

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.

certain 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 récuse. 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'isolement – 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.