinguer deux grandes façons de rendre compte de nos réalités sociales, qui sont perpendiculaires l'une à l'autre.

La première voie est celle de *la statistique* : ce qui compte, c'est le compte des comportements, leurs évolutions agrégées, leurs tendances, etc. Si, au lieu de me dire que le petit Léo a été kidnappé, on m'apprenait que l'abduction d'enfants a diminué ou augmenté au cours des décennies précédentes, voilà qui m'apprendrait quelque chose sur l'état du monde. Cette première voie pose bien entendu des problèmes sans nombre : comment exactement aura-t-on défini, donc calculé, le kidnapping ? Les augmentations ou diminutions « constatées » n'auront-elles pas été « produites » par le choix d'inclure ou d'exclure tels ou tels cas de cette catégorie statistique ? Par ailleurs, le simple chiffre d'une augmentation des kidnappings ou des séquestrations de patrons n'est pas significatif par lui-même : il ne le devient qu'à travers un travail d'interprétation des données brutes, qui tente de les corréliser avec d'autres évolutions entre lesquelles on fait l'hypothèse d'explications causales – et donc de relations stables, sinon absolument nécessaires.

Il n'empêche que c'est à partir de ces réalités statistiques qu'on peut observer (et tenter d'agir sur) la puissance du social. Cela implique un mouvement vers le haut qui, par la vertu du compte, de la cartographie et de la modélisation causale, nous dote d'une vision en surplomb sur le territoire de nos interactions sociales. Ce que (seule) la statistique permet d'observer, de comprendre et parfois d'infléchir, ce sont les mouvements généraux des rayonnements d'influences qui traversent les multitudes et qui leur donnent leur forme agrégée.

La seconde voie est celle du *récit*. Au lieu de prendre de la hauteur par la vertu du compte, il s'agit ici au contraire de se plonger dans le

tissage concret de nos existences en mobilisant l'art du conte. Qu'est-ce qui a poussé ce pervers à vouloir s'attaquer aux petits garçons et à passer à l'acte ? Qu'est-ce qui a permis à ce groupe de collègues d'organiser une action de résistance collective leur permettant de renverser le rapport de force au sein de l'entreprise ? Bien plus respectables et bien plus fondamentaux, anthropologiquement, que les pratiques de *storytelling* trop rapidement discréditées comme machines à formater les esprits, les arts du récit nous donnent accès à *la puissance des singularités* – ou à leur impuissance dans le cas d'actions (auto-)destructrices. Ces arts se caractérisent moins par le surplomb (qu'ils peuvent toutefois adopter occasionnellement) que par le fait d'accompagner le cheminement existentiel des protagonistes auxquels ils attachent leur point de vue. Leur linéarité leur impose de se dérouler le long de nos expériences, au fil de leur déroulement temporel (qu'ils peuvent nouer de façon complexe), plutôt qu'en les regardant de haut⁹.

5. En opposant ainsi la puissance des singularités (dont peuvent rendre conte les arts du récit) à la puissance du social (dont doivent rendre compte des approches statistiques), on ne retombe nullement sur les vieilles dichotomies molaires opposant le niveau de « la société » au niveau des « individus ». On l'a vu, les statistiques ne se contentent pas de calculer la somme de ce que font les individus : elles simulent et stimulent les proportions de mouvement et de repos qui animent les individus. Elles ne nous feront donc jamais voir « la société », telle qu'a pu l'imaginer la sociologie classique.

De même, les arts du récit ne se contentent jamais de mettre en scène des « individus » : que ce soit dans les mythes recueillis par les ethnographes, dans les tragédies antiques, dans les contes de l'âge classique, dans les romans réalistes ou dans les films post-modernes, les protagonistes sont toujours portés par des forces qui dépassent leur personne individuelle. Ce que simulent et stimulent tous les récits,

9. Sur l'opposition entre le regard en surplomb et la perspective du cheminement, voir les travaux de Tim Ingold, en particulier dans *Une brève histoire des lignes* [2007], trad. fr. S. Renaud, Bruxelles, Zones Sensibles, 2011 et dans *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, Londres, Routledge, 2011.

ce sont des individuations, bien davantage que des comportements individuels.

On l'aura compris : la puissance du social (prise en charge par les statistiques) et la puissance des singularités (prise en charge par les arts du récit) désignent en réalité une seule et même réalité en train de se faire, que l'on ne distingue que du fait des modalités mises en place pour l'approcher. Cette réalité est celle de *l'agrégation des singularités* agitées par les rayonnements mobilisateurs qui les traversent, les animent et les constituent. L'approche statistique observe ces rayonnements dans leur réalité quantitative (extensive) ; les arts du récit observent leurs intersections dans leur réalité qualitative (intensive).

L'erreur serait de croire qu'on peut pratiquer une approche en se désintéressant de l'autre. C'est toute la « science » économique qui s'enorgueillit de ne travailler qu'au niveau des agrégats statistiques, en se fondant sur un individualisme méthodologique dont le premier effet (paradoxal) est de nier la singularité de chaque individu – et c'est toute notre bêtise que de nous laisser tyranniser par ses dictats. À l'inverse, c'est toute une pratique du récit de soi, égotiste et halluciné, qui a envahi nos écrans de télévision et nos vitrines de librairies, avec pour effet non moins paradoxal de noyer les singularités dans une soupe de stéréotypes parfaitement homogénéisés. Tout ce qui se fait d'intéressant aujourd'hui repose au contraire sur l'hypothèse que la puissance du social réside dans la puissance des singularités et que, réciproquement, nos capacités d'individuation nous viennent intégralement de nos forces et de nos dynamiques collectives – conformément à ce que tente d'indiquer l'expression de *potentia multitudinis*.

La politique(s) et le global

6. Pour reprendre des termes que Spinoza a donnés en titres à ses écrits, on pourrait définir l'*éthique* comme l'analyse de la puissance du social du point de vue de la puissance des singularités, et la *politique* comme l'analyse de la puissance des singularités du point de vue de la puissance du social.

Si les quarante dernières années peuvent être caractérisées par une émergence (bienvenue) des *micropolitiques*, qui révèlent et mettent en question la puissance (normative, oppressive) du social au cœur des

plus intimes relations entre singularités, l'exigence de notre époque pourrait bien être de réinscrire ces enseignements micropolitiques, toujours attachés aux problématiques locales, au sein de la cartographie globale de nos rayonnements mobilisateurs. C'est peut-être précisément la force du spinozisme – et une explication des effets de mode dont il a profité récemment – que de nous pousser à comprendre nos comportements (individuels, éthiques, locaux) au sein des causalités d'ensemble qui les conditionnent (sociales, politiques, globales). Le cheminement même de l'*Éthique* consiste à nous dire que c'est seulement à partir d'une vue d'ensemble (portée sur le *Deus sive natura* comme réalité « globale » dans la première partie) que nous pouvons espérer comprendre et réorienter nos comportements locaux.

De ce point de vue, le beau livre de David Rabouin intitulé *Vivre ici. Spinoza, éthique locale* me semble pouvoir dégager – en creux – ce qui constitue non tant la puissance du social que le besoin de politique. L'auteur nous y invite à sauter à pieds joints par-dessus les deux premières parties de l'*Éthique*. « Dieu », la « substance », l'« ordre de la nature », il n'en veut pas (entendre) parler, parce que toutes ces références présupposent que nous puissions avoir accès à une réalité globale, à une conception fiable de la Totalité, alors que notre expérience ne nous confronte jamais qu'à des réalités locales. De Spinoza, il essaie donc de tirer une *Éthique locale*, dans le cadre des conditions et des exigences qui nous vouent à *Vivre ici* :

« Éthique locale » ne signifie d'abord que cette provocation à penser la possibilité d'une éthique rationnelle et systématique sans accepter le point de vue de surplomb, « global », que permettait la douce assurance d'un régime transparent du monde à la raison dont les deux premières parties de l'*Éthique* sont profondément empreintes¹⁰.

La démonstration est élégante, convaincante et inspirante, avec toutefois le bémol que cette *Éthique locale*, malgré ses références constantes à la notion d'espace, paraît devoir se payer au prix fort du renoncement

10. David Rabouin, *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, Paris, Puf, 2010, quatrième de couverture.

à tout *positionnement politique*. Autant il est sain de se méfier des prétentions au surplomb de ceux qui parlent au nom d'un « ordre de la nature », des « lois d'airain de l'économie » ou de la « nécessité de rétablir l'équilibre budgétaire », autant il semble difficile de ne pas assumer l'inévitable outrecuidance de celui qui s'efforce de comprendre « où il en est » au sein d'une cartographie forcément imparfaite mais inéluctablement globalisante de nos développements historiques, sociaux et écologiques. Les espaces (riemanniens) que David Rabouin propose à notre réflexion éthique semblent singulièrement *proxémiques* : ils ne concernent que ce qui m'entoure de très près, dans mon cabinet, ma famille, voire mon quartier. Que le pays voisin construise une centrale nucléaire ou thermique vouée à rendre notre planète inhabitable, que la dérégulation des marchés financiers nous condamne à une exacerbation des inégalités, voilà qui exige de regarder bien au-delà – *au-dessus* – de mon espace proxémique. Autant il était important, il y a trente ans, de reconnaître une équation entre « le personnel » et « le politique », autant il paraît impératif, aujourd'hui, d'affirmer *aussi* une équation entre « le politique » et « le global ».

Lisons de plus près le passage où l'approche promue par David Rabouin s'exprime avec le plus de justesse et de finesse, en une formulation qui résonne avec certaines thèses où Quentin Meillassoux affirme la « nécessité de la contingence » pour mettre en question certaines fausses évidences d'un nécessairement insuffisamment réfléchi¹¹ :

C'est une chose de dire qu'il y a des enchaînements « nécessaires » (ce dont nous faisons l'expérience dans l'impossibilité de mettre nos affects à distance), autre chose de dire que « tout » est soumis à des enchaînements de ce type et qu'il faut donc le concevoir comme un ordre global de causes efficientes s'enchaînant les unes aux autres. Ce dernier pas est justement celui qu'une approche « locale » ne peut franchir sans précaution – la difficulté provenant non pas de la nécessité elle-même, ni même du fait qu'elle vaille partout (universalité), mais de son articulation à un « tout » censé la qualifier et qu'il faudrait

11. Voir Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Le Seuil, 2006.

donc avoir à disposition pour en comprendre la forme. Car la première composante de notre accès à la « nécessité » [...] n'est pas celle d'un « ordre de la nature » livré à notre regard en conséquence d'un « principe de raison » supposé constitutif de notre pensée rationnelle. C'est, tout à l'inverse, une *expérience locale* : une expérience qu'on peut faire « partout » sans rien savoir encore de la manière dont elle s'inscrit ou non dans un « ordre de la nature »¹².

David Rabouin affirme ici que la puissance du social peut s'expérimenter « partout », à travers chaque proportion de mouvement et de repos dont est affectée ma singularité, et que mon accès à la réalité des rayonnements globaux est bien moins fragile et sujet à caution lorsque j'en fais l'expérience directe, locale, que lorsque je tente d'en reconstituer la cartographie globale, dont les dimensions et la complexité ont tout pour défier les efforts de ma raison. On ne peut qu'être d'accord avec lui sur ce point. S'il ne nous invite qu'à opérer « avec précaution » le saut vers un « tout » modélisant l'« ordre global de causes efficientes s'enchaînant les unes aux autres », on ne peut ici encore que souscrire à son humilité et à sa prudence.

Là où son message est plus discutable, c'est lorsqu'il cherche à construire une « éthique locale » « sans accepter le point de vue de surplomb, « global » ». Ce que David Rabouin nous invite à rejeter, derrière le « global », le « tout » et l'« ordre de la nature », c'est « un « principe de raison » supposé constitutif de notre pensée rationnelle ». On comprend très bien comment et pourquoi toute une génération a ressenti le besoin de cultiver une profonde méfiance envers les références à la Totalité, dont ont abusé les hégéliano-marxistes, ainsi qu'à la « nécessité » des lois de l'économie et de la « globalisation », dont abuse le discours néolibéral aujourd'hui dominant. La « précaution » est en effet de rigueur...

Pour autant, renoncer à l'effort d'*intégration sociopolitique* de nos comportements (in)dividuels au sein du commun qui nous soutient et nous nourrit, reviendrait non seulement à trahir les principaux acquis du néo-spinozisme développé depuis quarante ans par Matheron, Deleuze,

12. David Rabouin, *Vivre ici*, op. cit., p. 19.

Negri ou Bove – ce qui n'est pas un crime en soi – mais contribuerait surtout à nous laisser dériver vers la catastrophe socio-écologique globale qui nous menace à l'horizon des décennies à venir. Non seulement une certaine référence à un « ordre de la nature » est absolument nécessaire dès lors qu'on ressent le besoin de dénoncer l'insoutenable « désordre des sociétés » – sans quoi on se condamne à retomber sur les distinctions simplistes entre nature et culture, nécessité physique et liberté humaine, que toute la pensée spinoziste tend à ébranler. Surtout – en particulier lorsque notre « local » est confortablement chauffé en hiver, climatisé en été, alimenté en électricité, eau et gaz à tous les étages – il est devenu suicidaire de se renfermer sur son petit espace proxémique « sans accepter le point de vue de surplomb global » qui mobilise notre « pensée rationnelle » (avec toutes ses imperfections) pour modéliser (de façon bricolée) un « ordre global des causes efficientes s'enchaînant les unes aux autres » dans ce « tout » (inéluçablement hypothétique) dont nous tirons notre existence (électricité, eau, gaz, oxygène, calories, mais aussi assistance, amitié, amour).

7. Approcher la puissance du social en termes d'agréga-tions statistiques aide à résoudre les problèmes (très pertinents) David Rabouin (et Quentin Meillassoux). Dès lors qu'on reconnaît le besoin (politique) de cartographier – en surplomb mais avec le maximum de précautions possibles – la façon dont nos comportements singuliers (éthiques) s'inscrivent dans les tendances globales qui structurent, alimentent et tout à la fois résultent de nos formes de vie locales, alors la *ratio*-proportion de mouvement et de repos s(t)imulée par les approches statistiques offre une alternative à la *ratio*-raison dont a abusé l'arrogance scientiste ou idéologique.

Non bien entendu que la mesure soit neutre. Les taux de croissance, triples A et autres courbes de Laffer constituent à l'évidence des outils politiques mobilisés au sein d'une lutte de classe planétaire, menée sous couvert de rigueur scientifique et de nécessité économique. Comme les statisticiens le savent mieux que personne, les données ne sont jamais « données », mais toujours fabriquées. Dans le meilleur des cas, comme le souligne Bruno Latour, elles sont toutefois fabriquées selon des procédures qui nous donnent prise sur des réalités lointaines,

imperceptibles depuis notre position « locale », ici et maintenant¹³. Même si j'ai un peu chaud l'été et un peu froid l'hiver, il m'est très difficile d'observer la menace de réchauffement climatique depuis mon petit espace proxémique, lequel est de toute façon construit comme une bulle destinée à m'isoler des inconforts « extérieurs ». La fabrication des données statistiques me permet d'anticiper une évolution catastrophique, trop lointaine pour être aperçue depuis mon positionnement local, mais dont la menace m'impose de transformer mes comportements dès ici et maintenant.

Les blocages politiques actuels viennent moins de la façon dont nous calculons taux de croissance, triples A ou courbes de Laffer, que 1) du statut de créance et d'autorité que nous accordons à de tels bricolages, sans observer assez de précaution dans la valeur que nous leur accordons ; 2) de la façon dont certains intérêts socio-politiques s'en emparent pour renforcer leurs privilèges et leurs pouvoirs d'exploitation ; 3) de la façon dont nos institutions (gouvernementales, médiatiques, universitaires) ont promu certaines modalités de calcul et d'agrégation statistiques (l'économie orthodoxe) en écrasant tout pluralisme disciplinaire, et enfin (mais ceci découle largement de cela) ; 4) du déficit de bricolages alternatifs capables de fabriquer des données et des modélisations prenant le contre-pied de celles que propose le néolibéralisme dominant. Nous avons donc plus que jamais besoin de « points de vue de surplomb global », et nous avons plus que jamais besoin d'agrégations nouvelles de statistiques nouvelles, orientées par des pertinences et des objectifs socio-politiques distincts de ceux qui écrasent aujourd'hui les recherches en sciences humaines et sociales.

Reconsidérée à la lumière de ce qui précède, la puissance du social est une force de rayonnements mobilisateurs qui tend certes à se stabiliser autour d'attracteurs pouvant parfois l'emprisonner dans des impasses suicidaires (comme c'est actuellement le cas sous l'hégémonie du néolibéralisme), mais elle relève fondamentalement de processus

13. Voir le chapitre 3 de Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012, qui définit les pratiques scientifiques comme visant à établir des « chaînes de référence » permettant de « rendre les lointains accessibles en tapissant le trajet par le mouvement à double sens de mobiles immuables ».

chaotiques qui peuvent basculer d'un état à l'autre selon des degrés de viscosité variables et souvent imprévisibles. Il est tout aussi vrai de crier qu'« un autre monde est possible » et de souligner l'inertie de logiques dont les frayages sont devenus des ornières.

Une telle constatation ne fait que répéter ce qui est la double affirmation apparemment contradictoire qui a hanté et animé toute l'histoire du spinozisme, telle que la condense parfaitement Jacques le fataliste de Diderot : tout est nécessaire *a posteriori* (parce que mon comportement local est déterminé par des conditionnements globaux, que l'on peut reconstituer rétrospectivement), mais tout est possible *a priori* (parce que nul ne peut déterminer ce que peut un corps). Le détour par les réflexions de Charles Ramond, Thomas Berns, Antoinette Rouvroy, et David Rabouin nous a toutefois permis de préciser quelque peu cette double affirmation contradictoire (et donc difficilement utilisable pour s'orienter concrètement dans l'existence).

L'agregateur et le conteur

8. Résumons le parcours accompli. L'approche quantitative (mathématique) des phénomènes sociaux, de leur stabilité comme de leurs imprédictibles variations s'incarne aujourd'hui dans la gouvernamentalité statistique qui analyse nos comportements en faisant éclater notre personnalité en individus instantanés et hétéroclites. Ce pouvoir statistique touche doublement au cœur de la puissance du social : d'une part, il permet de l'observer à l'œuvre, en nous informant des stabilités, des tendances, des transformations qui restructurent en permanence l'enchevêtrement de nos interactions communes ; d'autre part, il contribue lui-même à in-former les réalités qu'il observe, qu'il ne peut simuler sans les stimuler par le nombre qu'il y réinjecte après l'en avoir tiré.

Abordée à partir de sa manifestation statistique, la puissance du social apparaît comme intimement liée à la notion de « multitude », en tant que celle-ci désigne d'abord une multiplicité quelconque : un nombre. Dans la mesure où le spinozisme nous invite à penser les êtres en fonction d'un « certain rapport précis » par lequel les parties d'un corps « se communiquent entre elles leurs mouvements » (*Éth.*, IV, 39),

la puissance du social exprimée au sein de la multitude apparaît également comme une puissance de rayonnements mobilisateurs, dont les diffusions sont structurellement déterminées par la nature et le fonctionnement des dispositifs médiatiques.

L'approche statistique, depuis son point de vue en surplomb, est indispensable pour repérer et pour tenter d'orienter les rayonnements mobilisateurs qui emportent nos devenir individuels et collectifs au sein de tendances globales qui échappent à nos sensibilités locales. Elle ne fait toutefois apparaître la puissance du social que sous un aspect réifié, qui ne rend pas compte de l'agentivité qui l'anime. Cette agentivité est à chercher dans la puissance des singularités, dont seuls les arts du récit peuvent espérer rendre compte.

Au terme de cette trajectoire, parcourue au pas de charge, on voit s'esquisser *trois figures* qu'il nous faut apprendre à mieux repérer dans notre monde contemporain, en ce qu'elles constituent trois points de condensation de la puissance actuelle du social.

La première figure est celle de *l'agrégateur* qui est au cœur de tous les dispositifs statistiques. C'est à son niveau que s'opèrent la sélection des données réputées pertinentes, la définition des catégories, la détermination des coefficients et la formulation des équations qui synthétiseront un multiple hétérogène en un chiffre magique (le taux de croissance du PIB), en un tableau statistique (la montée de la criminalité) ou en une courbe géométrique (donnant la « loi » de la relation entre les taux d'imposition et les recettes fiscales). L'agrégateur détermine donc à la fois l'orientation des pratiques en vue desquelles on décide de recueillir des données, le degré de sensibilité choisi pour collecter ces données et les types de relations qu'on espère pouvoir faire apparaître entre elles.

Il est essentiel de reconnaître la double nature – à la fois hétérogène et solidaire – des agrégateurs qui nous gouvernent actuellement. La gouvernementalité algorithmique repose bien entendu de plus en plus sur des agrégateurs machiniques (ordinateurs, logiciels, scanners, senseurs, barres-codes, puces RFID, etc.). Ces machines sont elles-mêmes programmées par des subjectivités humaines, qui sont responsables des choix déterminant les modalités du travail d'agrégation. Loin

de pouvoir s'en tenir là, il faut toutefois comprendre à quel point les deux domaines – celui des machines et celui des subjectivités humaines – s'entrecroisent, s'entremêlent, s'interpénètrent au point de former des dispositifs ne répondant plus à ce qu'on était habitué à attendre ni de l'un ni de l'autre¹⁴.

L'exemple le plus spectaculaire (à la fois le plus consternant et le plus ridicule) de l'enchevêtrement des dispositifs machiniques et humains dans les agrégateurs du présent est fourni par ce qu'on regroupe sous le terme de « finance globalisée ». Ce « monstre » résulte d'une intrication incontrôlée (sinon incontrôlable) de bricolages agrégatifs, imbriqués eux-mêmes en série dans d'autres bricolages de niveaux supérieurs, branchés à l'improviste les uns sur les autres, au sein de méga-machines branlantes, improvisées dans l'urgence, où quelques clics laissés aux subjectivités humaines (et à leurs emportements affectifs) tentent à la fois de maximiser leur profit individuel et d'éviter que l'ensemble n'explose ou ne s'écroule sous son propre poids.

Malgré le ridicule tragi-comique qui suspend nos destins collectifs (locaux) aux sursauts et aux surchauffes de la machinerie financière globale, on a là le modèle de l'opération propre à tout agrégateur, qu'éclaire d'une façon particulièrement suggestive la proposition 38 d'*Éthique* IV déjà citée au début de cette réflexion. Quelle est la fonction d'un agrégateur, en effet, sinon de « se disposer de façon à être affecté d'un plus grand nombre de manières », dans le but de pouvoir « affecter les corps extérieurs d'un plus grand nombre de manières » ? L'agrégateur cherche à développer sa sensibilité de façon à pouvoir ajuster au mieux sa réaction aux évolutions de son milieu, ceci afin de pouvoir affecter ce milieu de la façon qui convienne le mieux à ses intérêts. Il est donc « d'autant plus utile que le corps est par là rendu plus apte à être affecté et à affecter d'autres corps de plusieurs manières » (*Éth.*, IV, 38). C'est la fonction idéale de la finance en régime capitaliste qu'on définit avec ces termes.

14. Voir sur ce point les descriptions suggestives proposées par Maurizio Lazzarato pour rendre compte des interactions multiples entre « assujettissements sociaux » et « asservissements machiniques » dans *La Fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 110-120.

Ni la finance globalisée ni le pouvoir statistique ne sont des infamies en soi. Tous deux remplissent une fonction nécessaire de coordination de nos comportements à la fois parfaitement hétérogènes et intimement solidaires sur la surface de notre planète, où nos rapports de mouvement et de repos se communiquent de façon toujours plus complexe et toujours plus rapide. Le problème n'est pas à situer dans l'agrégation elle-même – indispensable à la coordination de nos collaborations – mais dans le type d'agrégateur choisi, dans les pertinences qui l'orientent, dans les intérêts qui le motivent, dans les choix opérés sur ce à quoi il s'est rendu sensible (les profits des actionnaires) et ce dont il n'est pas assez affecté (le destin des travailleurs, de nos environnements sociaux et écologiques).

9. La deuxième figure est celle du *conteur*. Alors que l'agrégateur s(t)imule de haut les puissances du social (celles qui conviennent le mieux à sa position propre ou à celle de ceux qui l'emploient), le conteur s(t)imule la puissance des singularités au fil de leurs cheminements toujours locaux. Depuis les scénarios de séries télévisées jusqu'aux histoires que nous (nous) racontons pour donner sens à nos actions les plus quotidiennes, il s'agit à chaque fois de réinscrire nos faits et gestes, non pas dans une agrégation synchronique ou dans une évolution collective observée en surplomb, mais dans le déroulement temporel d'une expérience subjective.

Un romancier peut bien entendu raconter l'histoire d'un agrégateur humain, sous la figure d'un trader ; il peut aussi raconter l'histoire d'un collectif dont aucune subjectivité individualisée ne coagule sous la forme d'un personnage classique. C'est toutefois le cheminement qu'il mettra en scène, plutôt que leur vision synoptique. Et le suivi de ce cheminement ne va jamais sans ébranler les résultats et les prémisses de l'effort de cartographie.

Le propre du conteur, dans le monde contemporain, serait ainsi de *rendre compte de ce qui résiste à l'agrégation*. Cela peut prendre la forme d'un effort pour maintenir une subjectivité unifiée et relativement cohérente à travers les profils individuels contradictoires que découpe en nous la gouvernementalité algorithmique. Cela peut aussi témoigner des affects ressentis mais inavouables au sein de nos dispositifs

collaboratifs, ou donner voix aux singularités sacrifiées aux besoins de la standardisation.

Les modes d'opération de l'agrégateur et du conteur sont donc orthogonaux mais complémentaires. C'est en prêtant une oreille à chacun d'eux qu'on peut essayer de réconcilier la puissance statistique du social et le déploiement narratif des singularités. Chacun participe d'une forme de politique propre : l'agrégateur est le lieu de luttes ayant pour objet les comptes et mécomptes de la puissance du social, au sein de leur intégration globale ; le conteur exprime les tensions subjectives liées à l'insertion des parcours existentiels dans les voies tracées par ces comptes et ces mécomptes, au sein de cheminements toujours locaux.

À quelque échelle d'activité qu'il se situe (jeu vidéo à succès planétaire ou histoire drôle racontée entre amis), le conteur mérite donc d'être reconnu comme une figure constitutive de nos subjectivités. C'est à lui qu'incombe la fonction de faire entendre les frustrations dont suinte une puissance du social condamnée à être toujours en déficit par rapport aux potentiels et aux espoirs qu'elle suscite. De même que l'agrégateur oriente les forces productives selon les modalités d'agrégation qu'il met en place, de même le conteur oriente-t-il les forces désirantes en fonction des récits dont il fait miroiter la vraisemblance.

Au sein de ce que Jonathan Beller a intitulé le « mode de production cinématique » du capitalisme globalisé¹⁵, l'immense majorité de nos écrans semblent destinés à nous faire désirer des corps de mannequins, des plaisirs consuméristes ou des vengeances sanguinaires. Une même disproportion massive (et décourageante) caractérise la domination de l'orthodoxie néolibérale dans le domaine des agrégations statistiques et la domination des récits consoméro-bellicistes dans la s(t)imulation de nos parcours existentiels. « Ce qui résiste à l'agrégation », dans presque tout ce que charrient les médias majoritaires, c'est n'est pas tant une frustration devant le mode d'agrégation dominant que devant le retard des satisfactions qu'il nous promet. La fonction politique du conteur

15. Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production. The Attention Economy and the Society of the Spectacle*, Hanover, Dartmouth College Press, 2006.

est donc de solliciter la puissance des singularités pour tracer les voies – nouvelles ou déjà ouvertes, conformistes ou anti-systémiques – par lesquelles s'exprime la puissance du social pour anticiper ses développements à venir.

Le traducteur, voix de l'opacité

10. Une troisième figure mérite de retenir notre attention en guise de conclusion, celle du *traducteur*. Cette figure est en réalité déjà à l'œuvre en de multiples points du travail de l'agrégateur et du conteur. Le premier n'obtient des « données » qu'en traduisant une réalité qualitativement multidimensionnelle en quelques paramètres de quantité retenus pour pertinents ; on a déjà caractérisé plus haut le travail du second par l'effort de traduire en un récit « ce qui résiste à l'agrégation ». Comme l'a bien montré Bruno Latour, notre monde ne « tient ensemble » que par la multiplicité de médiations-traductions que nous avons construites au fil du temps pour relier des réalités *a priori* hétérogènes. Le social en tant que tissu résulte de ce tramage d'innombrables traductions.

Plutôt que de mettre en lumière l'omniprésence du travail de traduction, l'urgence actuelle semble toutefois être de souligner à quel point le travail du traducteur est aussi important par ce qu'il *échoue* que par ce qu'il réussit à traduire. Il me paraît en effet essentiel de terminer sur la figure du traducteur pour neutraliser un biais inscrit dans la nomination même de « puissances du social » : en conjuguant « le social » au singulier, cette expression paraît en effet impliquer que celui-ci relève de l'universel, que « le social » est une donnée de base de toute collectivité humaine, et qu'on peut la subsumer sous une catégorie unique, reconnaissable aussi bien dans un quartier chic de Paris que dans un village indien. Les pages qui précèdent auront peut-être conforté cette impression en défendant la nécessité d'une réinscription de nos formes de vies locales dans la trame d'interdépendances et de solidarités « globales », comme si le globe était un, unifié et homogène, de Genève à Port-au-Prince.

Contre une telle impression, il faut réaffirmer que « le social » n'existe pas plus que « l'humanité », et que la globalisation en cours ne

peut être désirable que pour autant qu'elle relève de la créolisation *des* humanités plutôt que de la standardisation du genre humain. La puissance du social doit en effet toujours s'entendre comme la puissance *d'un certain type* de social rendu possible par *une certaine culture* (qu'il rend possible en retour). Autant il est nécessaire d'agréger nos politiques énergétiques mondiales pour éviter de rendre la planète inhabitable, autant une telle agrégation doit être différenciée de façon à préserver la diversité des cultures dont les différences font nos richesses communes. En ce sens, le traducteur joue un rôle essentiel non tant par le travail de traduction qu'il réalise que par la multiplicité d'intraduisibles auxquels ses efforts peuvent nous rendre sensibles.

Non moins que d'agréateurs (critiques) et de conteurs (résistants), nous avons besoin de traducteurs (littéraires) pour témoigner des intraduisibles qui font la richesse de notre pluralité culturelle. Après avoir défini *l'intraduisible* comme « ce qui ne cesse pas de (ne pas) se traduire », Barbara Cassin affirme, contre la tradition biblique et les clichés courants, que « Babel est une chance¹⁶ ». Bien au-delà d'un « simple » problème de langage, la traduction devient un lieu de luttes et de négociations civilisationnelles, qui tracent une diagonale à travers les agrégations statistiques et les arts du récit.

Dans le domaine du compte, lorsque des agences de notations américaines enlèvent à un pays européen l'un de ses triples A (avec pour résultat de plomber le financement de ses dépenses publiques), il s'agit bien d'un problème de traduction qui mutile la puissance du social. Dans le domaine des contes, la domination de quelques centres de production audiovisuelle (Hollywood, Mumbai) sur les récits majoritaires qui circulent désormais sur la planète à une vitesse accélérée a pour résultat un quasi-monopole sur la traduction de nos expériences en récits.

Dans les deux cas, toutefois, la particularité de la figure du traducteur est que l'importance de son travail brille par son absence. Nous

16. Barbara Cassin, « Introduction » au *Vocabulaire européen de la philosophie. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 17 et p. 20. Voir aussi Arno Renken, *Babel beureuse*, Paris, Van Dieren, 2011 et Emily Apter, *Zones de traduction*, Paris, Fayard, 2015.

concevons encore la traduction selon le seul modèle de la *transparence* : le bon traducteur est le traducteur invisible, dont la médiation s'efface derrière une communication sans accroc. Même si tel est en effet la finalité fonctionnelle du travail de traduction, il est essentiel de reconnaître que cette visée idéale ne peut qu'exceptionnellement être satisfaite et que dans la réalité, ce travail résulte autant de la trahison que de la traduction. Loin d'être une malédiction, la trahison inhérente au babélisme mérite d'être reconnue comme « une chance », comme une opportunité, voire une *exigence* de ne pas nous contenter des modes de traduction, d'agrégation et de narration existants – lesquels sont toujours nécessairement en retard sur la constante émergence de nouveauté qui caractérise la puissance du social.

À la pression nous poussant à traduire vite et à entériner la transparence supposée de nos modes de communication, il convient d'opposer un double slogan – parallèle et complémentaire, bien davantage que contradictoire – exigeant de *raffiner nos traductions* et de *cultiver les intraduisibles*. Ce double slogan revient à dire que la puissance du social n'existe que traduite (en rapports de mouvement et de repos capables de communiquer entre les corps) mais qu'elle excède toujours les traductions que peuvent leur apporter nos institutions. Raffiner nos traductions est indispensable à la réduction des injustices et des aberrations qui caractérisent nos modes actuels d'agrégation. Cultiver les intraduisibles, c'est affirmer la puissance de ce qui excède la standardisation nécessaire à tout processus d'intégration. C'est bien d'un défaut dramatique de traductions (fines) et de traducteurs (littéraires) que souffre notre époque.

Prenant le contre-pied de l'impératif de transparence qui contamine de plus en plus intimement nos réalités sociales sous la pression fonctionnelle de nos besoins d'agrégation, Édouard Glissant soulignait à quel point un « droit à l'opacité » était indispensable pour faire de la créolisation de notre monde une occasion d'enrichissement plutôt que d'appauvrissement culturel. Je conclurai ce parcours avec une citation dans laquelle il noue de façon très fine (et peut-être très spinoziste) la « nécessité » du « chaos » contingent et anti-providentialiste avec la résistance que le « local » doit opposer à la

standardisation réductrice dont nous menacent les modes d'agrégation aujourd'hui dominants :

Nous désespérons du chaos-monde. Mais c'est parce que nous essayons encore d'y mesurer un ordre souverain qui voudrait ramener une fois de plus la totalité-monde à une unité réductrice. Ayons la force imaginaire et utopique de concevoir que ce chaos n'est pas le chaos apocalyptique des fins de monde. Le chaos est beau quand on en conçoit tous les éléments comme également nécessaires. Dans la rencontre des cultures du monde, il nous faut avoir la force imaginaire de concevoir toutes les cultures comme exerçant à la fois une action d'unité et de diversité libératrices. C'est pourquoi je réclame un droit à l'opacité. Il ne m'est pas nécessaire de « comprendre » l'autre, c'est-à-dire de le réduire au modèle de ma propre transparence, pour vivre avec cet autre ou construire avec lui. Le droit à l'opacité serait aujourd'hui le signe le plus évident de la non-barbarie¹⁷.

17. Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 71. Voir aussi le beau livre qui lui a été récemment consacré par Alain Ménil, *Les Voies de la créolisation. Essai sur Édouard Glissant*, Paris, De l'incidence éditeur, 2011.

Nicolas Israël

Spinoza, histoire et anthropologie

Retour sur la durée de la multitude

Je me propose d'étudier dans le présent chapitre la conception spinoziste de l'histoire en me concentrant pour ce faire sur son usage des concepts de tribu, de caste et de secte.

Il semble que, jusqu'à présent, les études spinozistes ont plutôt privilégié l'analyse de l'histoire politique des sociétés. Ce qui suppose, par exemple, d'expliquer la durée d'un régime politique à partir des fluctuations de la puissance de la multitude. Comme je l'ai moi-même souligné dans mon livre¹, si la puissance de la multitude est à la source de la souveraineté politique, cela a évidemment des répercussions sur le cours de l'histoire. Par exemple, la conception contractualiste de l'État qui lui assigne pour cause un engagement valant *une fois pour*

1. Nicolas Israël, *Spinoza. Le Temps de la vigilance*, Paris, Payot, 2001.

toutes, cesse d'être opératoire. L'idée du pacte social ne trouve son adéquation, ne s'explique par sa cause prochaine, que si elle se déduit de ce que l'on pourrait appeler, avec Alexandre Matheron, un « consensualisme instantanéiste² ». En raison de la durée qui affecte sa puissance, la multitude est porteuse de la souveraineté et à chaque instant, à tout moment le pouvoir souverain peut passer d'un régime politique à l'autre, en dépit des promesses antérieures. Les différents régimes politiques ne sont que les états stabilisés d'une puissance fluctuante. Comme je l'ai souligné, chaque régime politique va donc forger un auxiliaire temporel qui lui est propre. Il est concevable d'opérer une distinction entre un temps monarchique, aristocratique et démocratique, en étudiant comment ses différentes institutions politiques devraient, aux yeux de Spinoza, scander la dévolution du pouvoir à la multitude afin de garantir la stabilité du régime. À partir du moment où la durée de chaque régime est tributaire de la continuation du transfert consenti, à chaque instant, par la multitude, le véritable écueil que rencontre chaque corps politique est celui de sa stabilité. La durée d'un régime sera stable ou instable selon qu'il se perpétue en fonction de l'équilibre des puissances dont il a hérité ou qu'il se laisse affecter par des institutions qui lui sont extérieures. La stabilité d'un corps politique dépend donc de sa capacité à demeurer dans le même état, à sauvegarder sa forme institutionnelle.

Le point de vue de l'anthropologie sociale

Or, il me semble que, pour identifier la conception spinoziste de l'histoire, il ne suffit pas de se tourner vers les concepts classiques de la philosophie politique, mais il faut également adopter la vision de l'anthropologie sociale. Selon Evans-Pritchard, l'anthropologie sociale peut se définir comme l'étude du comportement social à travers des formes institutionnelles primitives ou archaïques³. Ces institutions sont dites archaïques, non pas parce qu'elles appartiennent à un passé

2. Alexandre Matheron, *Spinoza et la problématique juridique de Grotius, Anthropologie et Politique au XVIIe*, Paris, Vrin, 1986, p. 100.

3. Edward E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology and Other Essays*, New York, The Free Press, 1962, p. 5.

révolu, mais parce qu'elles délimitent une strate du comportement social, qui est toujours susceptible de renaître dans nos sociétés.

On comprend ainsi que l'analyse anthropologique ne doit pas se limiter, comme nous y invitent les études spinozistes, à la déduction des propriétés de la nature humaine. Étudier les propriétés de l'homme à l'état de nature, ce n'est pas analyser le comportement social de l'homme dans le cadre d'institutions archaïques. Par exemple, la mise en lumière de la logique affective immanente aux conflits paraît incomplète aux yeux mêmes de Spinoza. Une authentique analyse de la discorde civile ne saurait se contenter de rattacher les causes des conflits aux propriétés de la nature humaine et d'identifier les mécanismes passionnels qui conduisent les hommes à devenir ennemis ; l'analyse de la discorde trouvant alors sa conclusion dans l'affirmation selon laquelle l'état de nature est toujours présent dans l'état civil. Dans ce cadre, le renforcement de la puissance souveraine se présente comme la seule manière de surmonter les conflits qui perdurent au sein de l'état civil.

Dans le *Traité théologico-politique* (TTP), Spinoza semble adopter simultanément une perspective concurrente. En précurseur de l'anthropologie sociale, Spinoza y établit une comparaison entre l'ordre social archaïque des Hébreux et les sociétés politiques qui lui sont contemporaines. L'étude de l'histoire du peuple hébreu le conduit à analyser des formes d'organisation sociales primitives qui sous-tendent la citoyenneté ou le cadre national. Dans cette perspective, la catégorie même du théologico-politique demeure inadéquate car elle ne parvient à appréhender la nature des sociétés tribales étudiées.

Si l'on passe de l'étude des institutions politiques centrales à l'analyse anthropologique de la structure sociale, il est flagrant que les Hébreux ne sont pas retournés à l'état de nature en sortant d'Égypte. Si l'on se place sur le plan de la confédération tribale, les Hébreux ne se sont jamais retrouvés dans un nouvel état de nature, alors même qu'ils n'étaient soumis à aucune autorité centrale, politique ou religieuse⁴. La

4. Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique* (TTP), trad. fr. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Puf, 1999, XVII, p. 545 ; p. 585. Cf André Malet, *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 273. J'ai présenté ce point

catégorie d'état de nature se présente alors comme une notion inadéquate, héritée de la philosophie politique hobbesienne, incapable de concevoir l'existence d'une société acéphale, porteuse, selon la célèbre expression d'Evans-Pritchard, d'une « anarchie ordonnée ».

On ne peut réduire l'absence de pouvoir central, de souveraineté, à un simple état d'anarchie.

La stabilité tribale

Or, ce qui retient l'attention de Spinoza c'est la stabilité de l'organisation tribale qui sous-tend les différentes transformations de l'État des Hébreux, par exemple, le passage du régime théocratique au régime monarchique. En ce sens, il ne suffit pas d'affirmer que les régimes politiques ne sont que les états stabilisés d'une puissance fluctuante. On pourrait presque soutenir le contraire, les régimes politiques ne sont que les états fluctuants d'une organisation sociale stable. Cette analyse anthropologique révèle alors le caractère précaire voire utopique de la souveraineté politique, qui ne parvient à édifier que des États défaillants.

Comment comprendre, selon cette perspective authentiquement anthropologique, que « l'État [...] doive sa perte à ses citoyens plus encore qu'à ses ennemis⁵ ? » On le sait, c'est à la lumière de cette question que Spinoza va procéder à l'examen détaillé de l'histoire des Hébreux. Cette étude de l'histoire des Hébreux va conduire Spinoza à proposer une analyse véritablement anthropologique de la multitude. Il ne s'agit plus d'expliquer la formation de la multitude à partir de l'interaction psychique entre individus d'un groupe en proie à une crainte ou à une indignation communes, mais d'appréhender un peuple comme une confédération de tribus, soudées par des valeurs traditionnelles⁶. En ce sens, le concept de tribu doit être compris comme un

dans une perspective différente dans « *Le Traité théologico-Politique* : de la libre interprétation », in *Lectures de Spinoza*, Pierre-François Moreau et Charles Ramond (éd.), Paris, Ellipses Éditions, 2006, p. 52.

5. *TTP*, XVII, p. 541 ; p. 537 « même privés de leur droit ».

6. « Tous les hommes barbares ou civilisés tissent partout des liens coutumiers » (*Traité politique* (*TP*)), trad. fr. Ch. Ramond, Paris, Puf, 2005, I, 5).

groupe de solidarité qui repose sur la reconnaissance d'une commune ascendance et la possession d'un territoire.

S'agissant du peuple hébreu, Spinoza opère une distinction cruciale pour notre propos. « Eu égard à Dieu et à la religion, on devait certes les considérer comme des concitoyens ; mais, eu égard au droit de chaque tribu sur une autre, seulement comme des confédérés⁷. » La citoyenneté repose sur une appartenance religieuse tandis que la confédération résulte de l'organisation tribale.

C'est donc relativement à cette division tribale de la souveraineté politique que l'on conçoit que l'État ne puisse maintenir son unité que sous une forme théocratique. Seule la référence au Temple comme « demeure royale de l'État [...] faisait de tous les membres des tribus des concitoyens⁸. » La théocratie apparaît donc pour les Hébreux comme la seule forme de gouvernement adaptée à l'organisation tribale de la société⁹.

À l'encontre de ce que certains commentateurs soutiennent, la théocratie hébraïque, en dépit du fait que les rites religieux tendent à régir la totalité de l'existence des individus¹⁰ n'a donc, aux yeux de Spinoza, rien de totalitaire. Le régime théocratique est sous-tendu par une « anarchie ordonnée » tribale. La société des Hébreux est donc au mieux holiste, le primat de la concorde religieuse résulte d'une valorisation de la cohésion sociale, qui s'impose simplement à l'échelle de la confédération.

La confédération des Hébreux semble être conçue selon la logique contractuelle de l'alliance qui intervient entre des entités souveraines¹¹.

L'organisation tribale de la société rend donc superflue l'émergence d'une puissance souveraine *centrale*. Seule la perspective d'une guerre de conquête justifiait pour les Hébreux l'institution d'un

7. *TTP*, XVII, p. 557.

8. *TTP*, XVII, p. 561.

9. Edward E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Londres/Oxford, Oxford University Press, 1954, p. 69 ; sur les dieux internationaux qui émergent au sein des assemblées intertribales voir Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Puf, 1912, p. 608-609.

10. *TTP*, XVII, p. 573. *TTP*, V, p. 225.

11. *TTP*, XVI, p. 523-525.

commandement commun : « après que toutes les tribus se furent partagé les terres acquises par droit de guerre [...] par là même cessa la justification d'un commandement en chef commun, puisque cette division faisait que les membres des différentes tribus devaient être considérés moins comme des concitoyens que comme des confédérés¹². » L'institution d'un commandement commun s'imposait aussi longtemps qu'une guerre de conquête était entreprise. Le concept de souveraineté devrait donc être rattaché ici à la notion d'*imperium*, de commandement militaire.

Après la division du territoire conquis, des « princes de tribus » sont choisis afin de conserver la presque totalité des prérogatives de la souveraineté sur leur État particulier. Chaque tribu « était divisée en familles (*familias*) dont les chefs étaient choisis parmi les plus anciens¹³ ». Même si Spinoza souligne que le « droit sacré des consanguins », des frères et des parents, se trouve au principe de la cohésion et de la solidarité de chaque tribu, ce droit n'accorde aucune autorité sur la tribu, « le prince ne surpassait pas les autres par la noblesse ni le droit du sang mais c'est seulement en raison de son âge et de sa vertu que l'administration de l'État lui incombait¹⁴ ». Alors que la parenté constitue le principe de la cohésion sociale, les tribus ne reconnaissent aucun principe de succession dynastique. Selon le principe de l'égalité tribale, qui est au cœur du code de conduite des Hébreux, nul ne peut recevoir d'ordre d'un égal¹⁵. Les membres de chaque tribu choisissent librement leurs chefs, qui exercent le pouvoir à tour de rôle¹⁶. Alors que Spinoza remarque que la théocratie hébraïque a pu se présenter, de manière fugitive, comme une démocratie, il est surprenant qu'il ne conclue pas son analyse de l'égalité politique tribale en notant qu'elle repose sur une forme primitive de démocratie¹⁷.

12. *TTP*, XVII, p. 557.

13. *TTP*, XVII, p. 561.

14. *TTP*, XVII, p. 567.

15. *TTP*, V p. 221 ; XVII, p. 573.

16. Cf. Aristote, *Les Politiques*, Paris, GF-Flammarion, p. 127-128 ; p. 418.

17. *TTP*, XVI, p. 517.

Cependant, au-delà de cette égalité politique tribale, ce qui est fondamental aux yeux de Spinoza, c'est qu'il n'y a pas de tribu sans territoire. Selon Spinoza, le véritable principe de la cohésion tribale se trouve dans une « institution exceptionnelle » qui s'accordait à l'intérêt de chaque membre¹⁸. Nulle part au monde les citoyens ne possédaient « un droit de propriété supérieur », « chacun avait une part des terres et des champs égale à celle du prince, et chacun y était le maître éternel de sa part¹⁹ ». L'institution du jubilé nous permet ainsi de repérer la manifestation d'une forme de « temps structural », pour reprendre l'expression d'Evans-Pritchard : « si la pauvreté contraignait quelqu'un à vendre son fonds ou son champ, on devait le lui restituer intégralement au moment du jubilé²⁰ ». L'institution de ce temps cyclique se présente alors comme la conséquence de l'éternité de la structure tribale dans la durée de l'histoire. L'organisation tribale de la société permet ainsi l'émergence d'un droit de propriété supérieur, tandis que la fraternité religieuse, la charité envers le prochain, le concitoyen, rendait « la pauvreté supportable²¹ ». Selon Spinoza, la conjonction de cette égale distribution tribale et de cette fraternité religieuse contribuait « à éviter les guerres civiles et à supprimer les causes de conflit²² », alimentées par l'envie.

Les guerres intertribales

Néanmoins, malgré l'alliance entre les tribus, des guerres intertribales pouvaient survenir. Il importe alors de dissocier la guerre offensive ou défensive, telle qu'elle se manifeste au sein de l'état de nature

18. « L'argument de l'intérêt » est présenté comme « la force et la vie de toutes les actions humaines » (*TTP*, XVII, p. 571).

19. *TTP*, XVII, p. 571.

20. *Ibid.* Cf. *Lévitique*, XXV, 10-13. On retrouve une institution similaire chez les pathans de la vallée de Swat. Cf. Fredrick Barth, *Political Leadership Among Swat Pathan*, Londres, The Athlone Press, 1959, p. 9 et p. 65.

21. *TTP*, XVII, p. 571-573.

22. *TTP*, XVII, p. 573. Selon Sylvain Zac, le secret de l'élection du peuple hébreu « réside dans leur régime politique, régime théocratique qui, en raison de la dépendance égale de tous vis-à-vis de Dieu, leur vrai souverain, était, en réalité, un régime populaire assurant l'égalité sociale et la paix ». Voir *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, Puf, 1965, p. 209.

qui commande les relations entre Nations, des différents conflits qui peuvent surgir au sein d'une confédération tribale. Si une tribu menaçait de se séparer de Dieu, « les autres tribus devaient l'attaquer comme un ennemi qui aurait rompu un engagement avec elles²³ ». Mais compte tenu des clauses religieuses, « peu rigoureuses²⁴ », qui présidaient seules à la confédération, en pratique/de fait, « il n'y avait pas de raison pour que les tribus commencent à se faire mutuellement la guerre ni pour qu'elles se mêlent des affaires les unes des autres²⁵ ».

La guerre intertribale pouvait néanmoins intervenir à l'occasion d'une offense. Par exemple, lorsque la tribu de Benjamin outragea une femme de la tribu de Lévi, toutes les tribus confédérées se rassemblèrent pour venger le dommage subi²⁶. La vengeance collective résultant d'une offense ne peut intervenir qu'entre groupes politiques partageant des valeurs communes mais qui ne reconnaissent pas de juge commun pour arbitrer leurs différends.

On voit bien que la structure sociale tribale manifeste directement ses effets dans l'histoire des hébreux. En vertu du mécanisme de l'opposition segmentaire qui régit la structure tribale, les hébreux sont contraints de soutenir un parent proche contre un parent éloigné. Le choix des ennemis n'est pas libre, il est donc imposé par la structure sociale.

Pourtant, Spinoza souligne que les tribus réunies « massacrèrent par droit de guerre les coupables et les innocents, ce dont elles se lamentèrent ensuite en le regrettant trop tard²⁷ ». L'épisode relaté dans l'Écriture insiste sur le tiraillement intérieur des Hébreux déchirés entre le respect de la solidarité tribale et l'impératif religieux de n'épargner personne qui excède le droit de vengeance. Si l'impératif religieux l'a emporté, c'est que la tribu de Lévi, chargée d'administrer les choses sacrées, était victime de l'outrage. Tandis que dans la forme classique de la vendetta tribale, le conflit est toujours l'instrument d'un retour à

23. *TTP*, XVII, p. 559.

24. *TTP*, V, p. 225.

25. *TTP*, XVII, p. 559.

26. *TTP*, XVII, p. 561.

27. *TTP*, XVII, p. 561.

l'ordre, d'un nouvel équilibre entre les tribus. Après ce moment d'équilibre, les Hébreux retrouvent les principes de la guerre tribale : cette guerre civile « se termina...par un apaisement complet, et les vainqueurs eurent tant de mansuétude pour les vaincus qu'ils mirent tous leurs soins à les rétablir dans leur ancienne dignité et leur ancienne puissance²⁸. »

En ce sens, à l'encontre de ce que Spinoza soutient au chapitre XVI du *TTP*, le droit que la Cité oppose à un ennemi extérieur, qui ne reconnaît pas son pouvoir, ne serait pas le même que le droit de vengeance à l'égard d'un ennemi intérieur, d'un membre de la confédération tribale qui lui a causé un dommage²⁹.

Spinoza remarque ainsi « qu'aussi longtemps que le peuple conserva le pouvoir », c'est-à-dire que la multitude fut organisée selon la forme d'une confédération tribale, « il n'y eut qu'une seule guerre civile³⁰ ».

Une confédération tribale qui repose sur une relation d'alliance entre plusieurs segments particuliers représente donc pour Spinoza un modèle de stabilité, en dépit des conflits qui peuvent toujours survenir tant qu'ils n'auront que Dieu pour juge commun³¹.

Spinoza en conclut donc, selon la logique de l'analyse anthropologique, que la confédération des tribus hébraïques peut donc être comparée « (si on met à part le temple commun) » avec « les Hautes Puissances, les États confédérés des Néerlandais³² ».

La caste des Lévites

L'analyse anthropologique de l'histoire des Hébreux va donc conduire Spinoza à formuler une remarque décisive : « toutes les tribus seraient restées bien plus étroitement unies si toutes avaient eu un droit égal d'administrer les choses sacrées³³. » On voit bien que le principe du conflit entre la confédération et la tribu de Benjamin qui repose sur la

28. *TTP*, XVIII, p. 593.

29. *TTP*, XVI, p. 525.

30. *TTP*, XVIII, p. 593.

31. Les tribus de Juda et de Siméon ne furent pas convoquées en justice pour le péché, ou le crime qu'elles commirent au nom du droit de guerre (*TTP*, XVII, p. 559).

32. *TTP*, XVII, p. 559 ; XVIII, p. 603 ; *TP*, IX, 14.

33. *Ibid.*

vengeance d'une offense subie n'est pas le même que celui qui nourrit l'hostilité à l'égard de la suprématie religieuse accordée à la tribu des Lévites, l'indignation devant l'atteinte à l'égalité tribale.

Ainsi, selon Spinoza, « l'intention première fut de transmettre la totalité du ministère sacré aux premiers nés et non pas aux Lévites ». On retrouve ainsi le principe de la division des pouvoirs présent dans l'ensemble des sociétés tribales, les chefs tribaux choisis par le peuple pour leurs compétences partagent le pouvoir avec des dignitaires religieux, éventuellement choisis parmi les aînés.

Mais poursuit Spinoza « après que tous, sauf les Lévites, eurent adoré le veau d'or, les premiers nés furent répudiés et réputés impurs et les Lévites furent choisis à leur place³⁴ ».

L'objet de l'indignation est donc clairement identifié : comment s'arroger le droit de déclarer impurs les membres d'une société tribale ?

La tribu des Lévites fut séparée des autres tribus formant la confédération, parce qu'elle était garante « de l'interprétation vraie des lois³⁵ ». Cette tribu devint alors comparable à une caste, elle retirait sa dignité du fait qu'elle était « complètement écartée du domaine commun de l'État³⁶ ».

Le reste du peuple fut soumis par Moïse à l'obligation d'assurer la subsistance de cette caste de prêtres afin qu'elle fût l'objet du plus grand honneur³⁷. L'ensemble de ces privilèges se transmettaient, à l'encontre de la logique tribale, selon le principe de la succession héréditaire. C'est en ce sens que les Hébreux perdent le droit de désigner le successeur de Moïse³⁸. Ces marques institutionnelles de déférence, « rappelaient continuellement aux autres tribus leur impureté et leur répudiation³⁹ ».

34. *TTP*, XVII, p. 577.

35. *TTP*, XVII, p. 563.

36. *TTP*, XVII, p. 553; La tribu des Lévites était-elle encore une tribu puisqu'elle ne partageait plus avec les autres « ni l'administration de l'État ni aucune partie du territoire » (*TTP*, XVII, p. 563).

37. *TTP*, XVII, p. 553; p. 577. Ne pas avoir de terre est évidemment une marque de puissance et non de subordination. Cf. André Malet, *op. cit.*, p. 255.

38. *TTP*, XVII, p. 551.

39. *TTP*, XVII, p. 577.

La distinction religieuse entre le pur et l'impur devient donc un principe de hiérarchie sociale qui rompt avec le code l'égalité tribale.

C'est cette institutionnalisation de l'impureté qui explique les nombreuses séditions qui ont affecté l'État des Hébreux et qui se sont manifestées dès le règne de Moïse : « un grand nombre d'hommes, et qui n'étaient pas de la plèbe », c'est-à-dire des chefs tribaux, allèrent voir Moïse « excités et en désordre, criant qu'ils étaient tous également saints et qu'il s'était élevé sans aucun droit au-dessus des autres⁴⁰ ». D'après les insurgés, Moïse a élevé par un artifice sa propre tribu au-dessus des autres, alors que selon l'inspiration première de la république des Hébreux, toutes les tribus devraient avoir les mêmes droits et les mêmes honneurs⁴¹.

On doit comprendre que les tribus hébraïques affaiblies par les conditions de leur captivité en Égypte présentent une organisation sociale propice à l'irruption d'un prophète-législateur assignant une mission religieuse à la confédération. Moïse s'est donc octroyé le droit de juger impur l'ensemble des tribus qui avaient renoué avec des pratiques d'inspiration totémique. Statuer sur l'impureté s'apparente donc à un droit d'excommunier, qui permet de choisir librement ses ennemis en dépassant le mécanisme de l'opposition segmentaire, en transcendant les clivages tribaux.

De l'apparition des prophètes à la formation des sectes

On pourrait alors soutenir que la religion de Moïse, en promouvant la distinction entre le pur et l'impur, vise à suspendre l'organisation tribale du peuple hébreu. Or, Selon Spinoza, c'est précisément l'attribution de l'administration des choses sacrées à une caste de prêtres réputés purs qui se trouve à l'origine de l'érosion de la concorde religieuse⁴². C'est cette même discorde religieuse qui a provoqué la chute du régime théocratique et l'instauration d'une monarchie⁴³.

40. *TTP*, XVII, p. 579.

41. *Ibid.*

42. *TTP*, XVII, p. 577-579.

43. Sylvain Zac, *op. cit.*, p. 209.

Le passage du régime des juges à celui des rois répond à la nécessité de maintenir la cohésion de la confédération tribale à un moment où l'unité des croyances religieuses s'était érodée⁴⁴. Désormais « les membres de toutes les tribus demeurent concitoyens non plus en vertu du droit divin ou du pontificat mais du droit des rois⁴⁵ ». Mais, dans le cadre de la superposition d'un régime monarchique à la confédération tribale, la dévolution du droit d'administrer les choses sacrées aux seuls pontifes est perçue par le roi comme une limitation intolérable de sa souveraineté. Alors que la division de la souveraineté dans le cadre de l'organisation tribale était source de stabilité, la division de la souveraineté royale est une source inépuisable de conflits.

Selon Spinoza, les Hébreux accoutumés à l'organisation tribale de la société n'auraient jamais dû choisir un monarque⁴⁶. Désormais la cohésion de la confédération est fragilisée par un conflit, qui transcende les appartenances tribales, entre les pontifes et le monarque. En effet l'instauration du régime monarchique va provoquer le surgissement de nouveaux phénomènes : « avant les rois ; il y eut fort peu de prophètes⁴⁷. » Désormais de faux prophètes abusant le peuple prolifèrent afin de renforcer le pouvoir monarchique fragilisé par l'autorité des pontifes⁴⁸ et les récriminations des vrais prophètes⁴⁹.

Les prophètes sont « de simples particuliers » dotés d'une « liberté [...] d'instruire, d'invectiver et de blâmer⁵⁰ ». Or c'est par l'abus de ce droit qu'ils provoquèrent « d'importantes guerres civiles⁵¹ ». C'est comme si la souveraineté monarchique dilatait et enflammait l'imagination des prophètes.

44. Telle est l'interprétation de Sylvain Zac, *ibid.*, p. 149.

45. *TTP*, XVII, p. 581.

46. *TTP*, XVIII, p. 599. Sur l'opposition entre les dispositions d'une nation et la nature d'un régime, voir *TP*, VIII, 37.

47. *TTP*, XVIII, p. 595.

48. *Ibid.*

49. *TTP*, XVII, p. 583. Les prophètes ont le droit de désigner un nouveau roi et de pardonner le parricide mais ils sont privés du droit de juger le roi (*TTP*, XIX, p. 629).

50. *TTP*, XIX, p. 623.

51. *TTP*, XVIII, p. 591-593.

Deux questions frappent particulièrement Spinoza : comment une caste chargée de préserver les lois religieuses a-t-elle pu provoquer la naissance de sectes ? Comment passe-t-on d'une organisation tribale à une organisation sectaire de la multitude ? Le phénomène sectaire paraît indissociable de l'émergence de l'individualisme religieux. Chaque secte s'appuie sur la revendication par tous les individus d'un droit égal de prophétiser. Il faut néanmoins préciser que la revendication d'une égalité entre les tribus dans l'administration des choses sacrées ne se confond pas avec la doctrine de l'individualisme religieux qui reconnaît à chaque individu le droit d'interpréter la parole de Dieu et non d'en administrer le culte.

Or, il est naturel qu'un individu qui détient légitimement le droit de juger les choses sacrées selon sa complexion se laisse emporter par le désir de les administrer, de former des sectes.

L'institution d'une secte suppose l'invention de dogmes inédits qui favorisent la formation de nouveaux groupes sociaux en rupture avec le principe de la succession héréditaire, en vigueur dans l'administration des choses sacrées.

Selon Spinoza, dès lors que le pouvoir souverain délègue l'interprétation du droit divin à une secte, ses docteurs vont abuser du droit d'excommunier et « enflammer [...] la fureur de la multitude féroce » contre tous les citoyens qui sont accusés publiquement d'impiété⁵².

Le droit d'excommunier se présente alors comme l'arme du faible qui mine la puissance du pouvoir souverain. Spinoza finit par affirmer que toutes les prérogatives de la souveraineté, et notamment le droit de décider de la guerre et de la paix, sont suspendues au « droit de juger et de décréter ce qui pieux ou impie, sacrilège ou non⁵³ ». Le pouvoir de décréter ce qui est pur ou impur, pieux ou impie, sacré ou profane

52. *TTP*, XVIII, p. 597.

53. *TTP*, XIX, p. 621-623. *TTP*, XVIII, p. 597-599. L'administration des choses sacrées comprend le fait de « désigner les ministres, de déterminer et d'établir les fondements et l'enseignement de l'Église, de juger des mœurs et des actes de piété, d'excommunier quelqu'un ou d'admettre quelqu'un dans l'Église, et enfin de pourvoir aux besoins des pauvres » (*TTP*, XIX, 621).

semble concentrer l'essence de la souveraineté, ce qui jette un nouvel éclairage sur la proclamation d'impureté fondatrice de Moïse.

L'absence notable de sectes au sein du premier État des Hébreux est sans aucun doute liée à l'organisation tribale de la multitude. La multitude est dotée d'une stabilité supérieure lorsqu'elle est conçue comme une confédération tribale et non comme un peuple de prophètes⁵⁴. Car celui qui prophétise se présente comme un individu qui cesse de communier avec le groupe tribal.

Comme le souligne Spinoza, si, dans le premier État, les pontifes détenaient le droit d'interpréter les lois, « il ne leur appartenait pas de juger les citoyens ou d'excommunier quelqu'un. Cela relevait seulement des juges ou des princes désignés par le peuple⁵⁵ ».

Si les sectes sont apparues dans le second État, c'est que les pontifes ont usurpé le droit souverain de décréter, alors qu'ils ne possédaient que celui de « donner les réponses de Dieu quand ils étaient interrogés par les princes ou les conseils⁵⁶ » tribaux.

C'est cette usurpation de la souveraineté par les pontifes qui a favorisé les conflits entre le parti conservateur des sadducéens et la secte des pharisiens. Ces docteurs de basse extraction sont accusés de provoquer la division de la multitude en sectes⁵⁷. Ce qui caractérise le second État des Hébreux ce sont donc les profondes controverses théologiques dont il est le théâtre⁵⁸.

De même que les pharisiens pour « dépouiller les plus riches de leurs dignités [...] se mirent à accuser les sadducéens d'impiété », au sein de la République des Provinces Unies, différentes sectes conduisent la multitude à détester « des hommes remarquables par leur probité et illustres par leur vertu⁵⁹ ».

54. Sur le caractère évanescant du peuple de prophètes qui résulte du premier pacte, voir Nicolas Israël, *De la libre interprétation*, *op. cit.*, p. 53-54.

55. *TTP*, XVIII, p. 589. *TTP*, V, p. 217.

56. *Ibid.*

57. *TTP*, XVIII, p. 591.

58. Sylvain Zac, *op. cit.*, p. 162.

59. *Ibid.* *TTP*, XX, p. 647. « C'est le clergé qui règne sur les esprits dans un pays où la masse n'est pas cultivée » (Sylvain Zac, *op. cit.*, p. 155).

Cette exploitation sectaire du pouvoir d'excommunier vise à instrumentaliser des croyances religieuses afin de conquérir de nouvelles dignités⁶⁰. Désormais, aux antipodes de la succession héréditaire, l'ascension sociale passe par la conquête des charges religieuses : « la religion s'est réduite pour le peuple à tenir les ministères de l'Église pour des dignités si bien qu'un immense désir d'administrer les choses sacrées » s'est emparé des plus ambitieux⁶¹. Chaque dignitaire religieux ambitionne d'identifier l'ennemi intérieur, qui n'est plus seulement l'impur que l'on tient à distance mais celui qui est excommunié par le chef charismatique d'une secte.

La controverse, au cœur même du calvinisme, entre les Remonstrants et les Contre-Remonstrants qui a affecté la République des Provinces unies entre 1610 et 1619, révèle donc pour Spinoza le principe même de la formation sectaire de la multitude.

La formation théologico-politique de la nation

Au-delà des métamorphoses de l'ennemi intérieur étudiées à partir des concepts de tribu, de caste et de secte, comment identifier la figure de l'ennemi extérieur telle qu'elle se cristallise dans les relations internationales ?

Spinoza nous invite donc à opérer une distinction entre l'organisation tribale de la multitude et la formation religieuse, ou théologico-politique, de la nation. Spinoza souligne que ce n'est pas à travers son organisation tribale mais en référence à un culte commun que le peuple hébreu se présente comme une nation. Le territoire de l'État devient une « terre sainte » parce que le culte de Dieu « n'était censé pouvoir se pratiquer que sur le sol de la patrie⁶² ».

Le culte de Dieu n'est donc pas l'instrument d'une servitude volontaire mais d'une ségrégation active par laquelle les Hébreux se séparent des autres nations⁶³ : « pour que les Hébreux puissent conserver la

60. Les hommes aspirent à « recevoir les honneurs sous les applaudissements de la foule » (*TTP*, XX, p. 645-647).

61. *TTP*, préface, p. 65.

62. *Ibid.*

63. *TTP*, XVII, p. 569.

liberté qu'ils avaient acquise et garder sous leur domination absolue les terres qu'ils occupaient, il leur fut nécessaire [...] d'adapter la religion à leur seul État et de se séparer des autres Nations⁶⁴ ». Cette forme d'État qui repose sur « un pacte explicite avec Dieu » ne peut être utile qu'à « ceux-là seulement qui voudraient vivre isolés et sans commerce avec d'autres hommes, se renfermer dans leurs frontières et se couper (*segregarí*) du reste du monde⁶⁵ ». Les Hébreux « crurent que leur royaume était le royaume de Dieu, qu'eux seuls étaient les enfants de Dieu (*filios Dei*) et que les autres Nations étaient les ennemis de Dieu⁶⁶ ».

Il ne s'agirait pas tant de soutenir que les Hébreux ont été élus en raison de l'extraordinaire concours de la fortune, mais de comprendre que la croyance en une élection divine constitue le fondement de toute nation. Seul un peuple qui entretient l'illusion de son élection divine peut devenir une nation. En ce sens, le peuple hébreu serait une des premières véritables nations de l'histoire⁶⁷.

Les Hébreux n'ont pas « tribalisé » mais plutôt politisé leur religion, pour en faire le principe d'une distinction ami-ennemi. Mais la présence de l'ennemi extérieur s'estompe derrière les métamorphoses de l'ennemi intérieur. C'est donc à travers la séquence tribu-caste-secte que Spinoza interprète les métamorphoses de l'ennemi intérieur. Spinoza en conclut alors que l'érosion des structures tribales est la source de phénomènes prophétiques incontrôlables.

On comprend ainsi que Spinoza ne soutient aucunement, en projetant un modèle de développement uniforme sur le devenir des sociétés, que l'émergence d'une puissance souveraine suppose le dépassement de l'organisation tribale de la société. Bien au contraire, Spinoza se souviendra de cette configuration dans le *Traité Politique* en considérant qu'un régime monarchique parvient à assurer l'égalité et la dignité de ses citoyens dès lors que la multitude est divisée en familles ou en clans⁶⁸.

64. *TTP*, XIX, p. 617.

65. *TTP*, XVIII, p. 587.

66. *TTP*, XVII, p. 569.

67. *TTP*, XVII, p. 575.

68. *TP*, VI, 11; VII, 18.

Pierre-François Moreau

**Les passions du social :
« personnalité de base » et *ingenium***

Il est possible d'identifier trois façons de lire Spinoza à « l'épreuve des sciences sociales¹ ». La première, qu'on pourrait nommer *instrumentale*, suppose d'utiliser Spinoza pour résoudre un problème qui se pose à l'intérieur d'une science sociale : elle consiste à identifier dans celle-ci une démarche à laquelle il manquerait un concept, un outil ou une méthode que fournit la pensée spinoziste. On peut par exemple estimer qu'une méthodologie dite cartésienne ou leibnizienne, qui penserait les relations causales en termes d'interaction et d'expressivité, bloque le développement d'une discipline, là où la philosophie de Spinoza

1. Lire Spinoza à l'épreuve des sciences sociales permet de laisser de côté la question de l'éventuelle « influence » de Spinoza sur les sciences sociales, ou de sa « réception » par ces sciences : deux types de relations qui imposent de démontrer des rapports réels et attestés de lecture du premier par les secondes.

offrirait au contraire les moyens de construire une causalité structurale plus féconde pour appréhender les phénomènes. La seconde approche, *synthétique*, consisterait à discerner dans les sciences sociales différentes approches parcellaires et locales d'un même ensemble de phénomènes, et à proposer une unification de ces différentes sphères grâce au système spinoziste. La troisième approche, enfin, l'approche *problématique*, implique de se demander, d'une part, si certaines pratiques ou méthodes élaborées dans les sciences sociales aux ^{xx}^e et ^{xxi}^e siècles ne permettent pas d'interroger la philosophie de Spinoza sous un angle généralement négligé et pourtant légitime, et, d'autre part, si les réponses – ou absences de réponse – qu'on trouve à ces questionnements chez Spinoza ne permettent pas en retour d'identifier une difficulté dans les sciences sociales qui ont fourni l'interrogation initiale. Cette dernière démarche suppose de s'intéresser chez Spinoza à des problèmes qui ne sont pas, ou du moins pas immédiatement, thématiques pour eux-mêmes : les matériaux d'une telle thématisation, ou même leurs éléments de réponse, peuvent être présents dans les textes spinozistes, mais disséminés dans des passages distincts ; les lire à l'aune d'une démarche ou d'un problème suscité par les sciences sociales permet précisément de les rapprocher et d'en proposer une lecture cohérente.

C'est à cette troisième démarche que je m'appliquerai à partir d'un cas, celui de l'anthropologie culturelle. Il s'agit ici non pas de s'intéresser à cette discipline en tant que telle, mais plutôt d'y repérer un problème propre, celui de l'articulation entre la personnalité de l'individu et la particularité du peuple auquel cet individu appartient. C'est à l'aune de ce problème qu'on interrogera ensuite la philosophie spinoziste : comment Spinoza peut-il identifier la spécificité de chaque peuple en lui associant un *ingenium* particulier, tout en affirmant que « la nature ne crée pas de peuples » ? Comment, ensuite, cet *ingenium* peut-il se constituer à partir des *ingenia* individuels qu'il modifie en retour ?

La « personnalité de base » : entre ethnologie et psychanalyse

Au sein de l'anthropologie culturelle, le concept de la « personnalité de base » est issu du rapprochement de deux sciences, l'ethnologie et

la psychanalyse. Il a pour vocation de répondre à une question relativement inédite : comment relier l'analyse des individus qui sont à l'intérieur d'une certaine société et l'analyse de cette société elle-même ? Pour le dire très schématiquement, les ethnologues décrivent le fonctionnement des sociétés ; ils ont mis au point depuis le ^{xix}^e siècle toute une série d'approches et de méthodes pour cela : la description des procédures matérielles, des mythes, des rituels, etc. À côté, les psychologues, voire cette variante ultime qu'est le psychanalyste, se posent, eux, des questions sur la façon dont fonctionnent les individus. Or, deux anthropologues fondateurs de l'école « culturaliste », Ralph Linton (1893-1953), et Abram Kardiner (1891-1981), vont tenter de relier les deux types de démarches en se demandant de quelle façon une culture donnée structure la personnalité des individus qui lui appartiennent.

La « culture » bénéficie chez ces auteurs d'une thématisation originale. Dans *Les Fondements culturels de la personnalité*, Ralph Linton fait cette comparaison : s'il existait des êtres vivant au fond de la mer, le dernier concept qu'ils produiraient dans leur évolution serait le concept d'« eau », puisqu'ils sont dedans en permanence ; il faudrait qu'un événement les projette dans l'air pour que, se retournant et regardant d'où ils venaient, ils parlent d'« eau ». Il en est de même pour la culture, dont on ne devient conscient qu'en étant projeté au sein d'une culture étrangère². Depuis ses origines, l'humanité vit dans de la culture, et c'est pourtant le concept dont la théorisation a été la plus tardive dans l'histoire du regard que les hommes portent sur le monde. Ils sont tellement imprégnés par leur culture et ont tellement l'habitude de lire les significations de leurs actes par la culture, que le concept apparaît très tard. De fait, les thématisations antérieures de la culture, en particulier dans l'Allemagne du ^{xix}^e siècle où elle était opposée à la « civilisation », ne permettaient pas aux ethnologues de l'utiliser comme un concept général et opératoire. Linton au contraire

2. *Le Fondement culturel de la personnalité*, trad. fr. J.-C. Filloux, Paris, Dunod, 1986, p. 112 : « L'homme, tout au long de son histoire, n'a eu qu'une conscience vague de l'existence de la culture, et cette conscience, il ne l'a due qu'aux contrastes entre les coutumes de sa propre société et celles des autres sociétés que le hasard lui a fait rencontrer. »

en fait un concept fondamental : la culture permet de comprendre que les individus sont formés par la société dont ils intègrent spontanément un type de conduite par laquelle la société se reproduit. Autrement dit, la culture est ce qui relie individu et société. Or ce que la culture donne à l'individu, bien plus qu'un héritage au sens où nous l'entendons traditionnellement, plus que des outils ou des ressources économiques, plus encore qu'un statut social, c'est une « personnalité de base ». Pour penser de quelle façon cette personnalité est donnée à l'individu, Linton et Kardiner font des emprunts à la psychanalyse. Voici ce que Ralph Linton écrit dans l'avant-propos de *L'Individu dans sa société* de Abram Kardiner :

Fondant ses conclusions sur les résultats de psychanalyses cliniques d'individus élevés dans notre propre culture et en outre sur les témoignages apportés par les autres cultures étudiées, l'auteur établit une dialectique entre la personnalité de base et les institutions. C'est dans et par l'individu que cette dialectique s'actualise. Les institutions avec lesquelles l'individu est en contact au cours de sa formation produisent en lui un type de conditionnement qui, à la longue, finit par créer un certain type de personnalité. Réciproquement, ce type de personnalité une fois constitué détermine les réactions de l'individu en face d'autres institutions établies avec lesquelles il entre en contact, et en face des innovations³.

Ces emprunts à la psychanalyse se retrouvent dans les modes d'explication de la transmission de la personnalité culturelle à l'individu. En premier lieu, la personnalité de base est donnée aux individus dans leur enfance. Par la suite, tout individu recevra une éducation, des connaissances, des savoir-faire, mais avant tout cela, il reçoit dans sa petite enfance une personnalité. En second lieu, le vecteur principal par lequel cette personnalité est transmise est la famille : celle-ci constitue le lieu où l'enfant connaît les frustrations, et, à travers elles, apprend à se nourrir, à être propre, etc. Pour autant, à côté de ces deux

3. Ralph Linton, « Avant-propos », in Abram Kardiner, *L'Individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique*, trad. fr. T. Prigent, intr. Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1969, p. 47-61, p. 49.

emprunts à la psychanalyse, le culturalisme de Linton et Kardiner suppose d'introduire une rupture nette avec l'orthodoxie freudienne en posant que cette personnalité de base est différente selon les cultures. Selon Linton, « aussi longtemps que les [psychologues] ont borné leurs recherches à des individus élevés dans le cadre d'une seule culture, ils ne pouvaient manquer d'aboutir à des concepts de nature humaine fort éloignés de la vérité. Même un maître tel que Freud invoque souvent les instincts pour interpréter des réactions dont nous savons à présent qu'elles relèvent directement d'un conditionnement culturel⁴. » Cela signifie qu'il n'y a pas d'Œdipe universel. Cette différence entre les cultures n'est d'ailleurs pas démontrée en tant que telle : le constat de cette différence est plutôt emprunté à l'expérience immédiate de l'ethnologue.

Ainsi, non seulement les sociétés ont une « culture » au sens collectif du terme, mais en outre cette différence collective implique immédiatement une différenciation entre les individus d'une culture à l'autre : chaque culture dicte à ses individus une personnalité de base qui les différencie immédiatement des individus appartenant à d'autres cultures. On voit là un effort pour penser ensemble différentes questions et différents concepts qui étaient au préalable pensés de manière séparée : il s'agit d'associer les outils communs des ethnologues à des modes d'explication empruntés à la psychanalyse. En retour, cet emprunt rejaillit sur la psychanalyse, car il incite à affranchir la manière dont elle explique la constitution d'une personnalité de l'universalisme supposé de ses réponses, critiqué au titre d'abstraction. Or, ce geste d'invention conceptuelle, et, corollairement, ce mouvement d'articulation de différentes sciences sociales auparavant tenues séparées, éclaire par analogie à la fois un impensé de la philosophie classique et la manière dont il est possible de mieux appréhender cet impensé à partir des textes de Spinoza. Plus précisément, l'analogie permet d'une part de montrer comment on trouve chez Spinoza une interrogation qui n'est pas explicite dans les théories politiques classiques, à savoir l'interrogation non sur ce qui fait d'un peuple un peuple, mais sur ce qui spécifie *ce* peuple-là. L'analogie

4. Ralph Linton, *Le Fondement*, *op. cit.*, p. 112.

permet d'autre part de mettre en évidence la manière dont le concept spinoziste d'*ingenium* est opératoire pour penser à la fois la particularité de tel peuple, la personnalité de tel individu et les modes de connexion de ces deux types de particularités.

Le pacte social et ses impensés

Les théories politiques classiques ont pour objet assigné la manière dont tout peuple, en général, abstraction faite de ses idiosyncrasies, se constitue en un peuple, c'est-à-dire le pacte social par lequel les individus s'engagent juridiquement pour créer le souverain. Les conceptions de cette souveraineté se déclineront différemment selon la manière dont est perçu l'individu à l'état de nature. Par exemple si, comme chez Locke, les individus à l'état de nature sont très autonomes, la société aura une certaine autonomie. Si, au contraire, l'état de nature est fondé comme chez Hobbes sur le désir de puissance de chaque individu, il faudra que la puissance du souverain soit telle qu'elle puisse inspirer la terreur et enchaîner les passions des hommes. Chacun à sa façon, Hobbes, Locke, Pufendorf, etc., pensent cette question : « qu'est-ce qui fait d'un peuple un peuple ? ». Or, à côté de ces théories politiques, et parfois dans les mêmes textes, on trouve une seconde question sous-jacente, qui n'est pas posée comme telle : elle est simplement manipulée dans certains arguments ou sous-entendue dans la plupart des exemples, mais sans être théorisée. Il s'agit de la question « qu'est-ce qui fait d'un peuple *ce* peuple ? » Qu'est-ce qui détermine l'individualité de la France par rapport à l'Angleterre, de l'Angleterre par rapport à Florence, ou de Florence par rapport à Venise ? Les essayistes, dans les pamphlets des ^{xvii}e et ^{xviii}e siècles, affirment pourtant constamment que les Français pensent ou agissent comme ceci, les Espagnols comme cela, que ceux-ci ont tel défaut, qui fait que les Français sont en guerre contre eux, etc. Mais comment penser cette différence des nations en lesquelles l'humanité est divisée ? La théorie abstraite du pacte ne nous donne aucun moyen de le faire : par définition, les pactes sont identiques pour tous les peuples. Or, la question de la différence des nations, implicite, non dite, toujours à l'état pratique dans les textes historiques, ressemble beaucoup au questionnement

des ethnologues qui réfléchissent sur la différence des cultures et les différents *patterns* qui les caractérisent.

Si l'on s'attache à Spinoza, on retrouve visiblement la théorie du pacte social. Mais d'abord, ce traitement est particulièrement décalé par rapport aux théories classiques. Tout se passe comme si le contrat social n'avait aucune implication politique réelle là où au contraire, les passions, obstacles à la pérennité du contrat, déterminent entièrement le champ politique. Ensuite, l'universalisme du pacte passe au second plan dès lors que Spinoza analyse les conditions de pérennité d'un peuple, c'est-à-dire, toujours, de *tel* peuple avec son histoire passionnelle propre.

Précisons la position originale de Spinoza sur ces points. Au chapitre XVI du *Traité théologico-politique*, Spinoza parle effectivement, comme bien d'autres de ses contemporains, d'un contrat social. Ce chapitre, souvent cité et étudié, semble donc inscrire Spinoza dans le cadre commun de théories contractualistes qui se déclinent ensuite différemment selon la conception que chaque philosophe se fait des caractères rationnels ou passionnels attachés à l'humanité. Cependant, trois éléments viennent nuancer cette lecture et l'importance du contrat social chez Spinoza – du moins si l'on pense ce contrat sur le modèle juridique classique. D'abord, à une question de son ami Jarig Jelles lui demandant ce qui distingue sa pensée de celle de Hobbes, c'est-à-dire lui demandant implicitement de quelle façon il pense le pacte social, Spinoza répond en disant que ce qui le distingue de Hobbes, c'est que chez lui le droit naturel continue même une fois qu'on a quitté l'état de nature :

Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature⁵.

5. Lettre 50, 2 juin 1674, in *Œuvres IV. Traité politique, Lettres*, trad. fr. Ch. Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1966, p. 283.

C'est là une précision plus remarquable qu'il n'a semblé : si le droit naturel continue une fois que le pacte a été passé, cela signifie que le pacte est – au moins d'un certain point de vue – totalement ineffectif, comme s'il n'avait pas eu lieu. Ensuite, il y a deux autres passages dans lesquels Spinoza s'interroge sur l'origine de l'État. Dans le premier, le chapitre V du *Traité théologico-politique*, l'origine de l'État n'est pas du tout imputée à l'engagement réciproque des volontés dans un contrat, mais rapportée à un problème économique, celui de la division du travail : selon ce chapitre, personne n'est capable à la fois de moissonner et de construire des maisons ; il faut une division du travail. C'est donc ici l'intérêt qui commande aux hommes de ne pas vivre séparés les uns des autres, sans qu'il y ait besoin de contrat. Le second passage est formé par les derniers chapitres de l'ouvrage, où l'origine de l'État est abordée à partir de l'histoire du peuple hébreu et des enseignements qu'il est possible d'en tirer, notamment sur les passions et leur modération. Là encore, la question de la constitution du contrat disparaît. Ainsi, non seulement il y a, dans le *Traité théologico-politique*, au moins trois façons pour Spinoza de rendre compte de l'origine de l'État – par les intérêts, par le contrat, par les passions –, mais il apparaît au regard du fonctionnement d'ensemble du *Traité* que les intérêts et les passions sont ce qui constitue la vérité du contrat.

Le contrat ne serait finalement qu'une façon usuelle de présenter l'origine de l'État, ou même un langage adopté par Spinoza parce que c'est celui que ses contemporains sont habitués à entendre. De ce point de vue, il y a analogie entre le traitement spinoziste du contrat, dans la seconde partie du *Traité*, et celui de la Bible dans la première. En effet, la Bible est le langage dans lequel les gens ont l'habitude de parler de religion. Il en résulte que si l'on doit expliquer ce qu'est la religion, il faut chercher les matériaux d'une telle explication dans la Bible, y compris pour remettre en question son interprétation littérale. De la même façon, le contrat est le langage dans lequel les juristes parlent habituellement de l'État. Donc il faut en reprendre les termes. Mais Spinoza parle du contrat d'une façon telle qu'elle est ruinée à peine a-t-elle été exposée : à la fin du chapitre XVI où se trouve la théorie du contrat, un passage précise que celui-ci ne fonctionne pas et ne peut fonctionner. Notamment :

Le contrat [entre deux cités] sera valide aussi longtemps que son fondement, c'est-à-dire un motif de danger ou d'utilité, continuera de s'imposer. Car nul ne passe contrat et n'est tenu de respecter les pactes que dans l'espoir d'un plus grand bien ou l'appréhension de quelque mal. Si ce fondement est supprimé, le pacte est supprimé de lui-même, ce que l'expérience enseigne surabondamment. En effet, bien que différents États s'engagent par contrat à ne pas se faire de tort, ils s'efforcent cependant, autant qu'il est possible, d'empêcher que l'un d'eux ne finisse par devenir plus puissant⁶.

Autrement dit, Spinoza énonce que la théorie du contrat n'a qu'une vérité théorique dont la pratique s'éloigne beaucoup : exposer une théorie en disant qu'elle ne fonctionne pas dans la pratique est tout de même une façon un peu particulière de théoriser. Certes, Spinoza n'est pas le premier à dire que le pacte ne fonctionne pas, ou pas bien. Hobbes le fait également, et tous les théoriciens du contrat soulignent les difficultés rencontrées dans les conditions politiques réelles. Ainsi Hobbes constate que dans tout État on peut rencontrer des instances qui font obstacle à la relation directe et transparente entre individus et souverain : les prétendus privilèges des villes ou des universités, les assertions des juristes ou des parlements, l'autonomie proclamée des Églises. Ce sont ces instances, et les factions qu'elles fondent, qui conduisent en général à la guerre civile. Il pourrait donc sembler que les textes politiques classiques énoncent constamment une théorie, celle du pacte social, dont ils soulignent dans le même temps l'inefficacité. Cependant, cette inefficacité est toujours soulignée sur le mode de la faille ou de l'exception, dont il faut rendre compte par des causes particulières et contingentes. La différence des modalités du discours, à portée universelle dans le cas du contrat, à portée contingente dans le cas des échecs du contrat, apparaît bien chez Hobbes dans l'écart entre le *Léviathan* et le *Bébémoth* (1670) : alors que le *Léviathan* expose de quelle manière et pourquoi on doit obéissance à l'État, le *Bébémoth* s'attache à décrire ce que fut la non-obéissance à l'État dans le cadre

6. Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique (TTP)*, *Œuvres III*, Paris, Puf, 1999, trad. fr. P.-F. Moreau et J. Lagrée, XVI, p. 523.

de la guerre civile anglaise. On pourrait donc dire sur ce point que la différence entre Spinoza et tous les autres théoriciens du pacte est que ceux-ci expliquent que ce pacte devrait marcher et qu'il est regrettable qu'il ne marche pas, alors que Spinoza explique qu'il est normal qu'il ne marche pas.

Résumons. En premier lieu, ce qui était exception chez les autres est tout à fait la règle chez Spinoza, parce que le droit naturel continue à régir l'après contrat. En deuxième lieu, ce « droit naturel » n'est un droit qu'au sens où le droit s'identifie chez Spinoza à la puissance, *potentia*. Il est donc déterminé par le mélange de rationalité et de passions qui définit la puissance de chaque individu – et non par un engagement contractuel entièrement rationnel⁷. En troisième lieu, si l'on s'attache aux individus réels qui composent les États, on constate que très peu sont rationnels – ou, s'ils le sont, qu'ils ne le sont pas depuis toujours et ne le demeurent peut-être pas longtemps –, et qu'ainsi l'État est essentiellement composé d'individus passionnés. Or, les passions entraînent les hommes à préférer le loisir au travail, à envier perpétuellement ceux qui sont au-dessus d'eux et à mépriser ceux qui sont en dessous. Ce n'est donc pas par un mauvais fonctionnement ou une erreur que le pacte ne fonctionne pas : c'est simplement que la nature humaine est telle que chaque individu se réveille chaque matin ennemi de sa propre société. Bien entendu, si on laisse faire, cet individu va ruiner la société, et la ruine de la société entraînera à long terme la sienne, car il a plus de chances de mourir en période de guerre civile qu'en période de paix sociale. Mais l'une des caractéristiques de la passion est justement qu'elle ne voit pas l'avenir à long terme. Le *conatus*, ou l'effort pour persévérer dans son être qui définit l'essence de chaque chose⁸, implique le plus souvent que l'individu, obnubilé par le présent

7. *TTP*, XVI, p. 507 : « le droit naturel de chaque homme n'est pas déterminé par la saine raison, mais par le désir et la puissance. Car tous ne sont pas naturellement déterminés à agir selon les lois et les règles de la raison : bien au contraire, tous naissent ignorants de tout. »

8. *Ibid.* : « la loi suprême de la nature est que chaque chose s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son état, et cela sans tenir compte d'autre chose que de soi seulement ». Voir *Éthique* (*Étb.*), III, prop. 6 et 7 (« L'effort par lequel chaque chose s'efforce

immédiat, s'aveugle sur ses propres chances de survie hors de l'État et s'attache d'abord à entretenir la ou les passions qui le dominent. Aussi, au lieu de considérer les passions comme les raisons contingentes de l'échec de tel ou tel État, la théorie politique doit-elle intégrer une analyse des passions manipulables par le souverain. Pour penser de quelle manière l'État doit mettre en œuvre des mécanismes particuliers pour utiliser les passions des individus, Spinoza passe précisément par l'analyse de ce qui spécifie le peuple hébreu.

La particularité du peuple hébreu : la dévotion comme ressort de l'obéissance

En effet, dans les cinq derniers chapitres du *Traité théologico-politique*, Spinoza s'interroge sur la façon dont les mécanismes politiques mis en place par Moïse ont pu fonctionner dans le cas du peuple hébreu. Une première caractéristique des Hébreux est soulignée : les Hébreux étaient esclaves en Égypte, et l'esclavage leur était insupportable. Pour eux, vivant dans un pays dont ils n'étaient pas citoyens, « autorité » était équivalent à « oppression ». Étant donné cette particularité, quelle est la difficulté politique qui se pose spécifiquement à Moïse lorsqu'il les libère de cet esclavage en les emmenant dans le désert ? Son problème est de constituer un peuple avec une multitude d'individus qui n'ont comme expérience commune que deux choses : premièrement l'identification entre autorité et oppression – donc la révolte potentielle contre toute forme d'autorité –, et deuxièmement la reconnaissance envers celui qui les en a tirés, dont Moïse leur dit que c'est un Dieu. Les Hébreux sont donc disposés à lui obéir parce qu'ils ont l'impression de tout lui devoir, de lui devoir la nourriture, la libération et, plus généralement encore, le salut. Si la reconnaissance ne s'adresse pas directement à Moïse, c'est parce qu'un homme n'est jamais assez puissant pour se garder la reconnaissance d'un peuple éternellement. Celui-ci peut donc être reconnaissant un moment envers Moïse qui les a sauvés, puis s'opposer à lui à la moindre difficulté. C'est d'ailleurs bien ce qu'on lit dans le texte biblique,

de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose », *Œuvres III*, trad. fr. Ch. Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965).

dans l'Exode et le Lévitique : le peuple hébreu commence à protester et à se demander pourquoi Moïse fait ce qu'il fait. Moïse n'aurait donc pas pu construire un État solide en s'appuyant sur sa propre autorité. Il a donc fondé un État théocratique dont le ressort principal est la dévotion. Le peuple respecte l'autorité de Dieu, et le craint assez pour obéir, car la puissance divine apparaît comme illimitée.

Ici, contrairement à ce qui apparaît dans le genre classique du *De republica Hebraeorum*⁹, la théocratie n'est pas prise par Spinoza comme un fait à partir duquel on estime que le politique doit commander au religieux ou inversement. L'État théocratique est analysé par Spinoza comme une conséquence : il y a un État théocratique parce que Moïse ne peut faire autrement pour que l'État soit viable. Pour les Hébreux, esclaves sans éducation politique, le seul ressort possible du respect de l'autorité est la dévotion. Moïse s'attache donc à créer une série de lois qui entretiennent la dévotion, et, en posant une équivalence entre État et religion, à obtenir l'obéissance que garantit la dévotion.

D'une part, dans l'interprétation qu'en donne Spinoza, les lois du Jubilé prises au nom de Dieu permettent de garantir la stabilité de l'État théocratique en supprimant le principal motif de subversion : l'inégalité des richesses et des statuts. En effet, selon un ressort commun à toute société, et non plus, cette fois, spécifique aux Hébreux, là où il y a des puissants et des misérables, des riches et des pauvres, les puissants et les riches méprisent les pauvres et le leur font savoir, et les pauvres et les dominés sont envieux et jaloux à l'égard des riches et des dominants, et finissent par les haïr. Or, dans la mesure où les puissants sont identifiés aux lois, celles-ci deviennent des symboles d'oppression. Aussi, pour éviter cela, la constitution mosaïque permet-elle de supprimer

9. On peut expliquer le succès de ce genre au sein de la littérature politique et théologique du ^{xvi}^e siècle par la nécessité d'expliquer les rapports entre Église et État dans un contexte où les Églises protestantes venaient de se séparer de Rome – chaque auteur va chercher dans la Bible des exemples qui doivent justifier sa position sur la prédominance du Souverain ou au contraire sur celle des pasteurs. Souvent, ces textes se répondent deux par deux : dans l'un des textes, on voit Moïse commander à Aron, ce qui veut dire que le politique doit commander au religieux, dans l'autre il est affirmé que Moïse commandait en tant que prophète et que c'est donc le religieux qui doit commander au politique.

toute différence extrême de richesse entre les différents citoyens du peuple hébreu : au bout de sept ans et de soixante-dix-sept ans, une série de mécanismes institutionnels permettent de rendre à un citoyen ruiné une partie de ses biens, ou, inversement, d'imposer à un citoyen plus riche de faire l'aumône aux autres. D'autre part, la constitution mosaïque prévient toute rivalité entre le politique et le religieux. Selon cette constitution, ce ne sont ni les douze princes des douze tribus, ni les grands prêtres qui dirigent la société, mais la loi elle-même sous sa forme impersonnelle : tout le monde doit révéler la loi – et ce religieusement et non politiquement – ; ce qui implique que l'ensemble de la vie sociale soit organisé religieusement : toutes les fêtes sont religieuses, le travail est considéré comme un devoir religieux, etc. Outre ces lois sociales, il faut prévenir tout risque de guerre, puisqu'en cas de victoire, le général victorieux risque de vouloir bouleverser la constitution, et, de ce fait, de compromettre la stabilité de la société. Pour ce faire, Moïse a décidé que les chefs des tribus ne pourraient jamais faire la guerre de façon autonome ; ils doivent consulter Dieu, c'est-à-dire passer par l'intermédiaire des grands prêtres. Ainsi, au moment où le chef veut faire la guerre, il est obligé de montrer publiquement au peuple une situation dans laquelle il est soumis au prêtre. Il y a donc toutes les chances pour qu'il ait le moins possible envie de faire la guerre, afin de ne pas montrer son infériorité au peuple. Quant aux grands prêtres, ils n'ont aucune autonomie pour prendre une décision pour changer la loi ; ils sont simplement les gardiens de la loi qui existe. Par ce type de médiation, ni le prince, ni le grand prêtre n'ont de souveraineté au sens strict du terme. Cela permet de bloquer complètement le processus social : il s'agit d'une société complètement fermée, incapable d'évolution, mais dans cette incapacité d'évolution, il y a l'assurance de la paix et de la sécurité – d'où le fait que cette période dépourvue de guerres, internes ou externes, ait duré extrêmement longtemps selon le livre des Juges.

L'analyse politique des mécanismes assurant la pérennité de l'État, c'est-à-dire utilisant au profit de celui-ci le fonctionnement passionnel des individus qui est d'abord un motif de désobéissance, est donc étroitement dépendante de l'analyse historique de la spécificité du

peuple hébreu. Or, à plusieurs reprises, pour désigner cette spécificité en partie liée à l'histoire propre de ce peuple, en partie liée aux institutions mises en place par Moïse, Spinoza mentionne l'*ingenium* du peuple hébreu. Ainsi dans le passage suivant, citant Tacite : « Vespasien avait achevé victorieusement la guerre des juifs, excepté le siège de Jérusalem, entreprise rude et difficile, plus en raison de la complexion de ce peuple [*ingenium gentis*] et de l'opiniâtreté de la superstition, que parce qu'il restait assez de force aux assiégés pour faire face aux nécessités du siège¹⁰. » Autrement dit, Spinoza caractérise la spécificité de ce peuple par un terme utilisé ailleurs pour appréhender la personnalité des individus. Or, cela a de quoi surprendre : par trois fois, dans le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique*, Spinoza précise que la nature ne crée par de peuples – elle ne crée que des individus :

La nature ne crée pas de nations : elle ne crée que des individus qui ne se distinguent en nations que par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues ; seules ces deux dernières, les lois et les mœurs, peuvent faire que chaque nation ait une complexion particulière [*singulare ingenium*]¹¹.

Si le peuple est une création politique seconde, produit des institutions, comment peut-il être pourvu d'une personnalité propre à la manière des individus ? Peut-on donner une interprétation stricte à ce terme d'*ingenium* s'agissant d'un collectif ou faut-il l'entendre en un sens faible et métaphorique ?

L'*ingenium* individuel et l'analyse des passions

L'*ingenium*, que personne ne sait traduire et que je traduis un peu maladroitement par « complexion », est un terme latin qui est souvent employé comme synonyme de *genium* – le génie, le naturel. Un des sens du terme qui n'est certainement pas celui de Spinoza est le sens d'excellence spirituelle. En particulier chez certains auteurs espagnols,

10. *TTP*, XVII, p. 571.

11. *Ibid.*, p. 575. La même idée était déjà exposée au chap. III, p. 155, et *Traité politique* (TP), V, 2 : « Les hommes en effet ne naissent pas citoyens, mais le deviennent », *Œuvres V*, trad. fr. Ch. Ramond, Paris, Puf, 2005, p. 135.

l'*ingenio* est-ce par quoi on brille par rapport aux autres, l'esprit, l'adéquation de l'esprit, le sens de la pointe¹². Ici, c'est le contraire, l'*ingenium* est ce que tout le monde a en commun. La bonne traduction serait donc plutôt le « naturel » ; cependant, un tel terme pourrait faire penser que l'*ingenium* est directement la « nature » de l'individu, par opposition à ce qui serait second et effet des circonstances accidentelles. « Complexion » permet au contraire de préserver à la fois l'usage spinoziste du mot latin et la conceptualisation de ce qui explique la nature propre de tel ou tel individu : l'*ingenium* par lequel un individu diffère d'un autre est le produit d'un complexe passionnel, c'est-à-dire l'effet d'un rapport complexe entre plusieurs passions différentes. Or ce concept est chez Spinoza l'effet d'une invention conceptuelle semblable à celle que j'ai relevée à propos de la théorie politique. On l'a vu, pour expliquer le fonctionnement de l'État, sa pérennité et les raisons de sa destruction, Spinoza intègre le discours historique sur la spécificité des peuples à l'analyse classique du contrat social. Celle-ci a pour vocation d'énoncer une théorie à portée universelle, abstraction faite des données contingentes de telle ou telle organisation politique. Spinoza utilise ainsi les produits non conceptualisés de l'expérience commune (« l'Espagnol diffère du Français ») afin de combler une lacune de la théorie philosophique du contrat social, trop abstraite dans son universalité. De manière analogue, quand il s'agit d'appréhender le fonctionnement passionnel des individus, Spinoza combine, grâce à la notion d'*ingenium*, le discours littéraire sur les caractères au discours philosophique sur les passions.

En effet, on pourrait dire qu'il y a au xvii^e siècle deux façons principales de penser la psychologie humaine¹³ : la théorie des caractères et la théorie des passions. La théorie du caractère se place dans le sillage de Théophraste, traduit et repris par La Bruyère. Au-delà,

12. Par exemple chez Vives. Voir Emilio Hidalgo-Serna, « Ingenium and Rhetoric in the Works of Vives », *Philosophy and Rhetoric*, t. 16/4, 1983, p. 228-241.

13. Le terme « psychologie » n'existe pas en ce sens au xvii^e siècle : à l'âge classique, la psychologie rationnelle renvoie à une partie de la métaphysique. Quant à ce que nous appelons maintenant la psychologie empirique, elle utilise le langage de la théorie des passions.

elle est très présente dans toute la littérature du siècle. Le théâtre de Molière par exemple est fondé là-dessus. Selon cette théorie, des caractères distincts individuent les hommes ; ceux-ci doivent donc être analysés à partir de ce qui les fait différer les uns des autres : l'un est avare, l'autre est jaloux, l'autre ambitieux, etc. La vie humaine se divise en figures individuelles qui sont dominées chacune par un trait essentiel. La comédie consiste à faire rire de ces traits incarnés dans un individu qui les pousse à leur extrême. L'autre approche psychologique, celle de la théorie des passions, est totalement opposée : elle consiste à ne pas regarder les individus pour eux-mêmes, mais à réduire la vie affective à un certain nombre d'unités qui sont transindividuelles. Ces unités, ce sont les affects, selon le vocabulaire spinoziste de l'*Éthique*, ou les passions, selon le vocabulaire cartésien des *Passions de l'âme* qui ont initié cette seconde façon de traiter la psychologie. Ce qui caractérise ce mouvement qu'on peut appeler cartésio-spinoziste, c'est qu'on ne se demande plus ce qui particularise un individu à partir d'un trait majeur, mais ce qui explique la production de fonctionnements passionnels communs à tous, tels que l'amour, la tristesse, la peur, la crainte, l'espoir et les passions composées, comme la mélancolie ou la passion religieuse. Et ces passions circulent d'un individu à l'autre. C'est même ce qui fait que la foule peut avoir des passions – ce qui serait inexplicable dans le cadre d'une psychologie des caractères. Dans une psychologie des passions, on comprend très bien comment dans certaines circonstances, une passion naît chez un individu et se transmet aux autres. Et cela se comprend d'autant mieux que chez Spinoza l'objet de la passion est secondaire ; les passions sont avant tout des forces ou des énergies dont l'individu est la source, ou plutôt des variations de la puissance d'agir des individus. Il y a donc d'abord de la joie ou de la tristesse, et ensuite un objet auquel ces affects s'appliquent. D'ailleurs, si on veut rapprocher Spinoza de la psychanalyse en dépit de l'absence du concept d'inconscient dans l'*Éthique*, c'est là un aspect indiscutablement frontalier. Ainsi, dans une théorie des passions, l'individu recule au fond de la scène tandis que sur le devant circulent des courants énergétiques anonymes, des affects, communs à tous les hommes, et qui sont le plus souvent des passions,

revêtant un caractère passif – il existe bien une joie et un désir actifs, traduisant l'augmentation de la puissance d'agir, mais ils sont très minoritaires. On peut donc opposer, certes très schématiquement, la psychologie du caractère à la psychologie des affects.

Néanmoins, au centre de la pensée de Spinoza, se trouvent tout de même les individus. Comment fait-on pour saisir ce qui individue les hommes si l'on s'en tient à la théorie des passions ? Dira-t-on que les individus sont simplement les lieux où circulent indifféremment une passion ou une autre ? En d'autres termes, la psychologie des passions initiée par Descartes et modifiée par Spinoza se fonde sur une physique, c'est-à-dire sur ce que tous les hommes ont en commun. Or, si cela est précieux pour rendre intelligibles les comportements humains dans leur dimension universelle, cela ne suffit pas en tant que tel à rendre compte de l'expérience commune qui montre que deux individus, *a priori* également rationnels et semblablement passionnés, diffèrent manifestement et ne se comportent pas de la même façon. Il faut donc en quelque sorte reprendre les leçons de la psychologie des caractères au sein de la théorie des passions pour expliquer de quelle façon certains individus accrochent plus facilement telle passion que telle autre, ou, dans la mesure où ils ont plusieurs passions, en mettent une sous la domination de l'autre : outre le jeu collectif, interindividuel, « circulateur », des passions ou affects, il y a chez chaque individu, à partir d'un certain moment, une certaine façon, pour les différentes passions, d'être présentes et hiérarchisées. C'est cela que Spinoza appelle l'*ingenium* d'un individu : appréhendé dans l'*Éthique* à partir de la logique transindividuelle des affects, cet *ingenium* ne peut être une donnée première, mais doit être compris comme un effet passionnel, c'est-à-dire comme un nœud particulier d'affects, notamment déterminé par la biographie de chaque individu.

Le rapport entre cet *ingenium* et ce que Spinoza appelle « l'essence » d'un individu permet d'appréhender la manière dont Spinoza inscrit la théorie des caractères dans l'analyse des passions. En effet, l'*essence* d'un individu est ce qu'un entendement infini pourrait calculer géométriquement, comme le rapport entre mouvement et repos qui définit l'individu physique et dont on peut déduire tout ce qui le caractérise.

C'est là ce que nous ne pouvons pas faire. À l'inverse, l'*ingenium* d'un individu est sa particularité telle qu'elle se manifeste à l'observation courante : c'est donc l'effet manifeste de l'essence saisi à l'intérieur de l'expérience interhumaine et modelé par les rencontres que fait un individu, c'est-à-dire par le produit du rapport entre son essence individuelle et les situations dans lesquelles il se trouve, et qui le conduisent par exemple à développer une passion plutôt qu'une autre. L'*ingenium* ne s'identifie pas au « caractère » tel qu'il est saisi par exemple par La Bruyère, puisqu'il n'est pas entièrement défini par un seul affect. En effet, de manière générale, l'*ingenium* d'un individu est défini par un ensemble de passions – un « complexe » de passions. Cependant, il arrive parfois que de manière pathologique un individu ne se définisse plus que par un seul affect qui prend la place de tous les autres et se développe selon une logique quasiment autonome. Spinoza utilise d'ailleurs le terme de « délire » pour décrire ces cas où l'on peut parler du jaloux, de l'ambitieux, de l'avare¹⁴. Le délire est ce cas particulier chez un individu où l'*ingenium* a fini par bloquer toute la personnalité sur un seul affect ; ce qui fait que cet individu-là n'évoluera plus, ne passera plus d'une passion à l'autre et jugera du monde entier à partir de cet affect non plus dominant mais unique. Celui-là en ce sens ne sera pas sensible aux mouvements de foule, tout simplement parce qu'il sera tellement isolé dans sa propre affectivité unique, monomaniaque, qu'il ne pourra plus en sortir. Les « caractères » sont donc des cas extrêmes, moqués par la littérature, où l'*ingenium* d'un individu finit par s'identifier à un seul affect. Ainsi, bien que Spinoza ne définisse jamais l'*ingenium*, on peut l'appréhender comme l'organisation particulière de la multitude des affects à l'intérieur d'un individu à un moment donné de sa vie.

Constitution interindividuelle de l'*ingenium*

À partir de la logique affective décrite dans les parties III et IV de l'*Éthique*, il est possible de prendre au sérieux la mention de l'*ingenium*, ou complexion d'un peuple faite en passant dans le *Traité*

14. *Éth.*, III, 39, scolie.

*théologico-politique*¹⁵. Bien que la nature ne crée pas de peuple de la même façon qu'elle crée des individus, les lois et l'histoire communes à un ensemble d'individus contribuent à développer une passion dominante qui devient en même temps le ressort affectif sur lequel s'appuie, ou doit s'appuyer, l'autorité politique. Autrement dit, l'*ingenium* d'un peuple est bien un produit, et non pas une donnée première, mais il est en partie l'effet d'une biographie collective, en partie l'effet d'une politique qui ne peut pas faire table rase de cette biographie collective. Tout comme l'*ingenium* individuel de l'avare ou de l'ambitieux, il est appréhendé à partir d'une passion principale à laquelle sont ordonnées les autres. On peut par là comprendre que la dévotion est chez les Hébreux l'affect central auquel tous les autres sont soumis. Les Romains ont aussi une passion dominante. Spinoza précise sans l'expliquer qu'il s'agit de la violence sur laquelle sont fondées l'ensemble des institutions de la République romaine : sous les rois, entre Romulus et Tarquin, la violence s'exerce à l'intérieur de Rome, jusqu'à chasser les rois de façon extrêmement violente ; ultérieurement, Rome n'arrive à exorciser cette violence interne qu'en la projetant à l'extérieur, c'est-à-dire en faisant des guerres étrangères ; enfin, la guerre revient à l'intérieur, sous la forme d'une guerre civile qui fera tomber la République elle-même. Tout comme les Hébreux, les Romains ont certainement tous les affects de la nature humaine, mais ces affects ont pris chez eux la forme particulière de la violence.

Pour résumer, l'universalité de la théorie des affects implique bien que tous les hommes soient potentiellement dévots, violents, bavards, jaloux, haineux, etc. ; cependant, l'*ingenium* propre de chaque peuple, déterminé par une situation historique particulière, fait que pour telle nation, c'est telle passion qui domine. Pour les Grecs par

15. On considère ici, en accord avec ce que soutient Alexandre Matheron dans *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris, Minuit, 1969), que les deux traités politiques de Spinoza s'expliquent si on les comprend comme l'application et le développement de ce qui est exposé dans les parties III et IV de l'*Éthique* au sujet du fonctionnement des affects : les deux traités ne sont donc pas du tout secondaires dans l'œuvre complète ; c'est au contraire la mise en œuvre des principes sur la vie affective qui sont présents dans l'*Éthique*.

exemple, c'est le bavardage inutile des sectes (autre nom de la philosophie) ; pour les Hébreux, la dévotion, etc. Avec, bien entendu, les effets négatifs et positifs que cela implique : visiblement il vaut mieux pour Spinoza être dévot que violent ; cela ne permet certes pas de développer la science et la philosophie, mais cela a au moins l'avantage de la sécurité.

Aussi trouve-t-on chez Spinoza un triple geste analogue à celui relevé dans l'anthropologie culturelle. En premier lieu, un concept habituellement appliqué aux individus, celui de personnalité chez Linton et Kardiner, celui d'*ingenium* chez Spinoza, est utilisé pour saisir la spécificité d'un peuple que l'expérience révèle aux ethnologues et voyageurs – ou plutôt, pour saisir la particularité d'un individu en tant qu'elle est en partie déterminée par son appartenance à un peuple, avec une culture et des institutions spécifiques qui produisent certains comportements privilégiés. Le fait que l'individu soit au centre de la théorie n'empêche donc pas d'appréhender les différences entre les sociétés. En deuxième lieu, l'expérience courante qui révèle en premier cette particularité commune, sans l'expliquer cependant, est reprise dans le cadre d'une théorie psychologique et politique générale qui est valable pour tout individu, quelle que soit sa culture. D'un côté, cela permet de rendre moins abstraite et plus aisément applicable cette théorie. D'un autre côté, cela permet de donner à l'expérience courante une intelligibilité qui lui ferait défaut autrement. En troisième lieu, pour Linton et Kardiner il ne s'agit pas simplement de parler de « personnalité de base » pour saisir la différence entre les cultures, en tant qu'elle est manifeste au niveau des individus de cultures différentes ; il s'agit plutôt de saisir la dynamique, ou, selon leur terme, la « dialectique », qui permet de comprendre que la personnalité de base soit favorisée par des institutions et contribue, par l'individu qui est au centre de la dialectique, à modifier ces institutions en retour. De la même façon, chez Spinoza, l'*ingenium* d'un peuple n'est pas seulement ce qui fait qu'un Hébreu ou un Romain n'ont pas le même rapport à l'autorité politique à un moment donné de leur histoire ; c'est avant tout ce qui fait qu'une histoire commune à un ensemble d'hommes, favorisant une « personnalité de base », puisse modifier le comportement de

ces hommes face aux institutions, et, inversement, que les institutions puissent encourager ou modifier dans une certaine mesure ce type de comportement.

Mais réciproquement, la méthode mise en place par le culturalisme permet d'explicitier ce qui est implicite chez Spinoza. En particulier, l'*ingenium* n'est pas thématiqué pour lui-même. On peut seulement le comprendre à partir de son usage dans l'*Éthique* où il est employé dans le cadre très déterminé de l'analyse des affects. Si Linton et Kardiner utilisent la psychanalyse pour penser la façon dont la culture confère une « personnalité de base » à l'individu, Spinoza n'explicite pas les mécanismes affectifs qui produisent, à partir des individus qui les composent, l'*ingenium* des peuples définis par des mœurs et institutions communes. En d'autres termes, comment lit-on dans l'*ingenium* individuel les traces de l'*ingenium* national ? Qu'est-ce qui fait que les Romains se ressemblent entre eux, que les Hébreux se ressemblent entre eux, etc., alors qu'au fond leurs corps et leurs âmes sont faits avec des matériaux qui sont les mêmes pour tout individu humain. Comment la société arrive-t-elle à transmettre ces particularités ?

On peut tenter de donner une réponse à partir de la proposition 32 de la troisième partie de l'*Éthique*. Les affects ont pour Spinoza deux sources. La première de ces sources est commune à Spinoza et aux autres théoriciens des affects : les affects résultent d'abord de la structure du corps, globalement commune à tous les hommes, et ensuite des rencontres entre ce corps et les autres corps de la nature, rencontres qui dépendent en partie de la biographie de chacun. Mais à côté de cette source, il y en a une autre qui est l'imitation – à tel point que je peux être affecté sans aucune autre raison que le fait de voir une chose semblable à moi avoir cet affect¹⁶. Je vois quelqu'un de furieux et je deviens furieux sans avoir de raison personnelle pour cela ; je vois quelqu'un de jaloux, je deviens jaloux, etc. Autrement dit, je peux voir se développer en moi des affects extrêmement puissants simplement par imitation des affects d'autrui :

16. Voir *Éth.*, III, 27 sq, trad. fr. Ch. Appuhn, *op. cit.* : « Si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'éprouvons d'affection d'aucune sorte éprouve quelque affection, nous éprouvons par cela même une affection semblable. »

Nous voyons qu'en vertu de la disposition de leur nature les hommes sont généralement prêts à avoir de la commisération pour ceux qui sont malheureux et à envier ceux qui sont heureux [...]. Enfin, si nous voulions consulter l'expérience, nous éprouverions qu'elle nous enseigne tout cela, surtout si nous avions égard à nos premières années. L'expérience nous montre en effet que les enfants, dont le corps est continuellement comme en équilibre, rient ou pleurent par cela seul qu'ils voient d'autres personnes rire ou pleurer, tout ce qu'ils voient faire par autrui ils désirent aussitôt l'imiter, et ils désirent enfin tout ce à quoi ils imaginent que d'autres personnes prennent plaisir ; c'est qu'en effet, nous l'avons dit, les images des choses sont les affections mêmes du corps humain, c'est-à-dire les manières dont ce corps est affecté par les causes extérieures et disposé à faire ceci ou cela¹⁷.

Ainsi, Spinoza, pour faire comprendre ce qu'est l'imitation des affects, nous dit de regarder les enfants. Comme leur corps est en déséquilibre, ils se laissent influencer par tout ce qui est autour d'eux ; ils rient quand ils voient quelqu'un rire et pleurent quand ils voient quelqu'un pleurer. Habituellement, on donne à ce scolie un rôle illustratif : ce qui est particulièrement manifeste chez les enfants permet de comprendre ce qui se produit également chez les adultes. Mais, à la lumière du culturalisme de Linton et Kardiner, qui accordent un rôle central à l'enfance dans les modes de transmission de la personnalité de base, on pourrait également lire ce scolie à l'envers : les adultes ont appris la personnalité de base, l'*ingenium* national, au moment où ils étaient le plus malléables, c'est-à-dire quand ils étaient enfants. C'est à ce moment-là, par la capacité imitative plus forte encore de l'enfant, qu'ils ont appris les ferments de l'identité nationale.

Il resterait cependant à déterminer, selon les mots de Linton, « dans quelle mesure cette personnalité de base représente [...] un commun dénominateur [aux] personnalités respectives des individus qui partagent une culture¹⁸ » – autrement dit, il resterait à comprendre ce qui dans l'*ingenium* individuel peut être compris comme l'effet d'un

17. *Étb.*, III, 32, scolie.

18. « Avant propos », in *L'Individu dans sa société*, *op. cit.*, p. 49.

ingenium national, c'est-à-dire comme ce qui particularise une logique affective commune à tout le genre humain chez un ensemble d'hommes différents qui parlent la même langue et obéissent aux mêmes institutions¹⁹.

19. Je remercie Marion Schumm et Raphaële Andrault qui ont rendu cet exposé publiable.

Pascal Séverac

**L'affect et le prophète
Confrontation de la philosophie spinoziste
avec l'analyse par Philippe Burrin
de l'antisémitisme nazi**

il lui avait décrit l'accueil faramineux que cette ville avait réservé au Führer, venu assister au congrès du parti nazi. Des heures déjà avant son arrivée, toute la population de Nuremberg et des foules venues de partout [...] s'étaient massées en rangs serrés, brûlant d'impatience, tout le long du trajet que devait emprunter le cortège officiel, jusqu'à ce qu'enfin, au milieu d'une liesse délirante, apparaisse la cavalcade motorisée des lourdes Mercedes, qui se frayèrent un chemin dans la ruelle étroite, fendant la mer des visages extasiés et des bras tendus, tétanisés. Maximilian lui avait expliqué, dit Vera, que dans cette foule qui ne faisait plus qu'un seul être agité d'étranges convulsions et soubresauts, il s'était senti comme un corps étranger qui allait incessamment être broyé et expulsé.

W. G. Sebald, *Austerlitz*¹

1. Paris, Gallimard, 2001, p. 233-234.

Le ressentiment comme passion politique

L'une des grandes originalités de l'analyse spinoziste de la politique est de conférer à l'affectivité un rôle moteur dans la production historique des rapports sociaux. L'affect, en tant qu'il est commun à plusieurs individus, est ce par quoi s'explique la cohésion d'un groupe, son union et sa capacité à produire des actions collectives. L'affect passionnel commun aux individus est en effet ce qui donne une certaine forme à la puissance du collectif, sur laquelle repose « le décret commun de la Cité² », objectivé dans les règles du Droit positif. Quels sont précisément ces affects communs, constitutifs de la puissance des collectifs ? L'espoir et la crainte, répond le *Traité théologico-politique*, qui fait également intervenir (dans son analyse de l'État hébreu) l'amour de la patrie³ – espoir commun ou crainte commune, précise le *Traité politique*, qui définissent tendanciuellement la liberté ou la servitude de la multitude⁴. Le *Traité politique*, analysant comment se renforce ou s'affaiblit la puissance de l'État (c'est-à-dire le Droit de la Cité), fait alors intervenir un autre affect présidant à la composition (et à la décomposition) du collectif : l'indignation⁵. À l'intérieur d'un collectif déjà constitué, un groupe peut se liguer contre un individu ou contre un autre groupe (celui des dirigeants par exemple)⁶ ; et il le fait, précise Spinoza, soit par espoir commun ou crainte commune, soit encore « dans l'impatience de

2. Voir Baruch Spinoza, *Traité Politique (TP)*, *Œuvres V*, trad. fr. Ch. Ramond, Paris, Puf, 2005, III, 2, p. 113.

3. Voir Baruch Spinoza, *Traité Théologico-politique (TTP)*, *Œuvres III*, trad. fr. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Puf, 1999, XVII, 2, p. 537-539.

4. *TP*, V, 6 : « Une multitude libre est en effet conduite par l'espoir plus que par la crainte ; une multitude soumise, par la crainte plus que par l'espoir. L'une s'applique à cultiver la vie, l'autre seulement à éviter la mort », p. 137.

5. Alexandre Matheron en a proposé une analyse fondatrice pour les études spinozistes : « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste », in *Spinoza : puissance et ontologie*, Myriam Revault d'Allones et Hadi Rizk (dir.), Paris, Kimé, 1994, p. 153-165 (republié dans Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS éditions, 2011, p. 219-229).

6. Voir *TP*, III, 9, p. 119 ; et *TP*, IV, 4, p. 141 : « Il est en effet tout aussi impossible, pour celui ou pour ceux qui détiennent la souveraineté, de courir les rues ivres, ou nus avec des prostituées, de se comporter en histrions, de violer ou de mépriser ouvertement les lois instituées par eux-mêmes, et avec cela de conserver leur majesté, qu'il est impossible d'être et de ne pas être en même temps. Enfin assassiner les sujets, les spolier, enlever les

venger quelque dommage subi en commun [*desiderio commune aliquod damnum ulciscendi*]⁷ ».

Or, dans cette indignation vengeresse, dans cette impatience à répondre à un tort collectivement subi, peut se lire la figure du ressentiment politique⁸. Analysons cet affect : il s'agit d'un « désir » de vengeance, mais non pas de n'importe quel type de désir. Spinoza use du terme *desiderium*, qui désigne selon l'*Éthique* un désir d'être maître d'une chose, à la fois alimenté par le souvenir de cette chose (réjouissante, et donc aimée), mais aussi contrariée par le souvenir d'autres choses qui en excluent l'existence⁹. Le *desiderium*, précise alors Spinoza, s'il doit être nominalement rattaché au désir (*cupiditas*), est en réalité une forme de tristesse : il est un désir empêché, frustré, inhibé (*cobibetur*). Il est non pas le désir conçu dans sa positivité (*cupiditas*), dans sa pleine et entière affirmation de puissance ; il renvoie plutôt à l'expérience du désir comme manque, c'est-à-dire à l'affirmation d'une puissance d'agir contrariée, freinée, arrêtée (c'est la définition même de la tristesse). Le *desiderium* est ainsi l'épreuve d'une contradiction, entre

jeunes filles, et autres choses semblables, c'est changer la crainte en indignation et par conséquent la société civile en société hostile », p. 131.

7. TP, III, 9, p. 119 et 121. Propos qui sera repris sous une autre perspective dans le chapitre VI, 1 : « Puisque les hommes, comme nous l'avons dit, sont conduits par l'affect plus que par la raison, il s'ensuit que la multitude s'accorde naturellement et veut être conduite comme par une seule âme sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun : crainte commune, espoir commun, ou impatience de venger quelque dommage subi en commun ».

8. Telle est du moins notre interprétation de cet affect, que nous avons développée dans « Figures du ressentiment à l'âge classique (Leibniz, Pascal, Spinoza) » in *Le Ressentiment, passion sociale*, Antoine Grandjean et Florent Guénard (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 115-131. C'est Chantal Jaquet qui a attiré mon attention sur ce désir de vengeance entendu comme fondement du corps politique : voir « L'accord affectif de la multitude chez Spinoza », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 147/ 2015, n°2.

9. Voir Baruch Spinoza, *Éthique* (*Étb.*), trad. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1988, III, définitions des affects, 32 et explication, p. 323-325 : « Le regret [*desiderium*] est le désir [*cupiditas*] ou appétit d'être maître d'une chose, qu'alimente le souvenir de cette chose, et que contrarie à la fois le souvenir d'autres choses qui excluent l'existence de la chose souhaitée » (la traduction de *desiderium* par « regret » est possible, mais ne me paraît pas rendre la force d'un tel affect ; je lui préfère « manque » ou « frustration »).

l'élan vers une chose aimée et son empêchement à cause de choses qui ne manqueront pas d'être haïes.

Dans le *Traité politique*, le *desiderium* prend une configuration particulière : il a pour objet la vengeance collective, suite à un tort subi en commun¹⁰. Le bien désiré ici est donc la vengeance, entendue comme effort d'infliger un mal en retour, comme désir de détruire la puissance de celui (individu ou groupe) qui est accusé d'être l'auteur d'un dommage, d'être le fauteur d'un tort pour une collectivité déterminée. La chose réjouissante qui alimente ce désir est la représentation de la réparation du tort subi, de l'effacement de l'offense, d'un retour du groupe dans ses droits ; mais le désir d'être maître d'une telle vengeance, de jouir de sa propre puissance collective rétablie, est arrêté par d'autres représentations. Lesquelles ? Par exemple, celle d'un ennemi encore suffisamment puissant pour interdire (jusqu'à quand ?) l'accomplissement de la vengeance ; ou encore celle d'une humiliation passée tellement forte que seule une nouvelle et très grande victoire pourrait la surmonter... Quoi qu'il en soit, rendre *desiderium* par « impatience » (comme le fait Charles Ramond dans sa traduction du *Traité politique*) est bel et bien pertinent : car les hommes d'un tel *desiderium* enragent de leur impuissance à se venger ; et dans cette impatience, il faut entendre la rage du ressentiment, qui désire une réparation avec toute la force d'un élan, d'un effort collectif, mais se trouve impuissant encore à réussir dans son entreprise. Si Spinoza avait usé du terme *cupiditas* plutôt que *desiderium* pour parler de ce désir de vengeance, il aurait été plus difficile d'y voir la figure du ressentiment : car dans la *cupiditas*, l'acte est en voie de se faire, l'essence est déterminée à agir¹¹ ; dans le *desiderium* en revanche, l'acte est empêché, le désir est frustré

10. Précisons d'emblée – et cette remarque vaut pour toute la suite de l'analyse – que si le tort subi a toujours quelque part de réalité (il est l'expérience d'une tristesse), la désignation de la chose comme cause de ce tort relève quant à elle en grande partie (si ce n'est en totalité) de l'imagination, puisque la connaissance d'un mal, nécessairement, est une connaissance inadéquate (voir *Éth.*, IV, 64).

11. *Éth.*, III, définitions des affects, 1 : « Le désir [*cupiditas*] est 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 chose » (p. 305).

– le ressentiment politique étant ainsi la puissance encore impuissante d'une haine collective, le désir barré d'une vengeance de la multitude.

Si nous insistons sur cette figure du ressentiment collectif, que Spinoza dans le *Traité politique* met, avec l'espoir et la crainte, au cœur des passions politiques – au point qu'aux trois passions primitives de l'anthropologie spinoziste (la joie, la tristesse et le désir), on pourrait faire correspondre ces trois passions primitives de la politique (l'espoir, la crainte et le ressentiment)¹² –, c'est que nous souhaiterions la mettre en perspective avec ce qu'en dit, dans un tout autre contexte, l'historien Philippe Burrin, dans un petit ouvrage intitulé *Ressentiment et apocalypse*¹³. Il y revient sur une question simple : pourquoi la persécution des juifs en Allemagne à partir de 1933, jusqu'à leur extermination à partir de 1941 ? Philippe Burrin met l'affect au centre de son analyse : l'antisémitisme dut envelopper une intensité proprement exceptionnelle pour culminer dans un massacre d'une telle ampleur. Tout l'enjeu est alors d'expliquer la force inouïe de cette haine. L'historien entend éviter deux écueils : d'une part, l'illusion rétrospective qui consisterait à affirmer qu'un tel antisémitisme relève d'un « projet national » (Daniel Goldhagen) ou d'une « mentalité allemande » (hypothèse d'Émile Durkheim pour expliquer les crimes de guerre des armées impériales durant l'été 1914) ; d'autre part, surévaluer d'autres facteurs (la déchristianisation selon Eric Voeglin ou la logique de l'État moderne selon Zygmunt Bauman), qui tendraient à minorer le rôle de l'antisémitisme.

12. Dans l'*Éthique*, Spinoza distingue trois affects fondamentaux, ou « primitifs », à partir desquels peuvent être déduits tous les sentiments composant la vie affective : la joie, la tristesse et le désir. La joie est la puissance d'agir augmentée, ou aidée ; la tristesse la puissance d'agir diminuée, ou contrariée ; le désir la puissance d'agir déterminée à telle ou telle action. En regard l'espoir est une forme de joie, la crainte une forme de tristesse (mais comme il n'y a pas d'espoir sans crainte, ni de crainte sans espoir, celui qui espère nécessairement éprouvera aussi une forme de tristesse, et celui qui craint une forme de joie) ; quant à ce que nous avons nommé le ressentiment (l'impatience de venger un tort subi en commun), il est constitué des trois affects primitifs, puisqu'il consiste en un *désir* frustré, nourri de *joies* (celles qui accompagnent la représentation des délices de la vengeance), mais fondamentalement *triste* (à cause de la représentation de sa propre impuissance – pour le moment – à se venger).

13. Philippe Burrin, *Ressentiment et apocalypse. Essai sur l'antisémitisme nazi*, Paris, Le Seuil, 2004.

Selon Philippe Burrin, la cause principale de l'extermination, c'est l'affect de haine à l'égard des juifs, et il faut donc montrer de quelle manière le peuple allemand, à cette époque, a fait l'apprentissage de cette haine, comment cet affect s'est à la fois diffusé et intensifié collectivement. Autrement dit, il s'agit certes de placer un affect, et sa logique complexe, au centre de l'explication, mais aussi de faire l'histoire du développement, de l'affirmation en situation de cet affect, qui apparaît ainsi à la fois comme acteur de cette histoire (l'extermination se comprend par l'antisémitisme) et comme acteur dans cette histoire (cet antisémitisme se comprend par une conjoncture singulière).

Pour ce faire, il est nécessaire de « ne pas négliger la force propulsive de l'idéologie » nazie¹⁴. L'historien redessine alors la vision du monde de l'hitlérisme, en rappelant que l'antisémitisme nazi doit d'abord se comprendre sur le fond d'une idéologie raciste de type agonistique. La puissance de la race en effet repose sur une fermeture sur soi (nécessaire endogamie), sur une purification (nécessaire sélection des plus forts) et sur une logique du conflit : il faut se battre contre toute altérité menaçante. Or, dans cette théorisation, il est une « race » qui menace la puissance de la « race » aryenne, seule créatrice de culture : c'est la « race » juive, dépourvue d'idéalisme, de réelle religion, de culture propre, ne vivant que de parasiter les nations en faisant croire à son assimilation. D'où la nécessité d'une lutte, et d'une lutte à mort s'il le faut, contre les juifs : selon Philippe Burrin, l'antisémitisme, par rapport au racisme nazi, est donc second sans être secondaire, il est dérivé de la logique agonistique entre les races. Mais si l'idéologie raciste a une structure agonistique, l'idéologie antisémite, elle, encadrée dans la première, a une structure apocalyptique, dans la mesure où elle révèle – l'apocalypse, c'est la révélation – la lutte finale qui engage le sort de l'humanité. Or Hitler, avant de se faire acteur du combat, se pose en prophète de cette révélation. Dans un discours prononcé le 30 janvier 1939 devant le Reichstag, il revêt en effet explicitement la figure du prophète annonçant la « guerre juive », une guerre fomentée clandestinement par les juifs, et qu'il faudra mener pour en détruire les responsables :

14. *Ibid.*, p. 43.

Aujourd'hui, je serai encore prophète : si la finance juive internationale en Europe et hors d'Europe réussit de nouveau à précipiter les peuples dans une guerre mondiale, le résultat n'en sera pas la bolchevisation de la terre et la victoire du judaïsme, mais bien l'extermination de la race juive en Europe¹⁵ !

Le prophète ici est celui qui annonce aux élites, et à son peuple, la terrible nouvelle – mais de façon éminemment perverse : non seulement il s'agit là d'une prophétie autoréalisatrice, puisqu'elle a pour rôle de pousser chacun à accepter une telle guerre ; elle en prépare psychologiquement le terrain, elle donne à chacun des raisons de l'accepter, et même de la désirer ; mais surtout elle renverse la responsabilité en faisant comme si la guerre était au fond l'œuvre de l'ennemi juif, sa provocation même, à laquelle on ne peut que répondre en se défendant.

Dans plusieurs de ses discours, Hitler souligne d'ailleurs qu'il a souvent été insulté, moqué, ridiculisé pour avoir fait une telle prophétie, et que les premiers à avoir ri de lui, ce sont justement les juifs. Philippe Burrin analyse ce rire des juifs, c'est-à-dire le fantasme de ce rire chez Hitler, comme l'emblème de leur puissance passée, celle qu'ils ont conquise sur la puissance du peuple allemand, et que les premières persécutions n'avaient pas encore assez affaibli :

Dans cette image du juif tout-puissant et méprisant, mais qui cesserait bientôt de rire, se logeait un évident sadisme. Mais la puissance avait changé de camp, les impuissants d'hier étaient les puissants d'aujourd'hui, ils pouvaient faire rentrer dans la gorge le rire de leurs adversaires d'antan. Derrière ce sadisme haineux transparaissait un souhait que n'avait pas apaisé la réduction à l'impuissance des juifs allemands puisque, à présent, montaient sur l'horizon la puissance de la « juiverie » mondiale et le spectre d'une nouvelle guerre mondiale. Au contraire, ce souhait était toujours senti, ressenti. C'était celui de faire payer l'impuissance passée, l'humiliation personnelle, sociale, nationale, comme on voudra, dont les juifs étaient tenus pour responsables. Mais s'exprimait aussi la résolution de ne pas retomber dans l'impuissance et

15. *Ibid.*, p. 71.

l'humiliation, de ne pas entendre une fois encore résonner le rire méprisant des juifs, et donc la résolution farouche d'empêcher ce rire de se faire entendre à nouveau.

Dans cette image du rire juif qui allait s'étrangler – s'étouffer – s'exprimait un énorme ressentiment. En parlant de ressentiment, je n'entends pas me placer au plan de la psychologie individuelle, fût-ce celle de Hitler. Il s'agit d'un trait de mentalité qui vaut pour le groupe nazi dans son ensemble [...] et, également, on y reviendra, pour une large partie dans la société allemande.

Le ressentiment est un sentiment d'injustice, de bon droit bafoué, accompagné d'un constat d'impuissance, de sorte qu'est incessamment ruminé ce qui a été subi¹⁶.

Nous retrouvons dans cette analyse du ressentiment nazi les éléments saillants que nous avons mis au jour dans la conception spinoziste de l'impatience de venger un dommage subi en commun : il y a d'abord – premier élément – une tristesse commune qui soude la multitude – celle de Hitler, de ses proches collaborateurs, celle même du peuple tout entier. Cette tristesse est enveloppée dans l'idée d'une grandeur passée désormais meurtrie, humiliée, méprisée (c'est là le souvenir de la défaite de la Grande Guerre et du Traité de Versailles), et est accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, d'un responsable présent – les juifs, qui rient de cette impuissance. Idée qui relève bien entendu, nous l'avons déjà indiqué, de la recherche imaginaire d'une cause libre du malheur, mais idée qui a une puissance redoutable, puisqu'une telle tristesse, accompagnée de l'imagination d'une cause extérieure, produit une haine – celle de l'antisémite, en l'occurrence¹⁷. Or, cette haine collective – et c'est le deuxième élément – engendre le désir de se venger, de rendre le mal pour le dommage subi en commun, désir qui tire sa force de la jouissance d'imaginer l'autre réduit à l'impuissance (c'est le sadisme dont parle l'historien). En même temps, – troisième et dernier élément – ce désir, qui certes produit des effets (à

16. *Ibid.*, p. 78-79.

17. Spinoza définit la haine comme « une tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure » (*Éth.*, III, déf. des affects, 7).

savoir la politique de persécution menée contre les juifs à partir de 1933), demeure inassouvi, puisqu'il est inhibé ou frustré par « la puissance de la "juiverie" mondiale et le spectre d'une nouvelle guerre mondiale ». Ce désir de vengeance est donc bel et bien un souhait senti, toujours ressenti, c'est-à-dire travaillé par la mémoire de l'humiliation passée comme présente. Or, si l'on suit l'identification spinoziste entre la puissance et le droit, ce sentiment d'impuissance qu'est le ressentiment devient bel et bien sentiment du « droit bafoué ». C'est en ce sens que le ressentiment est, comme le dit Philippe Burrin, sentiment d'une injustice subie : il est le sentiment contrarié de son propre droit d'exister, il est le désir empêché d'affirmer toute sa puissance. Le ressentiment est donc bien *desiderium*, désir frustré, impatience de venger un dommage (ici une injustice) subi en commun – impatience de « faire payer l'impuissance passée, l'humiliation personnelle, sociale, nationale ». On a donc affaire là à un ressentiment à la fois individuel et collectif – à un « trait de mentalité », comme dit Burrin, ou encore à la disposition d'un *ingenium* historiquement déterminé du peuple allemand, dirait Spinoza.

Mentalité et *ingenium*

Précisons d'emblée le rapprochement que nous opérons ici entre « trait de mentalité » et « disposition de l'*ingenium* » : nous l'avons dit, Philippe Burrin rejette l'idée d'une mentalité figée, ossifiée, du peuple allemand, dont l'antisémitisme serait comme un trait définitionnel. Il s'intéresse davantage à la manière dont une caractéristique affective, à une époque donnée, se fait peu à peu dominante dans une collectivité, au point de rendre inefficaces, ou même inexistantes, d'autres formes affectives (comme la compassion envers une communauté martyrisée, par exemple). Mais il ne renonce pas néanmoins à l'idée de « mentalité ». Philippe Burrin conçoit explicitement son ouvrage comme « une approche d'histoire culturelle¹⁸ », et c'est dans cette perspective qu'il

18. *Ressentiment et apocalypse*, op. cit., p. 13. Philippe Burrin use également de l'idée d'imaginaire collectif pour saisir l'antisémitisme nazi : « l'antisémitisme ne peut être tenu seulement pour une collection de clichés négatifs ni à plus forte raison pour une passion aveugle. Il doit aussi et surtout être analysé comme un imaginaire, des pratiques

utilise – de façon incidente il est vrai – la catégorie de mentalité. Cette notion, forgée par l'École des Annales, riche d'héritages et de sens multiples¹⁹, bien qu'elle ait été l'objet de vives critiques, paraît posséder encore et toujours une forte puissance heuristique. Entendons ici par « mentalité » un ensemble de représentations collectives et d'affects communs, une sensibilité de groupe à la fois intellectuelle et corporelle. Certes, que les habitudes de penser et de sentir ne soient pas seulement psychiques, mais aussi physiques, ce n'est pas ce que laisserait croire le terme de « mentalité » (ni même tout un pan de son usage dans le sillage de Lucien Febvre). Mais c'est un usage de la notion héritée de Marc Bloch, et qui est déterminante par exemple dans les travaux en histoire dite des sensibilités (on pense évidemment au premier chef à ceux d'Alain Corbin). La « mentalité » n'est ainsi pas seulement cognitive (faite de compétences linguistiques, de représentations intellectuelles, de croyances, d'imaginations, de rationalisations). Elle est aussi sensorielle : il existe des façons communes de voir, d'entendre, de sentir, qui sont constituées par – et qui contribuent à constituer – des paysages sonores, auditifs, olfactifs partagés. Composée d'une dimension *cognitive* et d'une dimension *sensorielle*, la sensibilité collective propre à une « mentalité » est aussi, et peut-être surtout, formée d'*affects*, de manières d'éprouver ou de ressentir, qui traversent les esprits comme les corps. La mentalité, c'est donc une sensibilité collective, tout à la fois cognitive, sensorielle, et affective.

On ne peut ici traiter la difficile question de savoir en quel sens, et avec quelle force, la mentalité collective détermine les façons individuelles de penser, de sentir et de ressentir : dans quelle mesure, donc,

et, plus largement, une culture, c'est-à-dire un ensemble de représentations qui servent à définir une identité collective et qu'il faut donc relier aux autres éléments de cette identité », p. 12-13.

19. Mentionnons au moins la version psychologique de Lucien Febvre et la version sociologique de Marc Bloch – ainsi que les textes fondateurs dans les années 1960 de la nouvelle histoire des mentalités par Georges Duby (« Histoire des mentalités », in *L'Histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, 1961, p. 937-966) et Robert Mandrou (« L'histoire des mentalités », in article « Histoire », 5, *Encyclopaedia Universalis*, vol. VIII, 1968, p. 436-438), textes qui tendent à privilégier les orientations de Lucien Febvre.

les représentations et les affects d'un individu sont subordonnés à la mentalité collective, ou encore traversés par elle. On n'examinera pas non plus – question corrélatrice – si la mentalité collective est, pour l'individu, en totalité ou en partie (ou même pas du tout) inconsciente – et peut-être faudrait-il, à la manière de Lucien Febvre, distinguer parmi les individus ceux qui peuvent être les plus représentatifs de l'« outillage mental » d'une époque (Rabelais par exemple pour le xvi^e siècle). Il reste néanmoins que l'idée de « mentalité » renvoie à l'existence d'une sensibilité collective qui agit sur, ou avec les individus, et peut être considérée comme un véritable « sujet » de l'histoire, au sens d'une force motrice plus ou moins consciente qu'il s'agit de ressaisir pour penser telle ou telle séquence historique²⁰.

Parce que la notion de mentalité permet de mettre au cœur de la méthode historiographique la question des représentations, du langage, de l'« outillage conceptuel » d'une communauté, mais aussi et surtout sa « complexion affective » (les schèmes collectifs de pensée étant eux-mêmes investis dans des affects communs soudant la communauté), il est possible d'entendre dans cette idée de « mentalité » un écho philosophique de la notion spinoziste d'*ingenium*. Qu'est-ce en effet que l'*ingenium* chez Spinoza ? La notion, bien que très fréquente

20. La question demeure, répétons-le, de savoir quelle voie privilégier pour appréhender cette puissance productive de la mentalité : celle d'une individualité psychologique forte (Rabelais ou Luther), comme le fait Lucien Febvre, ou celle d'une explication sociologique voire anthropologique plus globale, comme le fait Marc Bloch. Quoi qu'il en soit, même si une « mentalité » obéit, dans sa genèse et ses développements, à une certaine forme de déterminisme économico-politique, elle renvoie néanmoins à une configuration de schèmes de pensée, d'appréhension rationnelle, imaginaire et affective du monde qui possède sa propre consistance, et permet donc d'expliquer des faits, des événements, des processus historiques dont l'appréhension ne se réduit ni au paradigme économique (constitué par exemple autour du rapport entre travail et capital), ni au paradigme politique (centré par exemple sur le rôle moteur des institutions, des administrations ou encore des partis). La catégorie de « mentalité » paraît d'ailleurs construite à la fois pour faire entrer l'histoire dans le champ des sciences humaines, et pour que l'explication historique en même temps échappe au réductionnisme économique ou politique. Sur ces questions, nous renvoyons à l'article de Florence Hulak, « En avons-nous fini avec l'histoire des mentalités ? », *Philonsorbonne*, n°2, année 2007-2008, p. 89-109 (accessible en ligne : <http://edph.univ-paris1.fr/phs2/hulak.pdf>). Voir aussi de Florence Hulak, *Sociétés et mentalités, La science historique de Marc Bloch*, Paris, Hermann, 2012.

dans son œuvre, n'est jamais explicitement définie ; elle désigne néanmoins le plus souvent la complexion, le caractère, le tempérament d'un individu ou d'un groupe : elle renvoie ainsi à une configuration affective qui explique la conduite d'une chose singulière, individu ou communauté d'individus²¹. Dans l'*Éthique* plus particulièrement, les propriétés saillantes de l'*ingenium* consistent à donner une couleur singulière au jugement (chacun juge des choses à partir de son *ingenium* propre) et à désirer qu'autrui se conforme à soi (chacun désire qu'autrui vive selon sa propre complexion)²². Par conséquent, l'*ingenium* n'apparaît pas d'emblée comme un principe fédérateur : certes, s'il est rationnel, le désir que l'autre vive selon son propre *ingenium* sera bienveillant et vigilant ; mais vécu passionnellement, comme c'est le cas ordinairement, il devient principe d'annexion de l'autre à soi-même, ou bien principe de résistance à cette subordination à autrui : il est en tout cas davantage source de violence que de paix sociale (ce qui est une illustration du principe général selon lequel l'état de nature, qui est un état de guerre, se perpétue dans l'état de société). Il reste néanmoins que dans les textes politiques, dont la perspective n'est plus celle d'une modification éthique de soi, mais d'une compréhension des rapports sociaux (pour défendre la liberté de pensée dans le *Traité théologico-politique*, utile à la religion comme à l'État, ou la démocratie dans le *Traité politique*, utile à tout régime de gouvernementalité quel qu'il soit), l'*ingenium*

21. Rappelons que, pour Spinoza, plusieurs individus constituent une même chose singulière en tant qu'ils concourent à la production d'un même effet (voir *Éth.*, II, définition 7). Sur la définition et les usages de la notion d'*ingenium* chez Spinoza, voir Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Puf, 1994, deuxième partie, chapitre III, notamment « 1. L'*ingenium* et les passions » (sur l'*ingenium* individuel) et « 3. L'*ingenium* du peuple et l'âme de l'État » (sur l'*ingenium* collectif). Il définit notamment l'*ingenium* comme « le nœud des passions, la façon dont elles se modulent et s'imbriquent dans une singularité » (p. 398).

22. Notons que pour autant l'*ingenium* n'est pas nécessairement passionnel : la partie IV évoque l'*ingenium* de l'homme libre (*Éth.*, IV, 66, scolie), qui obéit d'ailleurs aux mêmes propriétés saillantes que celui de l'homme passionnel (il demeure le terreau du jugement – ici rationnel – et pousse à désirer que les autres vivent d'une même façon que soi – ici rationnellement) ; l'*ingenium* rationnel consiste donc à vivre autrement (rationnellement) les mêmes propriétés que suit l'homme passionnel selon son *ingenium* propre.

ne désigne pas tant un complexe affectif individuel, à la fois « impérialiste » et « résistant », qu'une tonalité affective d'un certain collectif, qui le singularise et peut servir de norme pour établir des règles de droits : ainsi, le chapitre VI du *Traité théologico-politique* fait la distinction entre la loi morale révélée par Dieu, universelle, et la loi politique « qui est établie compte tenu de la constitution de chaque État particulier, et qui est adaptée à la complexion d'une seule nation [*ad ingenium unius nationis*] »²³ ».

Il y aurait sans doute à mener, avec profit, une confrontation générale entre les usages de la notion d'*ingenium* dans le spinozisme et ceux de la notion de mentalité dans l'historiographie moderne et contemporaine. Nous voudrions quant à nous nous en tenir à une étude plus particulière, éclairant sous un certain point de vue ce rapport entre *ingenium* et mentalité : la confrontation entre l'analyse que mène Philippe Burrin de l'antisémitisme apocalyptique du régime nazi et celle que mène Spinoza du prophétisme théologico-politique.

Constitution de la complexion affective du collectif

En langage spinoziste, ce que parvient à faire Hitler, c'est, comme tout politique rusé – mais mieux encore : à la manière d'un politique prenant la posture du prophète – de parler *ad captum vulgi* (selon la compréhension de la foule), c'est-à-dire selon son *ingenium*²⁴. Le ressentiment aigu qui perce sous l'idée du rire juif fait écho en effet au ressentiment plus diffus, mais bien réel, de la nation allemande. En un sens, Hitler en particulier, et l'idéologie nazie plus généralement, opèrent la conjonction ferme – quoiqu'imaginaire – entre l'émotion et l'idée de la cause. Et cette opération se fait sans forcer les âmes ou les cœurs : en quelques années, explique Philippe Burrin, la société allemande avait accepté

23. *TTP*, III, 10, p. 171.

24. Voir Pierre-François Moreau, *op. cit.*, p. 404 : « Que signifie *captum* ? [...] ce terme a, au moins en partie, la même distribution sémantique que le terme *ingenium* : il désigne l'ensemble des opinions de chacun, le cadre à travers lequel il reçoit le discours [...]. Quand le récepteur est un peuple, le cadre de compréhension est formé par son *ingenium* national ». Ainsi le prophète-législateur Moïse a-t-il dû concevoir une législation (la loi mosaïque) adaptée à l'*ingenium* de son peuple, marqué notamment, après sa servitude en Égypte et sa libération, par la dévotion et l'insoumission.

l'idée qu'il existait une « question juive », dont la solution impliquait au minimum une législation discriminatoire, et peut-être même le départ de tous les juifs d'Allemagne : il ne s'agissait pas là d'un antisémitisme radical (propre au nazisme), mais d'une judéophobie suffisamment nourrie pour que la connexion imaginaire opérée par l'idéologie nazie entre impatience à venger l'humiliation commune et responsabilité des juifs, n'apparaisse pas comme une pure invention, mais plutôt comme une révélation. Le prophète devient ainsi celui par lequel un imaginaire particulier (la croyance en un pouvoir mondial des juifs, l'idée d'une « guerre juive ») « entre en résonance » avec un imaginaire collectif, avec sa mentalité ou son *ingenium* propre, caractérisé par ses représentations et sa tonalité affective singulières :

Ce qui a permis [...] l'acclimatation de cette fantasmagorie, c'est l'entrée en résonance de la base psychologique de beaucoup d'Allemands avec celle du nazisme. Si la perception de la "différence" juive devint celle d'un danger juif existentiel, c'est parce que le régime nazi, Hitler en particulier, sut propager, à partir du déclenchement de la guerre, une véritable culture du ressentiment qui trouva un large écho dans la population²⁵.

Au fond, la rencontre ici se fait entre deux *ingenia* : celui d'un individu dans la position théologico-politique du prophète, et celui d'une nation traversée en la circonstance par un affect commun de plus en plus intensifié, et calcifié, à mesure que la parole du Führer se diffuse, et que la guerre se prépare. Philippe Burrin, en conclusion de son ouvrage, y insiste :

Le régime créa le contexte propice à l'activation du schéma apocalyptique en donnant à Hitler le sentiment que sa communication « prophétique » pouvait être reçue, une fois que les circonstances s'y prêtèrent. Cela aurait été impossible, à l'évidence, si son mode de pensée n'avait reflété, certes sous une forme extrême, une mentalité collective issue de l'expérience de la Grande Guerre et de ses séquelles – une combinaison de brutalisation et de ressentiment, ainsi pourrait-on la définir – et réactivée par l'approche, puis l'éclatement de la Seconde guerre mondiale.

25. *Ressentiment et apocalypse*, op. cit., p. 91.

Une mentalité qui existait à l'état concentré dans le parti nazi et latent dans la population²⁶.

On pourrait certes ici avancer, à partir d'autres sources, que les discours et les postures de Hitler ne sont pas suffisantes pour expliquer la diffusion et la cristallisation de l'antisémitisme nazi dans le peuple allemand. En s'appuyant par exemple sur le travail de Victor Klemperer, on peut insister sur l'importance de Goebbels, ministre de la Propagande, plus encore que sur celle de Hitler, dans l'intensification de l'*ingenium* allemand, à travers la constitution et la diffusion de la LTI, la *Lingua Tertii Imperii*²⁷ ; on peut aussi affirmer, comme il le fait sans approfondir pour autant l'idée, que l'antisémitisme nazi est premier et non pas second par rapport aux théories racistes développées par les nationaux-socialistes²⁸. Il reste néanmoins que si le prophétisme de Hitler n'est pas la cause unique, il a participé à la fusion du groupe dans la haine des juifs, à la croyance en une guerre imposée par eux plus que voulue par Hitler, et a ainsi contribué au travail même de la langue du troisième Reich, véritable acteur de cette histoire selon Victor Klemperer :

La LTI s'efforce par tous les moyens de faire perdre à l'individu son essence individuelle, d'anesthésier sa personnalité, de le transformer en tête de bétail, sans pensée ni volonté, dans un troupeau mené dans une certaine direction et traqué, de faire de lui un atome dans un bloc de pierre qui roule. La LTI est la langue du fanatisme de masse. Quand elle s'adresse à l'individu, et pas seulement à sa volonté mais aussi à sa pensée, quand elle est doctrine, elle enseigne les moyens de fanatiser et de pratiquer la suggestion de masse²⁹.

Victor Klemperer montre à cet égard que la LTI n'inventait que peu de mots – sa pauvreté est au contraire sa caractéristique principale ;

26. *Ibid.*, p. 94.

27. Victor Klemperer, *LTI, La langue du III^e Reich*, Paris, Albin Michel, 1996.

28. « Je ne considère pas l'antisémitisme des nationaux-socialistes comme une application particulière de leur racisme général, mais bien plus, je suis convaincu qu'ils n'ont emprunté et développé la doctrine générale de la race que pour fonder l'antisémitisme de manière durable et scientifique », *ibid.*, p. 231.

29. *Ibid.*, p. 49-50.

elle brouillait en revanche la frontière entre écrit et oral, faisant de tout discours une harangue, une invocation (qui n'est sans doute pas incompatible avec le style prophétique), investissant certains mots d'une nouvelle dimension, ou opérant le renversement des valeurs jusque dans la langue – ainsi du mot « fanatisme » lui-même, qui devenait positivement connoté. Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza affirme :

La nature ne crée pas de nations : elle crée des individus qui ne se distinguent en nations que par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues ; seules ces deux dernières, les lois et les mœurs, peuvent faire que chaque nation ait une complexion particulière [*singulare habeat ingenium*], une situation particulière et enfin des préjugés particuliers³⁰.

Il faudrait ici aller plus loin que Spinoza, et faire aussi de la langue un ressort de l'*ingenium* collectif : l'originalité du nazisme en effet a été de s'appuyer, par-delà les lois et les mœurs, sur la langue elle-même afin de modeler l'*ingenium* national, afin de diffuser un ensemble de représentations particulières (nommées par Spinoza « préjugés »), afin d'intensifier une figure affective déjà présente.

Cette formation, ou même transformation, de la mentalité collective prend diverses significations selon Philippe Burrin. Pour le cercle rapproché de Hitler (Himmler, Goebbels...), elle consiste en un apprentissage de l'idée même de violence extrême : les juifs voulant exterminer l'Allemagne, il faut donc les exterminer. Pour les exécutants, elle prend la figure de rationalisations, l'extermination permettant de disposer de plus de nourriture, de libérer des logements, de combattre les épidémies... Pour le reste de la population, elle renvoie à une autre forme d'apprentissage, non pas tant de la violence que de l'indifférence – ou mieux, du « désintérêt³¹ ».

Tout dans les discours du régime nazi doit dès lors faire écho aux valeurs constitutives de l'imaginaire national-socialiste : la santé, la puissance, la culture – la santé (pureté raciale, propreté, travail,

30. *TTP*, XVII, 26.

31. « Ce concept de désintérêt, avec sa connotation active, me paraissant préférable à celui d'indifférence », *Ressentiment et apocalypse*, *op. cit.*, p. 89.

performance...) étant la condition de la puissance, valeur centrale de cet imaginaire (avec notamment sa haute morale de la dureté), la culture (et son épuration brutale de la vie artistique et intellectuelle) en étant la conséquence. Philippe Burrin note à ce propos que :

La haine a besoin de s'appuyer sur des représentations pour devenir acte ou, parfois pour stabiliser, après coup, la mémoire d'une violence. Et l'appropriation de ces représentations se fait d'autant plus sûrement qu'on croit sa propre identité et sa propre existence menacées par une population civile à qui l'attribution d'un statut d'adversaire permet de dénier celui de victime³².

L'un des éléments constitutifs de la haine pour Spinoza, nous l'avons dit, est la tristesse. Une haine est donc d'autant plus vive que la tristesse est grande ; et parmi les grandes tristesses, remarquable est celle qu'enveloppe l'idée de sa propre destruction. Toutefois, à partir de cette haine, le *conatus* même du collectif est orienté vers certaines actions déterminées, qui contribuent – imaginaiement – à la persévérance dans son être, à la résistance à toute diminution de puissance, et à l'affirmation d'une plus haute puissance. C'est pourquoi le groupe puise en lui de quoi imaginer le recouvrement de sa puissance : « Quand l'esprit imagine ce qui diminue ou contrarie la puissance d'agir du corps, il s'efforce, autant qu'il peut, de se souvenir de choses qui en excluent l'existence³³. » Spinoza dit bien : « se souvenir. » Le groupe servile, diminué, dans la tristesse de la crainte et de la haine, n'a pas la force d'inventer des moyens nouveaux de défense ou de recreation de lui-même ; il doit trouver dans son fonds mémoriel les moyens et les justifications pour se débarrasser (sans mauvaise conscience) de la prétendue cause de son malheur – aidé en cela par ceux qui, parmi eux, ont l'imagination la plus vive. Sur cette base, et selon les logiques analysées par la partie III de l'*Éthique*, le groupe s'efforcera alors d'affirmer, de la chose qu'il a en haine, tout ce qu'il imagine l'affecter de tristesse, et de nier tout ce qu'il imagine

32. *Ibid.*, p. 88.

33. *Éth.*, III, 13, p. 225.

l'affecter de joie – il se réjouira même d'imaginer radicalement détruite la chose haïe³⁴.

On saisit dès lors comment comprendre l'indifférence ou le désintérêt global du peuple allemand à l'égard des juifs ; on doit dire de cette configuration affective (indifférence ou désintérêt) ce que Spinoza dit explicitement dans l'*Éthique* de l'ingratitude, ou dans sa correspondance du caractère impitoyable de Néron : ce ne sont pas des affects³⁵ ; ce sont proprement des négations (le peuple est dépourvu de toute pitié) qui sont ressenties (par un observateur, par un historien, par les victimes elles-mêmes), comme des privations (il devrait éprouver ce qu'il n'éprouve pas). L'indifférence ou le désintérêt sont donc l'envers de ce qui se passe lorsqu'un affect (la haine) prend toute la place, occupe toute l'âme et tout le corps de la nation : ils indiquent les limites de la sensibilité affective du peuple allemand, la négation ou la finitude qu'enveloppe alors son *ingenium*, transi d'un ressentiment polarisé sur la culpabilité des juifs :

Il n'était pas nécessaire, en somme, que la population allemande adhérât à l'antisémitisme raciste-apocalyptique du noyau dirigeant nazi ou qu'elle fit sienne, comme les exécutants, cette morale de la « dureté » dont l'adoption devait permettre de tuer sans état d'âme et de faire retrouver ainsi une civilisation « saine ». Il suffisait qu'elle intériorisât une culture du ressentiment dans laquelle les juifs avaient un rôle d'une négativité quasi totale pour que fût, au minimum, bloquée toute compassion, autre que fugitive, pour leur sort³⁶.

Or, pour qu'un tel blocage puisse se faire, pour que soit inhibé tout autre affect que le ressentiment collectif, pour qu'une communauté soit ainsi rendue « insensible », il faut, dans les termes spinozistes, que sa

34. Voir *Éth.*, III, 26 et 20, p. 243 et p. 237.

35. Voir *Éth.*, IV, 71, scolie : « l'ingratitude n'est pas un affect. L'ingratitude est pourtant déshonnête, parce qu'elle indique en général un homme affecté de trop de haine, de colère, d'orgueil ou d'avarice etc. ». Et voir lettre 23 (traduction par Charles Appuhn, *Œuvres IV Traité politique – Lettres*, Paris, GF-Flammarion, 1966) : « Néron s'est montré ingrat, impitoyable et insoumis [*ingratum, immisericordem, ac inobedientem*]. Aucun de ces caractères n'exprime quoi que ce soit d'une essence ».

36. *Ressentiment et apocalypse*, op. cit., p. 92.

sensibilité soit saisie d'« admiration », qu'elle soit tout entière occupée par un « monodéisme affectif », obsessionnel et totalitaire³⁷.

Puissance politique du prophétisme

L'*Éthique* définit l'admiration comme « l'imagination d'une chose en quoi l'esprit reste fixé, à cause que cette imagination singulière n'est pas du tout enchaînée aux autres³⁸ ». L'admiration, c'est donc l'imagination fixe, toute entière polarisée sur un objet qui n'est pas relativisé, inscrit dans la dynamique d'un enchaînement d'idées (enchaînement imaginatif, d'ordre mémoriel par exemple, contextualisant l'objet pensé, ou enchaînement rationnel, comprenant l'objet pensé à partir de sa logique interne de production). Spinoza précise que l'admiration n'est pas en elle-même un affect, c'est-à-dire une transition de perfection, une variation de la puissance d'agir ; il s'agit plutôt d'une structure de passivité qui équivaut à une obsession, une polarisation, un blocage qui n'est pas dû à autre chose qu'aux limites même de l'imaginaire admiratif. La nouveauté de l'objet pensé peut expliquer l'admiration – nous dirions aujourd'hui plutôt l'étonnement ou la fascination. Mais on peut étendre l'usage du concept d'admiration chez Spinoza à tout imaginaire, et donc à tout enchaînement d'idées, qui est lui-même délié d'autres idées : la déconnexion, et partant la fixité, sont les marques de l'admiration qui, si elle n'est pas un affect, a pour effet d'intensifier les affects sur lesquels elle s'ente. L'affect devient dès lors, dans la langue spinoziste, « immodéré », « excessif », ou encore : « affect qui adhère tenacement ». Comme l'indique la cinquième partie de l'*Éthique*, on a affaire là à l'affect « mauvais » par excellence, qu'il soit de joie ou de tristesse : l'entreprise éthique de conquête du salut passe dès lors par ce qu'on peut appeler « l'éclatement » d'un tel affect, puisqu'il s'agit peu à peu de le détruire, de l'écarteler, en le rattachant à une multiplicité de choses ou de causes (il faut ici diviser pour mieux régner), afin d'en

37. Je me permets de renvoyer à mon ouvrage, *Le Devenir actif chez Spinoza* (Paris, Honoré Champion, 2005), qui propose des développements sur l'admiration et la théorie de l'occupation de l'esprit (voir p. 244 et sq.).

38. *Éth.*, III, définitions des affects, 4, p. 307.

briser la structure admirative, d'en diminuer l'intensité et de progressivement le transformer, de passif, en affect actif.

Même si elle n'est pas à proprement parler un affect dynamique, une émotion, l'admiration fait donc de toute passion la plus extrême des passivités – et la passivité, on l'aura compris, ne signifie pas nécessairement pour Spinoza inertie ou abattement ; elle est bien souvent synonyme d'agitation, d'excès et d'excitation. Or nous retrouvons ces caractéristiques de la passivité admirative dans l'analyse que donne Philippe Burin de l'imagination prophétique d'Hitler. Décrivant l'idéologie antisémite qui fait de la lutte entre aryens et juifs un processus qui n'a cessé de s'intensifier au ^{XIX}^e siècle et surtout pendant la Première Guerre, au point que de l'issue de cette lutte à mort « dépendent le sort du peuple allemand et, au-delà, celui de la planète », il conclut à l'hyper-sensibilité de Hitler à cette catastrophe – non seulement politique, mais en un sens métaphysique, puisqu'il en va d'un combat entre le Bien et le Mal. Il affirme alors :

Voilà un homme dont l'imagination était captivée par l'hypothèse de la situation extrême par excellence, celle de l'anéantissement³⁹.

Et à propos du discours du 30 janvier 1939, il précise :

Hitler est, littéralement, un prophète de malheur [...]. Il est bien cet homme dont l'imagination est magnétisée par les situations extrêmes. Il l'avait signalé dans *Mein Kampf*. En ce 30 janvier 1939, il révélait qu'il était prêt, par avance, à répondre à une situation extrême par des mesures extrêmes. [...] ce que Hitler annonçait, c'est que, s'il n'était pas en son pouvoir de décider de la fin victorieuse d'une guerre mondiale éventuelle, il serait en son pouvoir de faire en sorte que les juifs ne sortent en tout cas pas vainqueurs de cette guerre. Ce qui perçait ici avec virulence, c'était le traumatisme de 1918, à tous points de vue la matrice historique du nazisme, le point d'origine de son horizon d'attente et de sa mentalité de groupe [...]. Anticipant un événement, une guerre mondiale, que sa politique d'expansion rendait probable, Hitler donnait voix à l'hypothèse d'une rétribution anticipée, et d'une

39. Les citations sont toutes extraites de *Ressentiment et apocalypse*, *op. cit.*, p. 48.

manière qui faisait surgir avec force tout ce que son imaginaire contenait de mortifère⁴⁰.

Lorsque Spinoza, dans les deux premiers chapitres du *Traité théologico-politique*, analyse la prophétie et les prophètes, il insiste d'emblée sur leur nature imaginative : la prophétie est d'abord et avant tout une imagination ; les prophètes se distinguent eux-mêmes non par la puissance de leur intellect, par la perfection de leur esprit, mais par la vivacité de leur imagination. La prophétie est bel et bien une révélation, mais cette révélation ne vaut pas tant par les raisonnements et la vérité spéculative de son propos (la révélation suivait toujours les opinions du prophète, homme d'imagination et non d'entendement), que par sa force et, pour ce qui nous intéresse ici, par sa fonction politique : elle est en effet l'expression de la rencontre entre un imaginaire particulier et un imaginaire collectif. D'un côté, en effet, la révélation prophétique variait, explique Spinoza, en fonction de l'imaginaire du prophète, de son tempérament particulier :

si le prophète était joyeux, lui étaient révélées les victoires, la paix, et plus généralement tout ce qui pousse les hommes à la joie ; de tels hommes en effet ont coutume d'imaginer semblables événements. Si au contraire le prophète était triste, c'étaient les guerres, les supplices et tous les maux qui lui étaient révélés⁴¹.

40. *Ibid.*, p. 74-75. Voir aussi Johann Chapoutot, *Le National-socialisme et l'Antiquité*, Paris, Puf, 2008 (réédité sous le titre *Le Nazisme et l'Antiquité*, Paris, Puf, 2012), « La prophétie de l'apocalypse : les leçons de la mort des civilisations antiques » p. 436-441. En particulier : « Hitler se complaît dans ces évocations d'une prochaine fin du monde. Il vaticine la mort et la dévastation, imaginant une destruction prochaine de la race et de la planète en cas de défaite du Reich, accumulant sombres menaces et images crépusculaires. L'eschatologie nazie évolue, au fil du temps, vers la promesse d'une apocalypse exterminatrice. L'Empire romain a été englouti par une catastrophe raciale, suscitée par le complot juif, qui a usé du christianisme pour soulever la lie de l'humanité contre la race des seigneurs romains. Le Reich semble inéluctablement promis à un sort identique, et Hitler paraît de moins en moins capable d'imaginer un autre destin à son Empire que la mort cataclysmique de Rome », p. 440-441.

41. *TTP*, II, 7, p. 119 et p. 121.

Il existe ainsi des styles de prophétie, qui chacun dépendent des idées et des affects qui traversent le prophète : de son raffinement ou de sa grossièreté, de ses opinions et préjugés, de son *ingenium* propre en un mot. D'un autre côté, le prophète, entrant en résonance avec la multitude par ses discours et ses actes, sait en « capter » la puissance et orienter les conduites. La prophétie a ainsi, selon Henri Laux, une puissance de « structuration du champ social », et le prophète, contribuant à cimenter le groupe, celle d'un « agent de l'utilité sociale » : la révélation prophétique est en ce sens ce qui, « dans les urgences de l'histoire », intervient pour conforter la cohésion du groupe, en le reconduisant à sa loi fondamentale⁴². Il est même possible, à partir de l'analyse du cas Moïse, prophète-législateur du peuple hébreu, d'affirmer qu'à travers l'imagination du prophète, le peuple se représente (ou mieux : reconnaît dans son propre imaginaire, selon ses propres habitudes de sentir et de penser) une cause (elle-même imaginaire) à ses émotions joyeuses ou tristes, et partant conduit son existence selon une utilité qu'il imagine être la sienne – par conséquent selon une logique de nature téléologique, à la fois amoureuse de Dieu et haineuse des autres nations dans le cas des Hébreux⁴³. Le prophète est donc celui qui révèle au corps politique ses propres buts, qui fait exister de façon plus réelle ses propres désirs, et qui partant donne une solution (imaginaire mais efficiente) au problème posé par sa situation particulière.

42. Voir Henri Laux, *Imagination et religion chez Spinoza. La Potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993, p. 45-47 (et tout le « Chapitre premier : imagination et connaissance prophétique ». Henri Laux note, p. 45, qu'il rejoint là la thèse d'Antonio Negri : « la fonction de la révélation, c'est [...] de construire le social et de l'organiser », in *L'Anomalie sauvage*, Paris, Puf, 1982, p. 178).

43. Nous ne pouvons ici que renvoyer à l'analyse de Laurent Bove, qui par bien des aspects rencontre celle de Philippe Burrin. Voir *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, notamment le chapitre VIII, premier moment : « De l'Habitude (activité constituante de l'existence actuelle de la "nation") à l'auto-organisation du "*multitudinis ingenium*" comme sujet-pratique-politique », p. 208-228 ; on sera notamment attentif à la manière dont Laurent Bove articule la dimension innovante de la prophétie avec les traces mémorielles de l'imaginaire collectif auquel elle s'adresse, et en lequel elle prend corps.

Vertu éthique du prophète

Reste cependant que plusieurs objections peuvent être alléguées contre cette mise en perspective de l'analyse du prophétisme hitlérien par la réflexion spinoziste.

D'abord, Spinoza pense qu'« aujourd'hui nous n'avons plus de prophète⁴⁴ » : le don prophétique était, précise Spinoza, certes commun à toutes les nations, et non pas réservé aux seuls Hébreux⁴⁵ ; mais il paraît désormais bel et bien révolu. Ensuite, le prophète tel que l'entend Spinoza n'est pas avant tout celui qui annonce l'avenir, mais celui qui interprète Dieu, il est son porte-parole ou le messenger de ses décrets auprès des hommes : la prophétie dès lors n'est pas tant une prédiction qu'une révélation ; elle est « la connaissance certaine d'une chose révélée par Dieu aux hommes⁴⁶ ». Or l'analyse par Philippe Burrin du prophétisme hitlérien ne tend-elle pas à assimiler la prophétie apocalyptique à la vision d'une catastrophe politique à venir ? Et une telle révélation est-elle en quelque manière liée à quelque divinité, ou du moins à une forme de transcendance ? Enfin, Spinoza distingue vrais et faux prophètes : une telle distinction, du point de vue historique, n'a sans doute pas grand sens – la perspective historique ne se prononçant pas sur la réalité du statut de prophète, mais s'attachant à comprendre les causes et les effets d'un tel statut, dès lors qu'il est incarné par un homme suffisamment puissant pour agir sur la communauté à laquelle il s'adresse (il n'y a donc pas à savoir pour l'historien si Hitler était ou non un vrai prophète). Pour Spinoza, la distinction entre vrai et faux prophète revêt en revanche une importance certaine : elle est liée à la question de la certitude qui s'attache à la prophétie (certitude pour le prophète lui-même d'abord, et pour les autres hommes ensuite). La certitude de la prophétie, explique Spinoza, est une certitude morale, et non pas mathématique ou intellectuelle, c'est-à-dire une certitude non pas strictement interne, enveloppée par la prophétie comme une propriété intrinsèque (une telle certitude est propre non aux idées de l'imagination, inadéquates, mais aux idées de la raison, adéquates, dans

44. *TTP*, I, 6, p. 83.

45. Voir *TTP*, III.

46. *TTP*, I, 1.

la mesure où elles expliquent ce qu'elles pensent). La certitude de la prophétie, idée de l'imagination, est en partie externe ; elle repose pour une grande part sur des propriétés extrinsèques à la prophétie : elle est certes due à son extrême vivacité (ce qui en est une qualité interne), mais aussi à un signe extérieur (venu de Dieu) et surtout à l'éthique du prophète⁴⁷. Spinoza y insiste : les prophètes ne sont certes pas hommes de raisonnement et de science (ils ne sont pas, quand ils prophétisent, docteurs) ; mais ce sont des êtres doués d'« une vertu singulière et hors du commun⁴⁸ » ; « ils sont loués et célébrés moins pour l'élévation ou l'excellence de leur complexion que pour leur piété et la constance de leur âme⁴⁹ ». La qualité morale principale du vrai prophète, c'est la constance d'âme dans la pratique du bien : c'est pourquoi il enseigne au peuple (comme le fit Moïse avec les Hébreux, hommes grossiers et insoumis après leur longue servitude en Égypte) « une manière de vivre », de « bien vivre⁵⁰ ».

Doit-on en conclure dès lors que d'un point de vue spinoziste Hitler n'est qu'un faux prophète, un fauteur de troubles de la pire espèce, purement nuisible à sa nation, ou même, plus radicalement, que sa position, voire sa posture de prophète, n'a en vérité que peu à voir avec les analyses que propose Spinoza dans le *Traité théologico-politique* ?

Remarquons d'abord que les deux premières objections que nous avons considérées ne sont pas dirimantes : d'une part, il n'est pas impossible, du point de vue spinoziste, de supposer un retour de la figure du prophète au ^{xx}e siècle, même si Spinoza en affirmait la période révolue en son temps. D'autre part, il n'est pas impossible d'envisager un équivalent de la transcendance divine dans le prophétisme hitlérien : le

47. *TTP*, II, 5, p. 117 : « Toute la certitude prophétique se fondait donc sur ces trois éléments : 1) les prophètes imaginaient les choses révélées avec beaucoup de vivacité, comme nous le faisons lorsque nous sommes, en état de veille, affectés par des objets ; 2) un signe ; 3) enfin et surtout ils avaient une âme inclinée vers le juste et le bon seulement. »

48. *TTP*, I, 26, p. 107.

49. *TTP*, II, 13., p. 131

50. *TTP*, II, 15, p. 139 : « Il leur enseigna à bien vivre, non certes en tant que philosophe, en s'appuyant sur la liberté de leur âme ; mais plutôt en tant que législateur, en les contraignant par l'empire de la loi. »

Führer parle au nom d'une race supérieure – ses prophéties certes annoncent le futur, mais en même temps prétendent énoncer une vérité transcendante, sur le sens même de l'histoire. Elles ont donc une véritable fonction de révélation. Philippe Burrin à cet égard assigne deux fonctions au prophète, tel que l'incarne Hitler :

La première est une fonction statutaire. Le rôle prophétique – un rôle familial dans la culture chrétienne – reflétait et confirmait l'exceptionnalité de Hitler, ce que veut désigner le mot de charisme. Le chef nazi se présentait en médium entre le monde des mortels et le monde d'en-haut pour annoncer la fin du règne, celui des juifs. Il le faisait en enveloppant leur sort et le sien dans une structure de sens qui donnait à la situation une ampleur cosmique et une portée quasiment transhistorique⁵¹.

La seconde fonction du prophète est une fonction pédagogique, en ce que la prophétie a une « visée identitaire » qui propose une certaine « interprétation d'une réalité en gestation » :

Par sa prophétie, Hitler encourageait, en somme, la forme d'une communauté de pensée et d'action, d'une « communauté interprétative », comme diraient nos collègues anglo-saxons. Il voulait faire partager sa vision d'une situation extrême, et cette vision devait élargir les limites du pensable, orienter les attentes et fournir, le cas échéant, les justifications de l'action⁵².

Nous retrouvons là la dimension interprétative du prophétisme tel que l'analyse Spinoza, à cette forte nuance près : le prophète est l'interprète non plus des décrets de Dieu, mais du sens de l'histoire ; il est celui qui, dans une situation d'urgence, de péril extrême pour sa nation, enseigne une manière collective de se comporter afin de se sauver. Il n'est certes pas question de faire ici d'Hitler une sorte de nouveau Moïse, mais d'indiquer que certains éléments de l'analyse spinoziste du phénomène prophétique sont pertinents pour comprendre le prophétisme hitlérien.

51. *Ressentiment et apocalypse*, op. cit., p. 76-77.

52. *Ibid.*, p. 77-78.

Demeure cependant la dernière objection, concernant l'éthique du prophète : cette objection n'est pas sans lien avec le fait que si Hitler a prétendu, et convaincu son peuple, qu'il pouvait apporter une « solution » au problème du pays, il ne l'a néanmoins en rien sauvé ; il l'a bien plutôt précipité dans la ruine, à la fois politique et morale. En ce sens, s'il n'échappe pas radicalement aux catégories spinozistes de l'analyse du prophétisme, Hitler, par sa vie comme par son œuvre, ne peut être du point de vue de Spinoza considéré que comme un faux prophète, délivrant un message de mort, funeste avant tout aux victimes des massacres antisémites, mais aussi à la nation entière, défaite sur bien des plans.

Conclusion

Commençons par déterminer le profit que nous pouvons tirer de cette confrontation entre l'analyse, par un penseur de l'âge classique, de l'affectivité et du prophétisme dans l'explication des comportements collectifs et l'étude, par un historien contemporain, de l'un des événements les plus terribles de la modernité. Ce profit est double : d'une part, du côté de l'étude de Philippe Burrin, il est de donner une lumière décalée, par le prisme spinoziste, à des analyses qui en elles-mêmes n'ont certes aucun besoin de Spinoza pour être formulées, comprises et discutées, mais qui peuvent trouver dans cette pensée lointaine de quoi être approfondies, modulées et même nouvellement appréciées. Philippe Burrin lui-même ne cite qu'un philosophe : il s'agit bien entendu de Nietzsche⁵³, qui a déployé pleinement la logique du ressentiment tant sur le plan moral que politique, et en a fait la passion, hautement dynamique, voire créatrice, des réactifs, des faibles contre les forts, affect dont la puissance axiologique est la contestation et même le renversement des valeurs. En suivant Spinoza, certes, nous ne saurions aller aussi loin dans la psychologie du ressentiment, même si est déjà indiquée chez lui l'affirmation, dans le *desiderium* de vengeance collective, de la puissance des impuissants. Mais avec Spinoza, c'est la

53. *Ibid.*, p. 79. Voir Antoine Grandjean, « Nietzsche et le “génie” du ressentiment » in *Le Ressentiment, passion sociale*, Antoine Grandjean et Florent Guénard (dir.), Rennes, PUR, 2012.

connexion même entre une certaine forme d'affectivité (en l'occurrence le ressentiment), constitutive d'un *ingenium* collectif historiquement déterminé, et une certaine figure prophétique (révélant, et réalisant la catastrophe), dotée elle-même d'un *ingenium* singulier, c'est-à-dire le sens même du projet de l'historien pour comprendre le massacre de masse perpétré par les nazis, qui prend sens. En aucune manière, un tel projet ne conduit à expliquer l'extermination d'un groupe humain par une mentalité préconstituée, fixée depuis longtemps ; bien au contraire, il s'agit de montrer comment, à un certain moment donné de l'histoire, se cristallise une mentalité affective diffuse, s'intensifie l'affect principal d'un *ingenium* national sous la poussée d'une idéologie extrême et d'un imaginaire prophétique incarnés par une figure charismatique singulière. La philosophie spinoziste procure à cet égard un outillage conceptuel qui n'est pas dépourvu d'intérêt pour penser une configuration historique qui, quant à elle, lui est en un sens étrangère⁵⁴.

Mais d'autre part, du côté de Spinoza, il devient possible d'éclairer sa démarche par une lumière qui n'est ni celle d'une approche en elle-même « historique » (d'où viennent les méthodes et les concepts constitutifs de la pensée spinoziste ? À quels auteurs est-il redevable ?), ni celle d'une approche « génétique » (comment ces concepts et ces méthodes se sont-ils construits et modifiés au fil de l'œuvre ?), ni même celle d'une approche « systématique » (comment se conforment, se distinguent, voire s'opposent, ces concepts dans l'espace clos de la doctrine ?) ; mais celle d'une approche de « confrontation » qui puisse contribuer à renouveler la compréhension de certains schèmes de la

54. Je dis qu'une telle histoire – qui est aussi l'histoire du judaïsme et de l'antisémitisme – lui est « en un sens » étrangère, car on n'oubliera pas le rapport conflictuel que Spinoza, dans sa vie, entretenait avec la communauté juive d'Amsterdam, et l'intérêt décisif (pour sa propre philosophie mais aussi pour les études bibliques) qu'il porta, dans son œuvre, à l'histoire du peuple Hébreu. À quoi j'ajouterais que le spinozisme fut accusé, sinon d'antisémitisme, du moins d'être un ennemi du judaïsme – le *Traité théologico-politique* non seulement soutenant que la haine à l'égard des juifs anciens s'explique par la haine que vouent les juifs aux autres nations (voir *TTP*, III, 12) ; mais plus profondément relativisant l'élection du peuple hébreu et contestant la valeur universelle de la loi mosaïque. Sur ces questions, voir Geneviève Brykman, *La Judéité de Spinoza*, Paris, Vrin, 1972.

philosophie spinoziste, et même, à rebours, rendre sensible à certaines significations ou certaines questions peut-être restées inaperçues.

À cet égard, la fausseté du prophétisme hitlérien tient, d'un point de vue spinoziste, à l'abjection morale de son discours et de ses actes, et à la contradiction à laquelle il aboutit : prétendant sauver la nation d'un danger mortel, il la jette dans la folie meurtrière et le chaos le plus grand. Malgré cela, le prophète Hitler n'a provoqué aucune guerre civile (et pour cause, il engendra une guerre mondiale), aucune sédition à l'intérieur de la nation (ce que redoute Spinoza lorsqu'il évoque le faux prophète) ; il est au contraire parvenu, autour d'un sentiment (d'un ressentiment) et d'un projet terrible (détruire une partie de cette nation), à la souder. D'où une question insistante : Hitler n'a-t-il pas revêtu pour un temps toutes les caractéristiques du vrai prophète, du moins pour la nation qui s'est reconnue en lui, pour cette communauté émotionnelle et interprétative qui lui a imputé les qualités d'un être moral, et moralement inspiré ? Si pour Spinoza seule l'Écriture sainte peut enseigner ce qui fait l'authenticité d'une prophétie (son origine divine et sa certitude morale – morale par la morale même du prophète), l'histoire profane ne montre-t-elle pas néanmoins, dans des situations d'exception ou de crise, des figures qui, pour un temps, agissent comme de véritables prophètes laïcs, intermédiaires entre une entité transcendante et un peuple les célébrant comme de véritables personnalités morales ? Le spinozisme ne saurait certes étayer l'idée d'un relativisme, ou d'un constructivisme de la vertu du prophète : si celui-ci est juste et charitable, ce n'est pas seulement aux yeux de celles et ceux qui lui confèrent de telles qualités⁵⁵. Néanmoins, il peut proposer des outils de compréhension pour des situations qui n'en finiront jamais de laisser perplexe : comment une multitude peut à ce point être guidée par son ressentiment contre certains, et par son admiration

55. On peut cependant tirer de Spinoza l'idée qu'une telle vertu, en réalité, fut très rare, voire inexistante. Voir Pierre-François Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006 : « la piété et la justice apparaissent plus comme des caractères internes du message biblique que comme typiques des hommes qui les portent. [...] ils ont donc pu manquer à la justice et à la charité », p. 124 (voir plus généralement tout le chapitre sur « Les prophètes », p. 120-131).

pour un homme, au point que se trouve comme mimée la puissance politique du véritable prophétisme – puissance organisatrice du social... dégénérant ici dans la plus extrême déliquescente ?

**Récemment paru
aux Éditions Amsterdam**

David Harvey

Géographie de la domination

Sam Bourcier

Queer Zones. La trilogie

Antonia Birnbaum

Égalité radicale

Judith Butler

Ces corps qui comptent

Sous la direction de Frédéric Graber et Fabien Locher

Posséder la nature

McKenzie Wark

Théorie du gamer

À paraître

Hal Foster

Design & Crime

Isabelle Garo

Communisme et stratégie

Maurizio Lazzarato

Stratégies et machines de guerre

Michel Burawoy

Conversations avec Bourdieu

Achevé d'imprimer
pour le compte des Éditions Amsterdam
par les presses de la Source d'Or (Clermont-Ferrand)
en janvier 2019

Dépôt légal à parution