

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. Invertissons 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.