

COLLÈGE UNIVERSITAIRE DOMINICAIN

Prolégomènes spinozistes à une théorie du politique fondée sur l'*Éthique* :
apports et apories du structuralisme des passions de Frédéric Lordon

Mémoire présenté comme exigence au programme de :

Maîtrise ès arts en philosophie

par

Alexandre Berkesse

Juin 2019

REMERCIEMENTS

À Amandine, dont le plaisir de l'écriture, de la lecture et des livres m'a empreint de joie et a déterminé mon orientation vers la philosophie. Ton soutien moral, ta confiance en mon abnégation, ton respect pour mon engagement intellectuel et ta bienveillance envers nos enfants ont constitué mon ancrage à travers ce cheminement long et exigeant. Notre union s'efforce à travers cette recherche des conditions qui nous permettront de vivre à un rythme plus propice à la plénitude, où le travail manuel et intellectuel y aura une place privilégiée et où nos enfants auront l'espace et les occasions de devenir des citoyens outillés à exercer leurs devoirs envers ceux qui partagent leur communauté de destin.

À Maxime, un maître libérateur. Ton exigence intellectuellement stimulante et humainement bienveillante a continuellement travaillé mon élan philosophique dans la direction d'une contribution toute aussi critique qu'elle l'était à notre rencontre mais désormais plus sereine, plus vigilante quant à ses excès et plus ancrée dans la compréhension des formes de vie qui, au quotidien, nous déterminent à la joie.

À Vincent, dont l'expérience de vie et le rapport-au-monde que celle-ci a modelé furent le terreau de mes explorations. L'éclectisme de tes connaissances, la candeur de tes émerveillements et la fulgurance de tes élans passionnels ont formé les conditions d'un épanouissement personnel et professionnel dont les directions et l'ampleur me rendent fier et m'apaisent quant aux perspectives d'avenir. Tu m'as soutenu et encouragé dans mes engagements citoyens et tu m'as laissé l'espace pour ce cheminement intellectuel et existentiel malgré une lutte commune qui requérait une présence à chaque instant.

À Romain et Sébastien, votre écoute intéressée à mes questionnements philosophiques balbutiants et votre accompagnement pédagogique à mon cheminement intellectuel malgré l'écart significatif d'érudition et de compréhension du monde qui nous séparait furent certainement les mains tendues les plus décisives de la pente joyeuse à travers laquelle je m'efforce aujourd'hui.

À Philippe, Karim et Jorge dont le rapport esthétique, éthique et politique au savoir à contrebalancer mon rapport existentiel et conséquentialiste à celui-ci. Votre droiture morale et votre sens de la responsabilité me maintiennent dans une tension salvatrice constante.

À Germain, Benoit, Vincent et Kevin, votre passion pour la liberté (même si comprise de manière inadéquate!) et votre recherche des conditions politiques en permettant la pleine expression nous ont rapproché depuis plusieurs années, notamment au sein de contextes d'enseignement. Votre connaissance et compréhension plus avancée que la mienne de l'économie et des fondements ainsi que des matérialisations contingentes du libéralisme politique et économique ont généré des débats privés et publics passionnants qui ont nourri continuellement mes réflexions et remodelé mes critiques de vos convictions académiques et politiques.

À mes parents qui n'ont jamais brimé ma curiosité et qui m'ont inculqué une discipline qui, dans le travail académique, m'a permis de canaliser et maintenir ma concentration tout au long de réflexions exigeantes. Merci d'avoir supporté durant tant d'années mes logorrhées verbales souvent étourdissantes, cet élan d'expression est toujours présent aujourd'hui, à la même intensité, et fut le vecteur des rencontres, des échanges et des liens les plus fertiles.

À Eduardo, votre accompagnement au sein de la lecture dirigée sur les philosophes de l'Antiquité, seul à seul dans votre bureau, fut l'un des moments marquants de mon rapport à la philosophie. Votre érudition m'intimidait, votre regard (d'une densité sublime) me désarmait et la justesse de vos questions mettait régulièrement en lumière le manque de rigueur fournie pour considérer adéquatement la question que vous m'aviez confiée. Votre empreinte reste vive, j'aurais aimé que vous puissiez lire ce travail dont je suis fier.

À Olympe, Céleste et Aimé.

Que la joie de la compréhension adéquate soit votre pente.

*« Car je veux revenir à ceux qui aiment mieux maudire les Affects et actions des hommes,
ou en rire, plutôt que de les comprendre. »*

Baruch Spinoza, *Éthique*, III, Préface, p.211.

*« Ce maître n'a pourtant que deux yeux, deux mains, un corps,
et rien de plus que n'a le dernier des habitants du nombre infini de nos villes.
Ce qu'il a de plus, ce sont les moyens que vous lui fournissez pour vous détruire.
D'où tire-t-il tous ces yeux qui vous épient, si ce n'est de vous?
Comment a-t-il tant de mains pour vous frapper, s'il ne vous les emprunte?
Les pieds dont il foule vos cités ne sont-ils pas les vôtres?
A-t-il pouvoir sur vous, qui ne soit de vous-mêmes?
Comment oserait-il vous assaillir, s'il n'était d'intelligence avec vous?
Quel mal pourrait-il vous faire, si vous n'étiez les receleurs du larron qui vous pille,
les complices du meurtrier qui vous tue et les traîtres de vous-mêmes? »*

Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 - ENCASTREMENT ONTOLOGICO-ANTHROPOLOGIQUE	5
A. L'ETRE INFINI : ONTOLOGIE DE L'ACTIVITE	5
I. L'étant infini	5
II. Dieu ou la Nature naturante	7
III. De la Nature naturante	8
a) Causalité	9
b) Attributs	10
c) Détermination	11
d) Adéquation	12
e) Perfection	13
B. L'ETRE FINI QU'EST L'INDIVIDU (HUMAIN)	15
I. La Nature naturée ou les manières d'être de la Nature naturante	15
II. L'individu humain, une manière d'être de la Nature naturante	16
III. Les corps individués	18
IV. Les esprits individués	23
V. Corps et Esprit, la logique du « tantôt »	25
CHAPITRE 2 - ENCASTREMENT PHYSICO-ANTHROPOLOGIQUE	28
A. ÊTRE DESIR D'EXISTENCE	28
I. Le conatus comme élan d'activité	28
II. Le désir comme conscience de l'élan d'activité	29
B. ÊTRE DETERMINE A EXISTER D'UNE CERTAINE MANIERE	31
I. Les affects	31
II. Affects simples et composés	33
a) L'association des affects	34
b) L'imitation des affects	36
III. Les affects : le point de vue de l'Étendue	41
a) Affections corporelles	42
b) Variations quantitatives et qualitatives de puissance des corps	43
c) Un certain rapport de composition des corps	44

d) Tels des ballots de paille	47
IV. Les affects : le point de vue de l'Esprit	48
a) Aptitude à se mouvoir, aptitude à comprendre	50
b) L'imagination : percevoir selon l'ordre commun de la Nature naturée	50
c) Des esprits confus	51
d) Les conditions de liaison des idées	52
V. Ordre et enchainement des affections	53
VI. Ingenium	55
C. ÊTRE DETERMINE A L'AIDE MUTUELLE	56
I. La règle de notre utilité : l'aide mutuelle	56
a) L'individu pieux poursuit son utile propre	56
b) L'utile propre sous la conduite de la raison	58
II. L'utilité, pour l'individu humain, de vivre parmi les autres individus	59
a) Les choses extérieures nous sont utiles	60
b) Le concours heureux des choses et des individus	62
c) À l'individu rien n'est plus utile que l'individu	64
d) À l'individu rien n'est plus utile que l'individu, vertueux	66
e) Principales utilités de la vie en société	68
i) Le maintien dans l'existence	68
ii) Le maintien de l'individualité	70
iii) La composition des corps	72
iv) L'extension du spectre d'affectabilité	75
v) Comprendre l'ordre de la Nature	77
vi) La pente vertueuse	80
D. ÊTRE DETERMINE A SE LIBERER	82
I. Quelle liberté pour l'individu?	83
II. Les voies de la libération	83
a) La première voie libératrice : la vie rationnelle	84
i) Ne pas subir l'existence	84
ii) La proportion d'idées adéquates	85
iii) De conscience à connaissance	87
iv) Comprendre la cause de tout être	88
v) Quel empire ?	89
b) La deuxième voie libératrice : l'intuition fulgurante	90

**CHAPITRE 3 - AIDE MUTUELLE OU LUTTE PERPETUELLE :
QUELLES SOCIETES LES INDIVIDUS ONT-ILS LA PUISSANCE DE COMPOSER? 93**

A. BARUCH SPINOZA : DES COMPROMIS DANS LA CRAINTE ET DANS LA JOIE	93
I. Les individus tels qu'ils sont	93
a) Des individus passionnés	94
b) S'efforcer à travers une compréhension inadéquate du souverain bien	98
c) Les choses considérées relativement au temps	102
II. Et pourtant il y a société	104
a) Des compromis passionnels	105
b) Des compromis raisonnables, dans la joie	108
B. FREDERIC LORDON : DES COMPROMIS AU SEIN D'UNE LUTTE PERPETUELLE	112
I. Affaiblir l'imaginaire hégémonique (néolibéral)	113
a) Cible privilégié des économistes atterrés : le néolibéralisme	113
b) L'antidote au néolibéralisme : l'onto-anthropologie spinoziste	114
II. Déterminisme et déterminismes	115
a) La querelle du déterminisme en sciences sociales	115
b) Les échappées déterminées	118
III. La règle de notre utilité : la lutte perpétuelle	119
a) L'altruisme : « Cachez (par des médiations) cet utile propre que je ne saurais voir ! »	119
b) La nature antisociale du conatus	121
c) L'imaginaire de la lutte et de la capture	123

**CHAPITRE 4 - COMPRENDRE LES SOCIETES COMME DES FORMES INDIVIDUEES
DE COOPERATIONS STRATEGIQUES DETERMINEES PAR LES CONDITIONS
POLITIQUES 125**

A. LE STRUCTURALISME DES PASSIONS : METTRE EN LUMIERE LE MOUVEMENT AU SEIN DES INSTITUTIONS	125
I. Premiers éléments pour une théorie des institutions	126
II. La mise en forme du prendre : le biais d'une lecture chronologique et fonctionnaliste du travail instituant	128
III. Imperium : un rempart à l'individualisme méthodologique	130
IV. La verticalité comme principe d'efficacité	132
B. LES ACCORDS STRATEGIQUES COMPOSANT LES INSTITUTIONS DU CAPITALISME	135
I. La mise en mouvement vers le travail : l'enrôlement dans le rapport salarial	135
II. Les passions composant le salariat	139
a) Le salariat comme accord impuissant	139

i) Domination à tous les étages : l'interdépendance comme domination	139
ii) Lecture passionnelle du salariat : nier la rationalité stratégique des individus	141
b) Le salariat comme captation plutôt qu'accord	143
i) Le patronat est un capturat	143
ii) L'alignement au désir-maître	144
iii) Ni rire, ni pleurer : comprendre	146
iv) La sortie du rapport salarial par les passions tristes	147
c) Le salariat comme médiation de la violence primitive	148
i) Feuilletage de médiations	148
ii) Girl Friend Experience	150
iii) Précarité des institutions passionnelles : reconnaissance implicite du compromis stratégique	151
iv) Une voie d'émancipation : la participation politique aux institutions économiques	153
C. COMPRENDRE ADEQUATEMENT LA COMMUNION DES ETRES DE LA NATURE : PROLEGOMENES SPINOZISTES A UNE THEORIE DU TRAVAIL INSTITUANT DES FORMES INDIVIDUEES DE COEXISTENCE DES ETRES	154
I. Fondements complémentaires et alternatifs au structuralisme des passions	155
II. Le politique ou le travail instituant des formes individuées de coexistence des êtres	156
a) Le travail instituant comme vecteur d'aide mutuelle entre les individus passionnés : les coopérations stratégiques dans la société des affects	157
b) Le travail instituant comme élan de communion des êtres de la Nature : perspectives académiques	159
c) Le travail instituant comme activité émancipatrice : les formes de vie communes propices à la joie	162
CONCLUSION	168
BIBLIOGRAPHIE	172

Introduction

« Voulez-vous être philosophes? Commencez par être spinozistes; vous ne pouvez rien sans cela. Il faut avant tout se baigner dans cet éther sublime de la substance unique, universelle et impersonnelle, où l'âme se purifie de toute particularité et rejette tout ce qu'elle avait cru vrai jusque-là, tout, absolument tout. Il faut être arrivé à cette négation, qui est l'émancipation de l'esprit. »¹

Comment vivre dans la joie, non seulement individuellement mais tous ensemble? Une question centrale dans l'existence de la plupart des êtres. Certains se la posent explicitement et structurent leur vie, voire proposent de structurer celle des autres selon les réponses qui émergent de ce questionnement. D'autres ne se la posent pas explicitement mais agissent à partir de l'intuition qu'ils en ont.

Parmi ceux qui s'expriment sur la pertinence de cette question, la manière de la formuler et de la traiter de manière adéquate ou encore sur ses réponses possibles, différentes voies ont été proposées. Dans nos sociétés et à travers l'histoire, une diversité de démonstrations permettant de justifier les voies qu'il serait préférable ou non de suivre pour atteindre cette félicité nous sont encore accessibles et peuvent de ce fait contribuer à nourrir notre propre manière de vivre ce questionnement.

Parmi celles-ci, c'est la voie que propose Baruch Spinoza que nous étudierons ici. Ce choix n'est pas arbitraire mais déterminé par l'observation des passions les plus répandues dans les sociétés occidentales capitalistes contemporaines et en particulier au sein des entreprises dans lesquelles les idéaux d'émancipation (que j'observe en tant que consultant et chercheur en management) reposent sur une conception des comportements individuels et collectifs des plus opposées à celle de Spinoza. Mettre en tension cet imaginaire collectif déterminant en particulier les salariés à s'efforcer à travers le travail capitaliste avec les propositions de l'*Éthique* de Spinoza m'apparaît constituer une source de remises en question, de mise en lumière et en perspective particulièrement fertile académiquement et libérateur politiquement.

Plus spécifiquement, partant de postulats sur la réalité ontologique immanente d'un être infini, Spinoza nous invite à suivre un ordre démonstratif et déductif peu commun mais dont la fertilité politique et éthique pour les êtres finis que nous sommes marquera l'histoire : l'ordre géométrique.

Un tel ordre, bien qu'il fasse écho dans l'imaginaire social à un ordre technique évacuant la dimension

¹ G.W.F. Hegel (1831). *Philosophie de l'Histoire*, tome III, p.374.

existentielle n'en écarte toutefois pas la dimension philosophique. Pour Spinoza, la seule voie accessible à la plupart des individus qui composent aujourd'hui nos sociétés et permettant de vivre dans la joie est celle de la connaissance vraie, c'est à dire de la compréhension adéquate des rapports dynamiques de coexistence des êtres de la Nature et de leurs conditions de communions.

Le désir de philosophie de Spinoza se confond donc entièrement avec son désir de bonheur. Dans quelles conditions vivre l'expérience de la coexistence des êtres à travers une joie la plus stable, la plus intemporelle et la moins contingente possible? Telle est la question de l'*Éthique*.

Dans ce travail, nous allons partir du texte de l'*Éthique*² pour tenter de comprendre adéquatement les conditions politiques dans lesquelles la coexistence des êtres, en particulier celle des individus humains et sociaux, est davantage vecteur d'émancipation, c'est à dire évaluer les conditions politiques dans lesquelles les individus coopèrent au mieux de l'intérêt commun, donc de leur utilité propre³. Autrement dit, nous allons étudier les manières dont les individus humains institutionnalisent le commun ainsi que les conditions dans lesquelles ce travail instituant est source d'empuissantisation donc de libération.

Afin de nous aider à comprendre la manière dont ces réflexions sur le travail instituant du commun peuvent nous accompagner dans l'évaluation de la portée émancipatrice des conditions de coexistence des individus d'aujourd'hui, nous effectuerons une analyse de travail de contextualisation et de continuité de l'*Éthique* dans les sociétés occidentales capitalistes contemporaines à partir de la lecture critique des travaux d'un auteur particulièrement visible publiquement, actif politiquement et ancré académiquement, Frédéric Lordon.

Ce travail constitue une étude préliminaire visant à mettre en lumière, expliciter et formuler dans un vocabulaire contemporain, à portée émancipatrice⁴ et intégrant les critiques et limites identifiées depuis, les fondements d'un travail plus exhaustif d'élaboration d'une théorie générale de la composition des formes individuées de coopération stratégique des êtres.

Il a été effectué initialement dans le cadre d'un doctorat (au sein de la même institution et avec le même directeur de thèse). La longueur de ce mémoire ainsi que l'exhaustivité de certaines analyses en

² J'utilise dans ce travail la version bilingue latin-français présentée et traduite par Bernard Pautrat et publiée en 2010 aux éditions du Seuil.

³ Nous comprendrons en effet à travers le cheminement de l'*Éthique* que notre bonheur et celui de tous sont une seule et même chose.

⁴ J'introduirais notamment un champ lexical moins commun vis-à-vis des manières dont nous traitons aujourd'hui de ces questionnements (par exemple, les notions d'êtres, de communion, de Nature ou encore d'empuissantisation). Cela permettra notamment de compenser la lecture de l'*Éthique* par Frédéric Lordon qui en met de côté l'ontologie divine et met en sourdine l'amour intellectuel de Dieu.

témoignent. Le déménagement dans un autre pays et la volonté d'y enseigner a toutefois déterminé le choix de réarticuler ces premières réflexions doctorales au sein d'un mémoire de maîtrise. Le présent travail constitue de ce fait les fondements d'une thèse de doctorat qui sera poursuivie en France.

Dans le premier chapitre, nous mettrons en lumière dans le texte de l'*Éthique* les éléments qui nous permettent de comprendre les individus à partir de la reconnaissance à la fois de leur encastrement d'êtres finis au sein de l'ordre de la Nature mais aussi des modalités de connaissance qui nous permettent d'accéder à leur réalité.

Dans le second chapitre, nous poursuivrons notre cheminement libérateur en nous efforçant de comprendre adéquatement la nature et l'envergure des déterminations de la substance infinie. Nous nous concentrerons notamment sur l'étude des modifications dynamiques des êtres finis que ce sont les individus et plus particulièrement sur l'activité corporelle (variations de mouvements des complexes corporels) et idéal (variations des liaisons dans les complexes idéels) afin d'évaluer lesquels sont plus ou moins propices à parfaire l'expression de notre nature. Ce chapitre sera également l'occasion d'évaluer l'intérêt stratégique et la portée émancipatrice de la vie en société pour les individus.

L'objectif de ces deux premiers chapitres n'est pas de nous inscrire dans les débats conceptuels ou interpersonnels historiques auxquels font écho plusieurs propositions et scolies. Ceux-ci ont davantage pour visée de nous accompagner dans l'identification des éléments théoriques pertinents (et d'en obtenir une compréhension adéquate en effectuant un travail d'exégèse) pour construire une grille herméneutique propice à étudier le travail de Frédéric Lordon mais aussi analyser les enjeux modernes des pratiques managériales, économiques et politiques auxquelles il fait régulièrement référence.

Dans le troisième chapitre, nous mettrons en lumière l'équilibre précaire des individualités (humaines et sociales) qui composent la société à travers des accords et désaccords menés sous le régime de l'imagination ainsi que sous le régime de la raison et qui déterminent les conditions d'un travail instituant plus ou moins libérateur.

Dans le quatrième et dernier chapitre, nous mobiliserons les produits du travail académique, journalistique et militant de Frédéric Lordon pour analyser et évaluer la nature et la portée émancipatrice de son travail de contextualisation et de continuation de l'œuvre de Spinoza. Cela nous

permettra notamment d'identifier les apports et les apories du « structuralisme des passions »⁵.

En poursuivant les objectifs de ce travail préliminaire, nous serons à la fin de celui-ci en mesure de présenter les postulats ontologiques, épistémologiques et politiques qui déterminent la compréhension adéquate du cheminement éthique mais aussi de rassembler une première partie des éléments rationnels nécessaires à la compréhension des conditions politiques ainsi que des règles de vie pratiques pour une société d'individus en joie.

Lire et comprendre l'*Éthique* est un cheminement exigeant mais source de plénitude et de joie.

Cheminons ensemble à travers ce travail et augmentons ainsi que diversifions ainsi les pensées qui composent nos êtres, la Nature pensera alors davantage en nous et nous penserons davantage à travers elle, source de joie garantie...

⁵ Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Seuil, Coll. L'ordre philosophique.

Chapitre 1 : Encastrement ontologico-anthropologique

Ce travail n'est ni le premier ni le dernier à illustrer l'intérêt constant des hommes à comprendre les manières dont ils font société, comment ils y vivent, comment ils s'y maintiennent, comment ils s'y émancipent et comment ils tentent d'y vivre dans la joie.

Selon Spinoza, plusieurs philosophes et écoles de philosophie font de l'homme un être à part, une forme d'existence distincte des autres êtres de la Nature⁶. Pourtant, pour Spinoza, il faut au contraire lutter contre l'hybris qui nous pousse à imaginer le monde à partir du prisme unilatéral de l'homme et comprendre que celui-ci est pleinement inscrit dans l'ordre de la Nature. Ce sera donc à partir de la reconnaissance de cet encastrement que nous pourrions comprendre adéquatement les hommes.

Son travail philosophique est à la fois ontologique, quand il étudie l'essence de ce qui est, et épistémologique, quand il étudie les modalités de la connaissance de cette substance. Ces deux plans de son étude sont toutefois entièrement subordonnés à une visée éthique, c'est à dire à l'appropriation de moyens permettant de disposer le corps et l'esprit de l'homme à s'efforcer dans la direction de la béatitude.

Concrètement, si nous voulons comprendre, c'est à dire obtenir une connaissance rationnelle de l'esprit humain et de l'interaction des idées ainsi que des corps, nous ne pouvons les concevoir qu'en partant d'une conception adéquate de l'étant infini desquels ils sont une expression précise et déterminée. En cheminant ainsi dans notre compréhension de l'homme et de sa vie parmi les hommes, nous suivons l'ordre géométrique que propose Spinoza pour démontrer l'éthique qui doit guider les actions des hommes.

A. L'être infini, ontologie de l'activité

I. L'étant infini

Spinoza définit dès le début de l'*Éthique* une conception du « Tout », sans extériorité possible⁷, sans « reste », dans lequel l'individu humain⁸ s'inscrit ou se trouve inscrit, et qui constitue la matrice de l'éthique « ordine geometrico demonstrata »⁹, c'est à dire démontrée suivant l'ordre géométrique.

⁶ « Pour la plupart, ceux qui ont écrit des *Affects* et des *façons de vivre des hommes* semblent traiter, non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la nature, mais des choses qui sont hors de la nature. On dirait même qu'ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire. » - *Éthique* III, Préface, p.209.

⁷ D'où la qualification de la philosophie de Spinoza comme immanentisme.

⁸ J'utiliserai dans ce travail ce terme peu commun car il me paraît plus fidèle à la conception spinoziste de ce qu'est un homme (un être parmi les autres qui est une individuation et non une individualisation (donc séparée) de la substance) mais également pour mettre en lumière la possibilité d'individus qui ne sont pas humains ainsi que d'individus humains composés de plusieurs humains (corps sociaux).

⁹ Sous-titre de l'*Éthique*, p.12.

Il pose la notion de « substance »¹⁰ comme étant une réalité immanente¹¹ absolument infinie¹² à travers laquelle toutes les réalités particulières, dans l'infinité de leurs divers aspects, sont constituées, en tant qu'elles en sont des modes ou des affections.

Dit autrement, il pose la *Nature* qu'il pense - en retravaillant la notion médiévale de « Nature naturante »¹³ - comme cause adéquate de toute chose, c'est à dire subordonnant¹⁴ ontologiquement, physiquement et logiquement, la « Nature naturée »¹⁵. Dans la substance donc, les causes (la Nature naturante) et les effets (la Nature naturée) ne sont pas deux réalités distinctes mais coexistent continuellement (elles sont deux perspectives sur une même réalité).

Tout ce qui existe *doit* exister (nécessairement) et ne peut se concevoir que par elle et en elle. Elle n'est pas séparable du monde, elle *est* le monde.

Dans cette perspective, tout être fini est une détermination de cet être infini¹⁶ et ne peut être déterminé par aucune autre chose. La substance infinie ne peut ainsi être déterminée par aucune cause extérieure (rien ne lui étant extérieur par définition).

Spinoza démontre et déduit des premières définitions et propositions plusieurs caractéristiques de cette substance que nous allons mettre en lumière en mobilisant les définitions, propositions et scolies suivants :

*Par substance, j'entends ce qui est en soi et se conçoit par soi : c'est à dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose d'où il faille le former.*¹⁷

*Une substance ne peut être produite par une autre substance.*¹⁸

*(...) il n'y a qu'une seule et unique substance de même nature (...).*¹⁹

*(...) il n'y a qu'une substance, et elle est absolument infinie (...).*²⁰

¹⁰ Éthique I, Définitions, III, p.15.

¹¹ « *Par substance, j'entends ce qui est en soi et se conçoit par soi (...).* » - Éthique I, Définitions, I, p.15.

« *Une substance est par nature antérieure à ses affections.* » - Éthique I, Proposition I, p.19.

« *Une substance ne peut être produite par une autre substance.* » - Éthique I, Proposition VI, p.21.

« *Dieu est de toutes choses cause immanente, et non transitive.* » - Éthique I, Proposition XVIII, p.53.

¹² « *(...) un étant absolument infini, c'est à dire une substance consistant en une infinité d'attributs dans chacune exprime une essence éternelle et infinie.* » - Éthique I, Définitions, VI, p.15.

« *Toute substance est nécessairement infinie.* » - Éthique I, Proposition VIII, p.23.

¹³ Éthique I, Proposition XXIX, Scolie, p.69.

¹⁴ Dans le sens d'une subordination de cause : elle détermine ontologiquement, physiquement et logiquement tous les êtres de la nature naturée).

¹⁵ Idem.

¹⁶ « *Dans la nature des choses il n'y a rien de contingent, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et opérer d'une manière précise.* » - Éthique I, Proposition XXIV, p.67.

¹⁷ Éthique I, Définitions, III, p.15.

¹⁸ Éthique I, Proposition V, p.21.

¹⁹ Éthique I, Proposition VIII, scolie II, p.25.

*Une substance infinie est indivisible.*²¹

*À la nature de substance appartient d'exister.*²²

Nous comprenons alors que ce qui constitue la cause de tous les phénomènes que nous aborderons au sein de ce travail est cette substance unique, cause de soi (son existence ne pouvant être déterminée par aucune autre chose)²³, infinie, indivisible et dont la nature est essentiellement d'exister (antifinalisme ontologique²⁴). Elle est, contrairement à toutes les choses de la Nature, « ce dont la connaissance n'a pas besoin de la connaissance d'autre chose »²⁵.

Nous apercevons dès à présent les impacts significatifs qu'une telle conception exerce sur notre vision de l'individu humain, de ses comportements et de ses interactions sociales, notamment sur la nature et l'envergure de sa liberté dans une Nature cause libre de toutes choses.

II. Dieu ou la Nature Naturante

*Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est à dire une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.*²⁶

*(...) par Nature Naturante, il nous faut entendre ce qui est en soi et est conçu par soi, autrement dit tels attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire Dieu (...).*²⁷

Nous comprenons que pour Spinoza, la substance, Dieu ou la Nature Naturante sont une seule et même réalité.

Nous pouvons d'ailleurs le confirmer en consultant la synthèse qu'il fait, à la fin de la première partie de l'*Éthique*, concernant ce qu'il vient de démontrer de la nature de Dieu et que nous observons correspondre aux caractéristiques démontrées précédemment pour la substance :

J'ai par là expliqué la nature de Dieu et ses propriétés, à savoir, qu'il existe nécessairement; qu'il est unique; que c'est par la seule nécessité de sa nature qu'il est et agit; qu'il est de toutes choses cause libre, et comment ; que tout est en Dieu et dépend de lui en sorte que sans lui rien ne peut ni être ni se concevoir; et enfin, que tout a été prédéterminé par Dieu, non certes par la liberté de la volonté,

20 *Éthique I, Proposition XIV, corolaire I, p.39.*

21 *Éthique I, Proposition XIII, p.37.*

22 *Éthique I, Proposition VII, p.23.*

23 *Éthique I, Proposition VI, corolaire, p.21.*

24 « (...) la nature n'a pas de fin qui lui soit prescrite et (...) toutes les causes finales ne sont que des fictions humaines (...) » *Éthique I, Appendice, p.87.*

« (...) la Nature n'agit pas en vue d'une fin ; car cet Étant éternel et infini, que nous appelons Dieu, autrement dit la Nature, agit avec la même nécessité par laquelle il existe. (...). De même donc qu'il n'existe en vue d'aucune fin, il n'agit également en vue d'aucune fin ; mais de même que pour exister, de même pour agir, il n'a ni principe ni fin. (...) » - *Éthique IV, Préface, p.353.*

25 *Éthique I, Proposition VIII, Scolie II, p.25.*

26 *Éthique I, Définitions, VI, p.15.*

27 *Éthique I, Proposition XXIX, Scolie, p.69.*

*autrement dit par le bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, autrement son infinie puissance.*²⁸

Selon les auteurs, selon les époques, les deux termes *Dieu* ou *Nature* sont aussi utilisés pour désigner cette même réalité. Les auteurs contemporains comme Frédéric Lordon ou Chantal Jacquet préfèrent par exemple le terme *Nature* pour ne pas faire résonance avec la dimension spirituelle ou théologique²⁹. Plusieurs autres contemporains préfèrent eux souligner la dimension spirituelle et mystique associée, comme le font par exemple Frédéric Lenoir³⁰ ou Bruno Giuliani avec le concept de « Vie »³¹.

Dans ce travail, nous utiliserons la notion de « Nature naturante » pour plusieurs raisons. Premièrement, parce que l'utilisation du terme « Dieu », dans le milieu académique actuel, est la plupart du temps un obstacle à la lecture ou à la reconnaissance d'une certaine crédibilité de l'auteur. Deuxièmement, le concept de « Nature » est plus propice à une résonance avec les intérêts qui animent les personnes critiquant les impacts des idéologies plaçant l'homme en son centre et militant de ce fait pour des approches plus holistiques (développement durable, responsabilité sociale, certains types d'anarchisme ou d'anticapitalisme, etc.) ainsi qu'à la reconnaissance d'une dimension spirituelle ancrée dans le vivant. Enfin, le fait de conserver le qualificatif « naturante » permet de souligner la dimension immanente qui fait l'originalité de la pensée spinoziste ainsi que son dynamisme permanent.

Dans cette perspective, je conserve dans la suite de ce travail, lors de citations, le terme utilisé dans le texte spinozien (Dieu ou Nature naturante) mais, dans son utilisation hors citation, je maintiendrai l'usage unique de la notion de « Nature naturante ».

III. De la Nature naturante

Spinoza introduit le concept de Nature naturante en même temps que celui de Nature naturée pour faire observer qu'en « la nature des choses » (terme qu'il utilise du début de l'*Éthique* jusqu'à ce scolie de la proposition XXIV de la partie I), les manières d'exprimer la nature divine suivent

²⁸ *Éthique* I, Appendice, p.83.

²⁹ Les deux travaillent dans un milieu académique public et, si nous nous référons à leurs autres textes, notamment leurs éditoriaux politiques, ce sont des personnes laïques et luttant dans l'espace public pour le respect de la laïcité dans le contexte français actuel.

³⁰ Un exemple parmi des centaines : « *Dieu traverse toute l'œuvre de Spinoza (...). C'est un mystique qui rencontre Dieu par l'intuition mais qui le redéfinit philosophiquement.* » - Frédéric Lenoir (2018). *Comment le Christ a séduit Spinoza*, dans l'émission de radio RCF du 2 novembre 2018.

³¹ « *C'est pourquoi la solution conceptuelle qui m'a semblé la meilleure pour sortir du dualisme langagier Dieu/nature a été d'utiliser le terme le plus simple dont nous disposons pour parler de l'existence en général – et peut-être le moins conceptuel des concepts – celui de vie. Partout où Spinoza emploie les concepts de « Dieu » et de « nature », je propose donc ici de remplacer par le concept unique de « Vie » (...). Elle est à la fois l'énergie cosmique qui transcende et constitue l'univers et l'expérience sensible que chaque conscience peut faire à chaque instant de sa participation à sa danse.* » - Bruno Giuliani (2011). *Le bonheur avec Spinoza*, Éditions Almor, p.24-25.

« *J'ai alors pris conscience que ce que Spinoza entendait par « Dieu » était en fait tout simplement l'énergie qui anime toute chose de l'intérêt pour le faire être ce qu'il est, cette énergie première dont parlaient aussi Jésus, Bouddha et tous les mystiques...* » - Bruno Giuliani (2011). *Le bonheur avec Spinoza*, Éditions Almor, p.24.

nécessairement (et non de manière contingente) de la nature divine, que nous la considérons absolument³² ou « en tant que déterminée à agir de manière précise »³³.

En mettant en lumière la nécessité de ce qui est, il nous fait comprendre par contraste que seul la Nature naturante, autrement dit Dieu, peut être qualifiée de cause libre³⁴. Nous allons d'ailleurs étudier plus en détails cette notion de causalité ainsi que plusieurs autres propriétés de la Nature naturante dans les cinq sections suivantes.

a) Causalité

Une cause est ce sans quoi une réalité donnée ne peut exister. La cause est alors ce par quoi nous pouvons comprendre l'existence d'une réalité particulière. Par exemple, pour un corps fini quelconque, celui-ci n'est concevable ni sans l'existence de l'Étendue ni sans l'existence d'autres corps finis qui le délimitent et concourent à la formation de sa structure finie.

La conception spinoziste de la causalité introduit une tension avec la vision communément admise³⁵ et anthropocentriste d'un homme capable d'être cause en soi ou cause absolue de certains effets dans la Nature. Spinoza souligne d'ailleurs le caractère inadéquat d'un tel préjugé dont la source est en particulier la quête de sens qui caractérise les hommes :

*(...) les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent comme eux en vue d'une fin, et vont même jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même règle tout en vue d'une certaine fin précise (ils disent en effet que Dieu a tout fait en vue de l'homme, et fait l'homme pour qu'il l'honore), c'est celui-là seul que je considérerai d'abord, en cherchant premièrement la cause qui fait qu'ils se satisfont, pour la plupart, dans ce préjugé, et pourquoi ils ont tous, par nature, un tel penchant à l'embrasser.*³⁶

La Nature naturante, pour Spinoza, ne connaît pourtant qu'un seul principe de causalité :

*Dieu est de toutes choses cause immanente, et non transitive.*³⁷

Par cause intransitive, il faut comprendre que la Nature naturante ne dépend pas de l'existence

³² « *Tout ce qui suit de la nature absolue d'un certain attribut de Dieu a nécessairement existé toujours et comme infini (...).* » - Éthique I, Proposition XXI, p.57.

³³ Éthique I, Proposition XXIX, Démonstration, p.67.

³⁴ « *Est dit libre, la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature et se détermine par soi seule à agir ; et nécessaire, ou plutôt contrainte, celle qu'autre chose détermine à exister et à opérer de façon précise et déterminée.* » - Éthique I, Définitions, VII, p.17.

« *(...) ce qui précède a déjà établi que par Nature naturante, il nous faut entendre ce qui est en soi et se conçoit par soi (...), c'est à dire Dieu en tant qu'on le considère comme cause libre. (...).* » - Éthique I, Proposition XXIX, Scolie, p.69.

³⁵ « *(...) la cause d'un acte n'est pas, comme on croit, la fin que se propose l'agent (...).* » - Bernard Pautrat (2016). *Traité de l'amendement de l'intellect*, Éditions Allia, présentation, p.7.

³⁶ Éthique I, Appendice, p.83.

³⁷ Éthique I, Proposition XVIII, p.53.

d'autres êtres finis pour exister³⁸, contrairement aux choses de la Nature naturée. Autrement dit, l'existence de la Nature naturante ne dépend d'aucune cause extérieure (notamment du fait qu'elle est infinie et qu'il n'existe rien en dehors de ce qui est absolument infini). En tant que cause de soi, elle opère de l'intérieur de son être, elle est « ce dont l'essence enveloppe l'existence »³⁹ (ce qui est la définition même de l'immanence).

La Nature naturante est « un empire sans reste », c'est à dire que rien de ce qui existe, et pas plus les agissements des individus humains que la rotation des astres, ne saurait échapper à l'enchaînement des causes et des effets. Dans un tel contexte, aucune chose particulière ne peut agir tel « un empire dans un empire »⁴⁰ et l'enchaînement des causes et des effets dans la Nature naturée n'est compréhensible totalement que par un entendement infini.

En résumé, seule la Nature naturante existe ou, dit autrement, toutes les choses qui existent, existent en elle⁴¹.

Enfin, contrairement à une conception issue de l'imagination humaine qui amène les individus humains à se considérer comme capables de modifier intentionnellement la Nature naturée pour la mettre en ordre selon leur utilité, il est essentiel de mettre en lumière la conséquence d'une telle conception de la causalité sur ce qui est : les choses ne peuvent être que ce qu'elles sont, tout est causé de manière nécessaire. Elles ne portent pas en elles, à chaque instant de leur actualisation, un potentiel non exprimé, tout est en acte⁴², tout ce qui existe dans la Nature naturée est pleinement réalisé⁴³.

b) Attributs

*Par attribut, j'entends ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence.*⁴⁴

Pour Spinoza, l'attribut est ce que l'entendement perçoit de la substance (autrement dit, son prédicat). Par exemple, nous attribuons communément la couleur verte au sapin : la couleur est donc un attribut du sapin. Ou, plus proche de notre réflexion :

*L'Étendue est un attribut de Dieu, autrement dit, Dieu est chose étendue.*⁴⁵

³⁸ Étant le seul être infini, la dépendance de la Nature naturante à d'autres êtres infinis est exclue.

³⁹ Éthique I, Définitions, I, p.15.

⁴⁰ Éthique III, Préface, p.209.

⁴¹ Éthique I, Proposition XV, p.39.

⁴² Éthique I, Proposition XXIX, p.67.

⁴³ Il est toutefois important de souligner que l'élan conatif, efforçant d'exister, pousse à la composition des intérêts individués et que par conséquent, comme le verrons dans le deuxième chapitre, l'individu humain est déterminé à utiliser les choses existantes dans la Nature naturée dans son intérêt (comme ces choses ont intérêt à composer avec lui). Toutefois, cet élan conatif fait lui-même partie de manière déterminée du tout qui est donné.

⁴⁴ Éthique I, Définitions, IV, p.15.

⁴⁵ Éthique II, Proposition II, p.101.

Autrement dit, l'étendue est un attribut de la Nature naturante. Le corps humain nous permet donc de faire l'expérience de la réalité de la Nature naturante dans son étendue. Même chose pour la pensée comme attribut de la Nature naturante : « La Pensée est un attribut de Dieu, autrement dit, Dieu est chose pensante. »⁴⁶.

La Nature naturante étant absolument infinie, elle possède une infinité d'attributs (qui expriment tous une réalité unique) dont l'entendement humain, lui fini, ne peut comprendre adéquatement que deux d'entre eux (l'Étendue et la Pensée^{47,48}). Chacun des attributs de la Nature naturante, pour exprimer adéquatement la nature de la Nature naturante, doit pouvoir se comprendre en lui-même et par lui-même tout en exprimant, simultanément, l'infinité de la substance dont il est l'attribut.

Les attributs, parce qu'ils sont ontologiquement identiques (c'est à dire qu'ils expriment de manière distincte une unique réalité, une même et unique substance) et phénoménologiquement contemporains⁴⁹, n'ont entre eux « aucune relation de causalité, ni de priorité, ni de génération »⁵⁰.

c) Détermination

Comme nous l'avons introduit précédemment en qualifiant la Nature naturante d'un « empire sans reste », le spinozisme est un déterminisme intégral (et donc un anti-humanisme théorique). Si nous comprenons en effet la détermination comme la relation nécessaire de la cause à ses effets, entre essences et existences (l'un étant posé, l'autre est nécessairement déterminé), tout ce qui est, c'est à dire toutes les choses dans la Nature naturée, est absolument déterminé par la Nature naturante. Cette dernière est, en contraste, libre⁵¹.

Mobilisons toutefois quelques extraits de l'*Éthique* pour préciser la nature de cette détermination :

*Les choses particulières ne sont rien que des affections des attributs de Dieu, autrement dit des manières par lesquelles les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée.*⁵²

Une chose qui est déterminée à opérer quelque chose y a nécessairement été déterminée par Dieu ; et

⁴⁶ Éthique, II, Proposition I, p.101.

⁴⁷ Éthique II, Axiomes, V, p.101 : « *Nous ne sentons ni ne percevons d'autres choses singulières que les corps et les manières de penser.* »

⁴⁸ Éthique II, Proposition XIII, corollaire : « (...) *l'homme consiste en un Esprit et un Corps (...).* ».

⁴⁹ « *Ces deux Attributs, parce qu'ils sont ontologiquement identiques, et phénoménologiquement contemporains, n'ont donc entre eux aucune relation de causalité, ni de priorité, ni de génération : en chacun d'eux s'exprime et se déroule un événement identique et un, qui existe par lui-même et non pas deux événements.* » - Robert Misrahi (1998). *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Collection Les empêcheurs de tourner en rond, p.52.

⁵⁰ Robert Misrahi (1998). *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Collection Les empêcheurs de tourner en rond, p.52.

⁵¹ « *Est dit libre, la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature et se détermine par soi seule à agir ; et nécessaire, ou plutôt contrainte, celle qu'autre chose détermine à exister et à opérer de façon précise et déterminée.* » - Éthique I, Définitions, VII, p.17.

« (...) *ce qui précède a déjà établi que par Nature naturante, il nous faut entendre ce qui est en soi et se conçoit par soi (...), c'est à dire Dieu en tant qu'on le considère comme cause libre. (...).* » - Éthique I, Proposition XXIX, Scolie, p.69

⁵² Éthique I, Proposition XXV, corollaire, p.63

*une chose qui n'est pas déterminée par Dieu ne peut se déterminer elle-même à opérer.*⁵³

*Une chose qui est déterminée par Dieu à opérer quelque chose ne peut se rendre elle-même indéterminée.*⁵⁴

*Toute chose particulière, autrement dit toute chose qui est finie et possède une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à produire un effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire un effet par une autre cause, qui est finie aussi et possède une existence déterminée ; et à son tour cette cause ne peut de même exister ni être déterminée à produire un effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire un effet par une autre, qui est finie aussi et possède une existence déterminée, et ainsi à l'infini.*⁵⁵

Nous comprenons que chacun des étants de la Nature naturée est, à chaque instant de son existence, déterminé singulièrement dans sa manière d'être (c'est à dire dans sa façon d'exprimer l'étant infini) et ne peut donc s'extraire de l'ordre causal de la Nature naturante. Dit autrement, la contingence ou le hasard n'existent pas dans la Nature naturée⁵⁶ (ce qui n'implique pas qu'il n'y a pas de liberté pour les êtres mais une liberté qui n'est pas de l'ordre d'une liberté absolue par rapport aux autres êtres ou encore une liberté qui n'est pas dirigée par une volonté autonome) et toute chose est déterminée à opérer son existence « d'une manière précise »⁵⁷ selon les lois de la Nature naturante.

Toutefois, comme le précise Lordon : « les forces causales à l'œuvre dans le monde des phoques ne sont pas les mêmes que dans le monde des hommes »⁵⁸. L'homme, le phoque, le pneu, les étoiles sont, en effet, formellement, déterminés par les mêmes lois de la Nature naturante mais cette détermination formelle de l'existence des choses de la Nature naturée traduit la généricité de cette détermination sans mettre en lumière la spécificité des déterminations qui caractérisent leurs existences particulières. Par la suite (partie B du chapitre 1), nous verrons qu'il n'y a pas de volonté libre pour l'individu humain mais seulement nécessaire et que tout acte humaine est strictement déterminé, et donc causé⁵⁹.

d) Adéquation

Spinoza distingue deux types de causalité, la causalité adéquate et inadéquate, qu'il définit ainsi :

J'appelle cause adéquate celle dont l'effet peut être clairement et distinctement expliqué par elle seule,

⁵³ Éthique I, Proposition XXVI, p.63

⁵⁴ Éthique I, Proposition XXVII, p.65

⁵⁵ Éthique I, Proposition XXVIII, p.65

⁵⁶ Et pourtant, l'entendement fini de l'individu humain l'amène, la plupart du temps, à percevoir dans le cours des choses un important résidu qu'il comprend alors comme de la contingence.

⁵⁷ Éthique I, Proposition XXIX, p.67

⁵⁸ Frédéric Lordon (2016). *Les affects de la politique*, Seuil, p.116.

⁵⁹ Bernard Pautrat (2016). *Traité de l'amendement de l'intellect*, Éditions Allia, présentation, p.7.

*et cause inadéquate ou partielle celle dont l'effet ne peut par elle seule être conçu.*⁶⁰

Si nous comprenons de manière adéquate une cause, c'est à dire si nous comprenons les rapports de causalité du déterminisme des affects sur la Pensée ou l'Étendue, cela suffit à en connaître clairement et distinctement les effets. Par exemple, l'idée de « froid » n'est pas cause adéquate d'un de ses effets, la neige, car la présence et connaissance du froid ne suffit pas à expliquer la présence de la neige (nous pourrions tout à fait constater une température froide à l'extérieur de notre maison et qu'il ne neige pas), il faut avoir recours à d'autres causes.

Toutefois, cette catégorisation pourrait être discutée. Par exemple, si nous nous plaçons dans le contexte de l'entendement infini de la Nature, toute cause est adéquate. Par contre, dans la perspective d'un entendement fini, comme celui de l'individu humain, nous pourrions considérer que ces deux « types » de causalité ne représentent en fait qu'une manière adéquate (par l'entendement, c'est à dire selon la Pensée) et inadéquate (par l'imagination, c'est à dire selon l'Étendue) de comprendre une causalité unique, c'est à dire qu'elles entretiendraient un rapport épistémique distinct à la causalité.

e) Perfection

Communément admis, la perfection traduit l'état d'une chose complètement achevée ou correspondant à l'idéal que nous nous en faisons :

*(...) une fois que les hommes eurent commencé à former des idées universelles à excogiter des modèles de maisons, d'édifices, de tours, etc., et à préférer certains modèles de choses à d'autres, il advint que chacun appela parfait ce qu'il voyait convenir avec l'idée universelle qu'il avait formée de la même chose, et au contraire imparfait ce qu'il voyait moins convenir avec son concept du modèle (...). Et telle semble bien être la raison qui fait que les choses naturelles aussi, à savoir celles qui ne pas faites de main d'homme, ils les appellent communément parfaites ou imparfaites ; c'est que les hommes ont l'habitude de former des idées universelles aussi bien des choses naturelles que des artificielles, idées qu'ils tiennent pour les modèles des choses, et dont ils croient que la nature qui, pensent-ils, n'agit jamais qu'en vue d'une certaine fin, les vise et se les propose pour modèles. Quand donc ils voient dans la nature se faire quelque chose qui convient moins avec le concept modèle qu'ils ont de la même chose, ils croient qu'alors c'est la nature, elle-même qui a fait défaut ou péché, et qu'elle a laissé cette chose imparfaite.*⁶¹

En tant donc que nous rapportons les individus de la Nature à ce genre, que nous les comparons entre eux et que nous trouvons que les uns ont plus d'étantité, autrement dit de réalité, que d'autres, en cela nous disons que les uns sont plus parfaits que les autres ; et en tant que nous leur attribuons quelque chose qui enveloppe négation, comme une limite, une fin, une impuissance, etc., en cela nous les appelons imparfaits, parce qu'ils n'affectent pas notre Esprit autant que font ceux que nous appelons parfaits, et non pas parce que quelque chose d'eux leur ferait défaut ou parce que la Nature aurait

⁶⁰ Éthique III, Définitions, I, p.213

⁶¹ Éthique IV, Préface, p.353.

*péché.*⁶²

S'ils comprenaient les choses de manière adéquate, les individus humains jugeraient chaque chose, à chaque moment de son existence, comme parfaite⁶³. Ce n'est donc que parce qu'ils en ont une compréhension inadéquate⁶⁴ qu'ils les jugent avoir différents degrés de perfection.

Spinoza critique d'ailleurs explicitement mais plus indirectement cette conception dès la première partie :

*(...) Si toute chose suit de la nécessité de la nature très parfaite de Dieu, d'où viennent donc tant d'imperfections dans la nature? À savoir, la corruption des choses jusqu'au fétide, la laideur des choses jusqu'à la nausée, la confusion, le mal, le pêché, etc. Mais je viens de le dire, ils sont faciles à réfuter. Car la perfection des choses doit s'estimer à partir de leur seule nature et puissance, et c'est pourquoi les choses ne pas plus ou moins parfaites selon qu'elles délectent ou offensent le sens des hommes, selon qu'elles contribuent à la nature humaine ou qu'elles lui sont contraires.*⁶⁵

Il rétablira toutefois plus tard dans l'*Éthique*, comme pour les catégories de bien et de mal également déconstruits, un continuum de perfectibilité qui exprime l'empuissantisation de l'individu humain :

*(...) nous dirons les hommes plus parfaits ou plus imparfaits en tant qu'ils se rapprochent plus ou moins de ce même modèle (celui de la nature humaine que Spinoza démontre). (...) quand je dis que quelqu'un passe d'une moindre perfection à une plus grande, et le contraire, je n'entends pas qu'il échange son essence ou forme pour une autre (...) mais c'est sa puissance d'agir (...) que nous concevons comme augmentée ou bien diminuée.*⁶⁶

Dans l'appendice de la première partie de l'*Éthique*, Spinoza démontre que c'est la compréhension inadéquate de la réalité par l'individu humain ainsi que le finalisme qui l'anime qui induit le jugement erroné d'une imperfection de certaines des choses existantes dans la Nature naturée. En effet, la Nature naturante étant pleinement en acte, elle ne comprend aucun potentiel latent ou non effectué qui attendrait les conditions de possibilité de son effectuation. Le déterminisme intégral dans la Nature naturée implique nécessairement qu'aucune des choses de la Nature naturée ne puisse être autrement qu'elle est (ni plus, ni moins, ni autre) à chacun des moments de son existence.

Dans la sixième définition de la seconde partie de l'*Éthique*, où il affirme que « *Par réalité et par perfection, j'entends la même chose.* » (p.99), il confirme à nouveau que la réalité de chacune des choses de la Nature naturée ne comporte aucune négation de son être ou frein à son être.

⁶² *Éthique IV, Préface, p.355.*

⁶³ « (...) *par réalité et par perfection j'entends la même chose.* (...) » - *Éthique IV, Préface, p.355.*

⁶⁴ « (...) *Ce qu'ils disent en outre ordinairement, à savoir, que la Nature fait parfois défaut ou pèche et qu'alors elle produit des choses imparfaites, je le compte au nombre des inventions (...). Perfection et imperfection ne sont donc, en vérité, que des manières de penser (...); (...).* » - *Éthique IV, Préface, p.355.*

⁶⁵ *Éthique I, Appendice, p.95*

⁶⁶ *Éthique IV, Préface, p.357.*

Nous ne pouvons donc pas parler d'imperfection mais Spinoza introduit tout de même des degrés de perfection : les choses particulières peuvent voir leur perfection augmenter ou diminuer (ces variations peuvent d'ailleurs être chez l'individu humain sources de joie ou de tristesse, s'il en a une compréhension adéquate). Nous pourrions toutefois rester dubitatifs face à une telle opération de qualification qui pourrait ressembler à un tour de passe-passe intellectuel peu subtil mais cela a quand même son importance : nous passons d'une conception où il s'agit de passer d'une négativité (imperfection) à une positivité (perfection) à une conception où il s'agit de passer d'une positivité donnée à une positivité plus grande. Il l'utilisera donc sous cette forme de progressivité (plutôt que de dichotomisation) : nous sommes plus parfaits, nos pensées sont plus parfaites, « nos actions sont plus parfaites, quand nous comprenons Dieu de plus en plus. »⁶⁷.

La portée éthique d'un tel changement de conception peut d'ailleurs se lire en filigrane dans un des échanges de Spinoza avec Guillaume de Blyenbergh où il l'exprime de manière sarcastique :

*(...) demander pour quelle raison Dieu n'a pas donné [à l'homme] une volonté plus parfaite est aussi absurde que demander pourquoi il n'a pas accordé au cercle toutes les propriétés de la sphère.*⁶⁸

Et il précise : « *toute chose existante, considérée en elle-même et non relativement à une autre, enveloppe une perfection.* »⁶⁹

S'extraire du sentiment de frustration permanente associé à la non-atteinte d'un idéal que la nature de l'individu humain ne lui permet pas d'atteindre (qui est source de tristesse, d'impuissantisation) ou encore faire l'expérience de la joie en comprenant adéquatement notre réalité particulière dans son unité avec la réalité de la Nature naturante, telles sont les conditions de notre béatitude.

Spinoza précise d'ailleurs dans la préface de la quatrième partie de l'*Éthique* que l'homme sage n'est pas celui qui « atteint une perfection » inadéquatement comprise (c'est à dire imaginée comme une finalité idéale contenue dans son essence ou quelque but hors de lui) mais l'individu humain qui comprend sa perfection telle qu'elle est à chaque instant de son existence.

B. L'être fini qu'est l'individu (humain)

*(...) il y a de l'éternel en chacun, et cela c'est proprement lui. Essayez de saisir cette puissance qui lui est propre, dans ces instants heureux où il est lui-même, où il se traduit tout dans l'existence, par un concours heureux des choses et des hommes. Les sots diront que ce bonheur lui est extérieur ; mais le sage comprendra peut-être qu'à ces moments de puissance, il est hautement lui.*⁷⁰

⁶⁷ *Éthique* II, Proposition XLIX, Scolie, p.205.

⁶⁸ Spinoza (1664-1665). Lettres de et à Guillaume de Blyenbergh, Lettre XIX.

⁶⁹ Spinoza (1664-1665). Lettres de et à Guillaume de Blyenbergh, Lettre XIX.

⁷⁰ Alain (1986). *Spinoza*, Gallimard, p.170.

I. La Nature naturée ou les manières d'être de la Nature naturante

*Par manière, j'entends les affections d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose et se conçoit aussi par cette chose.*⁷¹

*(...) les manières ne peuvent sans la substance ni être ni se concevoir ; et donc elles ne peuvent être que dans la nature divine, et ne se concevoir que par elle.*⁷²

*Les choses particulières ne sont que des affections des attributs de Dieu, autrement dit, des manières par lesquelles les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée.*⁷³

Une manière d'être⁷⁴ de la substance ou, plus précisément, une manière d'être finie de la Nature naturante absolument infinie, est un état de la Nature naturante traduisant les affections de celle-ci. Dit autrement, les affections de la Nature naturante, c'est à dire les choses existant dans la Nature naturée, sont ses modes d'être (ex : les mouvements, les idées, les images, les corps, etc., tout ce qui se conçoit à partir d'elle).

Contrairement à l'attribut qui exprime la Nature naturante telle qu'elle est en soi, la Nature naturée l'exprime secondairement (elle n'est en effet pas cause en soi).

II. L'individu humain, une manière d'être de la Nature naturante

*L'homme est d'abord cet être qui se méprend au sujet de sa condition.*⁷⁵

L'individu humain n'est pas une substance en soi, un être isolé de la Nature naturante et ayant une spécificité ontologique par rapport aux autres étants de la Nature naturée. Il est un mode fini de la Nature naturante ou, autrement dit, il est constitué « par des modifications précises [*des affections*] des attributs de la Nature. »⁷⁶ Il est déterminé comme tous les autres modes qui découlent de la Nature naturante et, si nous observons un changement de comportement d'un individu humain, c'est que la Pensée et/ou l'Étendue du Tout (de la Nature naturante) bouge et que, par suite, les parties ou, autrement dit, les êtres individués, bougent (les idées comme les corps). Dit autrement, la condition de l'homme étant celle d'être une partie de la Nature, elle se définit donc par les relations qu'il entretient avec les choses extérieures qui déterminent l'expression de sa puissance d'être, c'est à dire de penser et d'agir : « *Nous ne sentons ni ne percevons d'autres choses singulières que les corps et les manières de penser.* »⁷⁷ Autrement dit, l'individu humain est une manière d'être de la Nature naturante que

⁷¹ Éthique I, Définitions, V, p.15

⁷² Éthique I, Proposition XV, Démonstration, p.39

⁷³ Éthique I, Proposition XXV, Corolaire, p.63

⁷⁴ Ou mode d'être, les deux traductions sont régulièrement employées.

⁷⁵ Lorenzo Vinciguerra (2009). *Les trois liens anthropologiques. Prolégomènes spinozistes à la question de l'homme*, L'Homme, Revue française d'anthropologie, 191, p. 7-26.

⁷⁶ Éthique II, Proposition 10, Corolaire, p.115.

⁷⁷ Éthique II, Axiomes, V, p.101.

nous pouvons comprendre selon deux attributs particuliers, l'Étendue et la Pensée⁷⁸, qui expriment différemment une réalité unique.

Dans la perspective d'une critique du modèle anthropologique sujet-substance (où le sujet est considéré comme une substance isolable et en interaction avec d'autres substances) relayant notamment le paradigme individu-atome⁷⁹, l'individu humain est à comprendre comme toujours *déjà* en relation à la Nature naturante.

Comment alors fonder, comme Yves Citton et Frédéric Lordon par exemple le proposent⁸⁰, une « anthropologie spinoziste » si l'individu humain est une chose parmi les choses existantes dans la Nature naturée?

Spinoza, pour sa part, n'a pas ce projet mais son *Éthique* est bel et bien une éthique appliquée à la réalité passionnelle des individus humains (tant imaginante (compréhension inadéquate) que pensante activement (compréhension adéquate), ou, dit autrement, tant pâtissante qu'agissante) et il a, de ce fait, accordé une importance particulière à cette chose parmi les choses.

Il précise par exemple dès la préface de la deuxième partie :

*J'en viens maintenant à expliquer les choses qui doivent nécessairement suivre de l'essence de Dieu (...). Pas toutes, évidemment, car il en doit suivre une infinité d'une infinité de manières (...) mais seulement celles qui peuvent nous conduire comme par la main à la connaissance de l'Esprit humain et de suprême béatitude.*⁸¹

Et il justifie aussi ce choix particulier en indiquant que l'esprit humain l'emporte sur l'esprit des autres choses de la Nature naturée⁸².

Spinoza confirme que son projet n'est donc pas de développer une connaissance totale et complète de la Nature mais, obéissant au principe d'économie de nos forces intellectuelles finies, ne retient que ce qui est utile pour son propos et notre libération.

Si proposer une anthropologie spinoziste peut alors constituer un intérêt philosophique, pouvons-nous pour autant en faire sans être incohérents avec les propositions de l'*Éthique*? Il me semble tout à fait

78 « *Nous ne sentons ni ne percevons d'autres choses singulières que les corps et les manières de penser.* » - *Éthique II, Axiomes, V*, p.101.

« (...) *l'homme consiste en un Esprit et un Corps (...).* » - *Éthique II, Proposition XIII, Corollaire*, p.123.

« (...) *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.* (...) » *Éthique II, Proposition 21, Scolie*, p.149.

79 Lorenzo Vinciguerra (2009). *Les trois liens anthropologiques. Prolégomènes spinozistes à la question de l'homme*, L'Homme, Revue française d'anthropologie, 191, p. 7-26.

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

81 *Éthique II, Préface*, p.97

82 « (...) *pour déterminer en quoi l'Esprit humain diffère des autres, et en quoi il l'emporte sur les autres (...)* » - *Éthique II, Proposition XIII, Scolie*, p.123.

possible d'élaborer une anthropologie spinoziste mais à plusieurs conditions⁸³.

Par exemple, il est essentiel ne pas tomber dans le piège du mouvement humaniste et du primat de l'homme qui l'anime la plupart du temps. Une anthropologie spinoziste doit donc reconnaître la pleine inscription de l'individu humain dans l'ordre de la Nature naturante. Plus précisément, l'ontologie et la physique qui déterminent les manières d'être de l'individu humain et ses dynamiques ne sont pas absolues mais intégrées à celle de la Nature naturante.

Une telle anthropologie n'interroge plus « l'être » de l'individu humain comme si son existence était indépendante. Elle ne demande donc plus « ce qu'il est » mais « comment et à quelles conditions il est »⁸⁴. De ce fait, et c'est une tension difficile à conserver dans les pays occidentaux (où les idéologies les plus puissamment affectantes sont anthropocentriques), elle place l'individu humain dans l'ordre d'un savoir qui n'a l'individu humain ni pour origine ni pour fin.

III. Les corps individués

La conception du corps (au sens générique) chez Spinoza est une des originalités qui font l'intérêt de sa philosophie. Le corps humain n'est pas, pour lui, la référence absolue de tout corps possible. Il peut par exemple, dans certains cas, être un corps social tel un peuple ou une nation (c'est à dire un corps composé de corps intermédiaires (corps des hommes singuliers ou déjà composés en groupes de corps) eux-mêmes composés)⁸⁵.

Cette particularité spinoziste de la conception du « corps social », qui ne le considère pas comme un ensemble formalisé d'agents rationnels ayant discursivement négocié de manière contractuelle cette formation collective et les règles de leurs interactions mais, dans une perspective pleinement physique, comme une union de corps humains. Ceux-ci sont déterminés dans leur rapport par une dynamique de chocs et de pressions à agir tel un Individu (c'est à dire tel un seul corps uni) selon un certain rapport de mouvement et de repos particulier distinct des autres corps de la Nature⁸⁶, sera reprise dans le

⁸³ Conditions que je ne préciserais ni ne développerais pas toutes ici car ce n'est pas l'objet de mon travail mais qui sont élaborées par Frédéric Lordon et Yves Citton (Frédéric Lordon et Yves Citton (2008). *Spinoza et les sciences sociales: de la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Éditions Amsterdam, 2008) ainsi que par Vinciguerra (Lorenzo Vinciguerra (2009). *Les trois liens anthropologiques. Prolégomènes spinozistes à la question de l'homme*, L'Homme, Revue française d'anthropologie, 191, p. 7-26).

⁸⁴ Lorenzo Vinciguerra (2009). *Les trois liens anthropologiques. Prolégomènes spinozistes à la question de l'homme*, L'Homme, Revue française d'anthropologie, 191, p.24.

⁸⁵ Éthique II, Définitions, VII, p.99 : « (...) *Que si plusieurs Individus concourent à une même action et en sorte qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet, je les considère tous, en cela, comme une seule chose singulière.* ».
« (...) *les corps ne se distinguent pas sous le rapport de la substance ; et ce qui constitue la forme d'un Individu consiste en une union de corps ; (...).* » - Éthique II, Lemme IV, Démonstration, p.131.

⁸⁶ Par exemple, pour faire écho à mes premières réflexions sur ces phénomènes de composition lors de mes études de physique, nous considérons qu'une série de particules élémentaires faisaient « corps » lorsque celles-ci s'assemblaient sous une forme composée dont les propriétés (et non pas les variations de mouvement ou de composition internes) étaient stables. Nous pouvions appeler « dioxyde de carbone » (CO₂) l'ensemble formé par deux atomes d'oxygène et un atome de carbone et affectant ainsi qu'étant affecté d'une manière prédictible et stable avec le reste de la matière. Ces corps composant (atomes de carbone et atomes d'oxygène) sont eux-mêmes composés de particules élémentaires (neutrons, protons, électrons, etc.) eux-mêmes composés par des particules plus élémentaires (quarks up, quarks down, etc.).

chapitre 2 car elle induit une lecture des conflits sociaux non pas comme des accidents mais comme des activités déterminés, plus précisément des éléments et moments intrinsèques du corps social (comme par exemple une topographie de densité corporelle plus ou moins impuissantisante pour certains corps sociaux).

Spinoza déclassé donc le corps de l'homme dans la hiérarchie de la Nature naturante pour le ramener à ce qu'il est : un cas particulier mais sans aucune éminence particulière.

*Par corps, j'entends une manière qui exprime de manière précise et déterminée l'essence de la Nature en tant qu'on la considère comme chose étendue.*⁸⁷

*L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le corps, autrement dit une manière de l'Étendue précise et existant en acte, rien d'autre.*⁸⁸

L'Étendue, attribut de la Nature naturante, est une manière d'être de la Nature naturante dont nous pouvons, dans son étendue spatiale, en faire l'expérience corporelle. Dit autrement, la Nature naturante est, parmi l'infinité de ses attributs, chose étendue et substance agissante dont les corps individués en sont des parties et entre lesquels s'exercent les affects⁸⁹.

Les corps se définissent par leur étendue et leur extension (mais ils ne pensent pas). Ils sont de la substance dans sa spatialité quantifiable, ce qui permet à Spinoza de comprendre les choses particulières, du point de vue de l'étendue, à partir d'une rigoureuse axiomatique physico-mathématique (et donc se débarrasser des explications et puissances occultes) : les corps se comprennent à partir de la science des chocs⁹⁰ et des distances.

Ils peuvent être au repos ou en mouvement⁹¹, se mouvoir de manière rapide ou lente⁹², et se distinguent par une propriété qui nous intéressera tout au long de ce travail et que Spinoza exprime dans la proposition XIII de la deuxième partie :

*Les corps sont des choses singulières qui se distinguent entre elles sous le rapport du mouvement et du repos.*⁹³

*Les corps se distinguent entre eux sous le rapport du mouvement et du repos (...) et non sous le rapport de la substance.*⁹⁴

En proposant une définition structurale et dynamique plutôt que substantialiste du corps, Spinoza

⁸⁷ Éthique, II, Définitions, I, p.97.

⁸⁸ Éthique II, Proposition XIII, p.121.

⁸⁹ Les affects étant l'expérience de l'activité immanente constante de la Nature naturante que font les modes finis que sont les individus humains.

⁹⁰ Les corps s'entrechoquent, sont pressurisés les uns contre les autres; ils sont limités, élargis, diminués, enfoncés, étendus, etc.

⁹¹ Éthique II, Proposition XIII, Axiome I, p.125.

⁹² Éthique II, Proposition XIII, Axiome II, p.125.

⁹³ Éthique II, Proposition XIII, Lemme III, Démonstration, p.127.

⁹⁴ Éthique II, Proposition XIII, Axiome II, Lemme II, p.125.

introduit une complexité propice à la compréhension des phénomènes de composition et décomposition des corps mais aussi une alternative à la manière de penser l'identité des corps comme l'illustre le corollaire et le lemme suivants :

*(...) aucune substance, et par conséquence aucune substance corporelle en tant qu'elle est substance, n'est divisible.*⁹⁵

Nous comprenons ici que les variations d'étendue des corps ne sont pas le résultat d'une fusion ou division de substances⁹⁶ (ou encore d'une autonomie dans l'agir⁹⁷) mais plutôt le résultat d'affections (plus précisément d'auto-affections) d'une substance unique à la productivité immanente permanente, la Nature naturante, et dont les affections s'observent, pour un entendement infini, aussi bien à l'échelle du Tout que dans ses parties.

Chacune de ces affections suivent à la fois de la nature du corps affecté et à la fois de la nature du corps (ou des corps) affectant⁹⁸ (mettant de nouveau en lumière la dimension toujours relationnelle, de rapport entre êtres, avec laquelle toute activité doit être comprise).

Nous avons tendance, suite à l'approche mécaniste de la physique enseignée communément pour comprendre les interactions entre objets, à imaginer (de manière inadéquate) des corps isolés entrant en collision à un moment (t) donné puis se séparant de nouveau. Pour Spinoza, il faut davantage penser ces rapports entre corps individués comme des étendues de substance toujours en contact, c'est à dire comme des corps aux surfaces toujours collées, « pressées »⁹⁹ les unes contre les autres¹⁰⁰, exerçant leurs puissances, leurs mouvements ou l'absence de mouvements, les unes contre les autres.

Dans une telle configuration, ces rapports entre étendues diversement déterminées réduisent certains corps presque à néant, en maintiennent certains autres quand les puissances s'équilibrent, en étendent certains autres quand les rapports de puissance sont en leur faveur ou encore en frappent d'inertie certains autres. Autrement dit, il faut davantage penser ces rapports entre corps individués comme du corps (c'est à dire de la substance étendue) aux variations topographiques et de densités diverses et continuellement changeantes.

⁹⁵ Éthique I, Proposition XIII, Corollaire, p.37.

⁹⁶ Ceci étant également impossible du fait de l'unicité de la Substance (Éthique I, Proposition VIII, Scolie II, p.25).

⁹⁷ Éthique II, Lemme III, p.127.

⁹⁸ Éthique II, Axiome I, p.129.

⁹⁹ Éthique II, Définition, p.129.

¹⁰⁰ Spinoza introduit alors des notions décrivant les différentes manières dont ces surfaces corporelles s'appliquent les unes contre les autres et définissant alors des corps distincts : corps durs, mous et fluides (Éthique II, Axiome III, p.131). La notion de corps fluides est particulièrement intéressante car elle décrit les situations où les corps se déforment les uns les autres, mutuellement, par l'exercice de leurs puissances respectives, contrairement aux corps durs par exemple qui s'appuient les uns sur les autres sans se déformer mutuellement. Il est intéressant de noter que ces propriétés n'ont pas d'utilité intrinsèque mais relative à la configuration affective considérée. Par exemple, une surface dure peut à la fois être tout à fait oppressante lorsqu'elle s'exerce contre la puissance d'être d'un individu comme elle peut-être un auxiliaire d'empuissantisation si la puissance d'être de l'individu peut prendre appui sur elle pour s'exercer tel un corps dans une direction commune.

Dans cette perspective, à quels phénomènes de composition et de décomposition l'individu humain est-il exposé?

*Si les parties composant un Individu viennent à être plus grandes ou plus petites, mais en proportion telle qu'elles conservent toutes entre elles le même rapport de mouvement et de repos qu'avant, l'Individu semblablement gardera sa nature d'avant, sans changement de forme.*¹⁰¹

Nous comprenons cette fois-ci avec le lemme ci-dessus que le corps humain n'est pas le plus petit dénominateur commun et est déjà un corps « composé d'un très grand nombre d'individus (de nature diverse) dont chacun est très composé. »¹⁰² Et, c'est en tout cas ce dont l'individu humain fait l'expérience, son corps conserve son unité (pour la plupart d'entre eux) tout au long de sa vie malgré les nombreuses variations de mouvements dont il a été l'objet et, surtout, dont ses multiples parties composites l'ont été également.

La forme d'un corps peut s'exprimer sous différentes figures (par exemple, un corps humain qui lève son bras, qui fait la roue, qui court, etc.) sans que celle-ci soit altérée. Cette plasticité est souhaitable (car plus un corps peut agir d'une diversité de manières, ou formulé de manière plus spinoziste, plus grande est son aptitude à agir et à pâtir de plus de manières à la fois, plus il contient de réalité) mais n'est toutefois pas infinie et peut parfois menacer l'intégrité du corps, sa décomposition étant toujours à l'horizon.

Tout au long de son existence, c'est ce « rapport précis de mouvement et de repos » entre les corps d'étendue inférieure qui le composent « sous un certain rapport de composition » qui est maintenu. La permanence d'un individu n'est donc pas celle d'une chose ou d'une substance mais celle d'un complexe « stable d'éléments interdépendants »¹⁰³ ou encore d'un complexe « individué de relations »¹⁰⁴, c'est à dire d'une « union de corps »¹⁰⁵.

Le Lemme IV de la deuxième partie¹⁰⁶ nous permet d'ailleurs de comprendre explicitement que les corps ne se distinguent pas sous le rapport de la substance, qu'une telle partie de la substance n'a, en tant que telle, aucune particularité distinctive d'une autre partie de la substance si ce n'est, pour l'individu humain, que de ses manières d'agir et de penser, et que par conséquent, telle partie individuée de la substance peut tout à fait se substituer à une autre sans changer la forme d'un Individu si la partie individuée de la substance remplaçante agit et pense des mêmes manières.

¹⁰¹ Éthique II, Lemme V, p.131.

¹⁰² Éthique II, Postulats, I, p.135.

¹⁰³ Robert Misrahi (1998). *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Collection Les empêcheurs de tourner en rond, p.66.

¹⁰⁴ Ibid., p.67.

¹⁰⁵ Éthique II, Lemme IV, Démonstration, p.131.

¹⁰⁶ « *Si d'un corps, autrement dit d'un Individu, composé de plusieurs corps, certains corps se séparent, et qu'en même d'autres corps de même nature et en nombre égal viennent prendre leur place, l'Individu gardera sa nature d'avant, sans changement de forme.* » - Éthique II, Lemme IV, p.131.

L'individu conservera donc, malgré un « *échange continu de corps* »¹⁰⁷, sa nature tant sous le rapport de la substance que sous celui de la manière¹⁰⁸.

Une telle pérennité du rapport de composition du corps humain n'exclut pas non plus la possibilité que celui-ci ait participé à la composition de Corps d'étendue supérieure à plusieurs moments de sa vie.

C'est d'ailleurs ce degré élevé de composition du corps humains ou des corps sociaux qui, dans la plupart des cas¹⁰⁹, leur confère une plus grande puissance (due à une capacité plus grande à être affecté et à affecter¹¹⁰) sur les corps d'étendue inférieure.

Enfin, le corps est la surface physique support de l'expérience des affections. Du point de vue de l'individu humain par exemple, là où nous voyons et décrivons la plupart du temps des situations de dialogues d'esprit à esprit, Spinoza nous invite à y voir, en premier lieu, des entr'actions des corps. Ces situations sociales ne sont donc pas le théâtre « de corps qui parlent » les uns aux autres mais, si nous les considérons du point de vue de l'Étendue, des espaces où des corps s'entrechoquent, s'entr'affectent et exercent donc leurs puissances les uns contre les autres.

Il ne faut d'ailleurs pas voir cette lecture corporelle du social comme une lecture primale ou primitive des dynamiques sociales mais comme sa réalité quand nous considérons la Nature du point de vue de l'Étendue. Parler de corps qui s'entrechoquent pour décrire les dynamiques sociales n'est pas une manière de ramener les individus humains à de « simples corps » qui seraient « dépourvus d'esprit » ou qui en seraient animés d'un faible, comme on le sous-entend pour des animaux. La construction des corps sociaux dont nous traiterons dans le chapitre 2, 3 et 4 en particulier ne visera donc pas, peu importe la grandeur ou la complexité de ces corps, à « dépasser » ou à sublimer cette dimension corporelle du faire société comme si elle résultait d'un degré inférieur d'usage de la raison.

Dans l'*Éthique*, Spinoza étudie en détails le corps avant l'esprit. Ce dernier étant l'idée de l'objet que constitue le premier, c'est tout à fait logique¹¹¹ mais il est intéressant de mentionner également que c'est aussi dans cet ordre que s'effectue la libération de l'homme¹¹² même si certains passages pourraient porter à confusion. Par exemple, dans la préface de la cinquième partie, Spinoza nous dit que « Quant à savoir comment et par quelle voie il faut parfaire l'intellect, et par quel art, *ensuite* [c'est moi qui souligne], il faut soigner le corps pour qu'il puisse remplir correctement son office, cela

107 *Éthique II, Lemme IV, Démonstration, p.131.*

108 Nous retrouvons ici également l'expérience de pensée philosophique relative à l'identité que pose la légende du bateau de Thésée évoquée par Plutarque et reprise par de nombreux philosophes dont Hobbes.

109 Il est possible de rencontrer des situations où un corps humain ou social possède une puissance d'agir plus importante qu'un corps social plus large si ces derniers sont principalement agis par les passions alors que les premiers le sont essentiellement par la Raison.

110 « *Les individus composant le Corps humain, et par conséquent le Corps humain lui-même est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières.* » - *Éthique II, Postulats, III, p.135.*

111 « (...) nul ne pourra comprendre l'Esprit humain lui-même de manière adéquate, autrement dit distincte, s'il ne connaît d'abord de manière adéquate la nature de notre Corps. (...) » - *Éthique II, Proposition XIII, Scolie, p.123.*

112 « *Mais nul ne pourra comprendre l'Esprit humain lui-même de manière adéquate, autrement dit distincte, s'il ne connaît d'abord (je souligne) de manière adéquate la nature de notre Corps.* » - *Éthique II, Proposition XIII, Scolie, p.123*

n'appartient pas à notre propos ; car ce dernier point regarder la Médecine, et l'autre, la Logique. »¹¹³.

Dans l'ordre de démonstration de l'*Éthique*, le corps est ce qui doit venir avant comme ce dont nous avons des idées (au début certes inadéquates) car c'est alors, à partir d'une telle existence, d'une telle activité, que l'occasion existe d'être conscient de la connaissance (probablement inadéquate elle-aussi, dans un premier temps) qui, par la suite, une fois les modalités de la libération connues du point de vue de l'esprit, permettra de faire la médecine du corps (c'est à dire de l'entraîner sur la pente d'une disposition de plus en plus empuissantisante) qui, à son tour, permettra de soutenir une libération plus parfaite de l'esprit.

C'est donc pour cette raison que, dans ce travail, je cheminerai selon ce même ordre et que je le présenterai comme l'ordre le plus adéquat pour identifier à la fois les pathologies sociales (dues par exemple à une répartition spatiale impuissantisante des corps humains composant les corps sociaux considérés) et les dispositions corporelles émancipatrices pour les corps sociaux (ainsi que les corps humains qui les composent).

IV. Les esprits individués

Spinoza propose une conception peu familière de ce qu'est l'esprit¹¹⁴ (*mens*). Pour lui, l'esprit n'est ni une faculté mentale ni une boîte à traiter des informations venues de l'extérieur et perçues par le corps. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il est préférable de parler de « conception » des idées plutôt que de « perception » car cela permet notamment de mettre l'accent sur la dimension active et dynamique de la puissance de penser à l'œuvre dans la production des idées¹¹⁵.

En tant que deuxième attribut de la Nature que l'entendement de l'individu humain lui permet de comprendre, il est la Nature en tant qu'esprit pensant et pensé dont les étants ne sont plus les corps mais les idées (ces dernières ayant, comme les corps, une autonomie ontologique). L'esprit, en tant que chose particulière, est donc, comme le corps, une manière par laquelle les attributs de la Nature naturante s'expriment de manière précise et déterminée.

La Pensée, comme l'Étendue, n'est alors pas considéré comme une substance indépendante, distincte et séparée mais comme activité de la substance unique et infinie (expression singulière de cette substance) : l'esprit est l'activité de penser des idées, c'est à dire de les lier, plus ou moins parfaitement, c'est à dire plus ou moins adéquatement.

Les idées ne sont pas des représentations « comme des peintures muettes sur un tableau »¹¹⁶ (comme les conçoit Descartes) mais des actes de connaissance, des activités de l'esprit (qui peuvent aussi être, de part l'auto-productivité de la substance, une activité de génération d'idées à partir de ce qui

¹¹³ *Éthique* V, Préface, p.497.

¹¹⁴ J'ai choisi de conserver la traduction de Bernard Pautrat qui me paraît moins connotée que la traduction de *mens* par « âme ».

¹¹⁵ « (...) *le nom de perception semble indiquer que l'Esprit pâtit d'un objet. (...)* » - *Éthique* II, Définitions, III, Explication, p.98-99.

¹¹⁶ *Éthique* II, Proposition XLIX, Scolie, p.197.

compose la Pensée). De ce fait, elles enveloppent l'affirmation même de ce qui est pensé (penser le triangle, c'est, nécessairement, affirmer la valeur des angles¹¹⁷). Autre exemple, l'idée de mon bras gauche n'est pas la copie dans la Pensée de mon bras comme étendue mais est la présence, l'être, de mon bras dans la Pensée¹¹⁸.

Comment concevoir alors l'esprit de l'individu humain? Nous pouvons poursuivre cette caractérisation à partir des propositions suivantes :

*L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le corps, autrement dit une manière de l'Étendue précise et existant en acte, rien d'autre.*¹¹⁹

*L'idée qui constitue l'être formel de l'Esprit humain [précision : l'idée du corps] est non pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées.*¹²⁰

Nous avons établi précédemment que l'esprit de l'individu humain (intellect fini) est une partie de l'intellect infini de la Nature naturante¹²¹ mais Spinoza ajoute ici une précision importante : l'idée qui constitue l'être actuel de l'esprit de l'individu humain est l'idée d'une certaine chose singulière existant en acte, et cette chose est le corps humain¹²². Dit autrement, de l'esprit humain est une manière de penser du corps humain par et à travers des affections¹²³ et d'en former une idée plus ou moins adéquate¹²⁴, autrement dit, de lier les idées de manière plus ou moins adéquate¹²⁵.

Comme le corps humain n'est pas le plus petit dénominateur commun et est déjà un corps « composé d'un très grand nombre d'individus (de nature diverse) dont chacun est très composé »¹²⁶, l'esprit humain n'est pas non plus le plus petit dénominateur commun parmi les esprits singuliers mais est lui aussi composé. Il n'est donc pas constitué d'une idée simple¹²⁷ mais d'un très grand nombre

117 Éthique II, Proposition XLIX, Démonstration, p.195.

118 Définition du concept « Idée » dans les « Concepts du spinozisme » du site internet « Spinoza et nous », consultée à l'adresse <http://spinozaetnous.org/> le 10 janvier 2019.

119 Éthique II, Proposition XIII, p.121.

120 Éthique II, Proposition XV, p.137.

121 « (...) l'Esprit humain est une partie de l'intellect infini de Dieu (...) » - Éthique II, Proposition XI, p.119.

122 Éthique II, Proposition XI, p.119.

123 « (...) le Corps humain existe ainsi que nous le sentons. » - Éthique II, Proposition XIII, corollaire, p.123.

124 Chantal Jacquet (2004). *L'unité du corps et de l'esprit*, PUF, Collection Quadrige manuels, p.8.

125 L'idée du corps « senti » (l'expérience consciente du corps qui se meut et s'étend) ne peut être qu'inadéquate. Par exemple, je fais en ce moment-même davantage l'expérience des particularités spatiales de mes doigts qui tapent les touches du clavier ainsi que de mes avant-bras appuyés sur mon bureau et en forme une idée à partir de cette sensation. Si j'étais en train de jouer au soccer, je ne ferais pas la même expérience de mes doigts ainsi que de mes coudes, je ne sens donc pas mon corps de la même manière et ne forme donc pas une idée identique à partir de cette sensation distincte. Par contre, ces deux expériences contribuent, en même temps, à former dans mon esprit l'idée générale de corps humain (car, du point de vue de l'étendue, il n'y a pas de limite entendue à la diversité et à l'ampleur à laquelle un corps peut se mouvoir et s'étendre).

126 Éthique II, Postulats, I, p.135.

127 Et chacune des pensées singulières qui composent l'esprit humain est, aussi, « une des manières qui expriment la nature de la Nature de manière précise et déterminée. » - Éthique II, Proposition I, Démonstration, p.101.

d'idées¹²⁸, c'est à dire d'une idée (complexe) composée d'idées simples et composées.

Autrement dit, l'esprit humain (ou individualité mentale) est une constellation, un réseau¹²⁹ complexe, d'idées liées (ou concaténées) que j'appellerai *complexe idéal* et qui possède une singularité propre (celle caractéristique de l'histoire de liaison de l'idée composée du corps humain à travers ses entr'actions avec les autres idées co-existantes dans la Nature). Misrahi nomme cette idée complexe du corps humain, l'idée « des changements continus qui s'opèrent dans l'équilibre dynamique unifié du corps »¹³⁰. L'esprit humain est donc l'union complexe et stable d'idées singulières ou complexes.

Enfin, même si l'individu humain a (ou tout du moins, peut avoir la) conscience (autrement dit la connaissance) de l'idée de cet individu composé mais unifié et stable, il n'a pas connaissance de l'idée de chacun de ses éléments séparément.

Comme nous l'avions décrit pour le corps humain, si des changements¹³¹ de liaisons d'idées ont lieu dans le complexe idéal caractérisant l'individu humain, et compte tenu du fait que l'esprit humain est lui aussi constitué « *par des modifications précises* [des affections] *des attributs de la Nature* »¹³², c'est donc que les autres complexes idéels (les autres êtres individuels de la Pensée) actualisent leurs liaisons (leurs rapports de composition). Autrement dit, de telles actualisations ne sont pas des activités isolées (un individu qui cheminerait, de manière isolée, vers une compréhension plus adéquate) mais toujours des activités collectives impliquant de nombreux autres êtres de la Nature.

V. Corps et esprit : la logique du « tantôt »

*(...) 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.*¹³³

*L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses.*¹³⁴

De la même manière que nous questionnions la qualification d'interchangeabilité des concepts de Dieu et Nature chez les auteurs contemporains, la même prudence doit être appliquée aux passages où Spinoza décrit la réalité humaine du point de vue de l'Étendue ou de la Pensée.

En effet, de nombreux auteurs contemporains déduisent de ces propositions et scolies un parallélisme psychophysique caractérisé par une égalité qui ne maintient pas en tension cette logique de

¹²⁸ Éthique II, Proposition XV, p.137.

¹²⁹ Nous ne qualifierons pas ce réseau de « système » (et même de « système global » comme le désigne Misrahi dans Robert Misrahi (2008). *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Collection Les empêcheurs de tourner en rond, p.67) car l'inadéquation de notre compréhension humaine empêchera, par définition, toute systématisme.

¹³⁰ Robert Misrahi (2008). *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Collection Les empêcheurs de tourner en rond, p.69.

¹³¹ Par exemple, que nous ne considérons plus la recherche de la richesse matérielle comme un bien à poursuivre pour être dans la joie.

¹³² Éthique II, Proposition 10, Corolaire, p.115.

¹³³ Éthique II, Proposition 21, scolie, p.149.

¹³⁴ Éthique II, Proposition VII, p.107.

l'alternance, du « (...) tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue. (...) »¹³⁵. Cette unique réalité qu'expriment les deux attributs a tendance à être comprise comme une correspondance terme à terme, comme si, pour comprendre du point de vue de la Pensée une chose étendue particulière, il s'agissait d'une réplique à l'identique¹³⁶.

La logique de l'alternance (ou logique du tantôt) ne suit pas un schéma binaire mais ternaire¹³⁷ : Spinoza se place tantôt du point de vue de l'attribut pensée, tantôt de l'attribut étendue, tantôt des deux à la fois pour décrire une réalité unique. Par exemple, si nous prenons la définition suivante :

*J'entends sous le nom de désir tous les efforts, impulsions, appétits, volitions de l'homme.*¹³⁸

En appliquant cette logique, on comprend que le désir peut être compris tantôt par rapport au corps seul (lorsqu'il est conçu du point de vue de l'Étendue comme impulsion), tantôt par rapport à l'esprit seul (lorsqu'il est conçu du point de vue de la pensée comme volition) et tantôt par rapport au corps et à l'esprit seuls lorsqu'il est appétit.

Quel est donc l'intérêt de considérer les choses particulières de la Nature naturée tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre, tantôt sous les deux attributs?

Spinoza nous indique qu'une détermination mentale doit être comprise à partir de causes mentales et qu'une détermination physique l'être à partir de causes physiques¹³⁹, selon ce qui était déjà annoncé dans les premières définitions¹⁴⁰ et propositions¹⁴¹ de l'*Éthique* I. Nous concevons l'individu humain du point de vue de l'esprit lorsque nous nous intéressons à ses idées et du point de vue du corps lorsque nous nous intéressons à ses mouvements et les modifications de son étendue.

Il y a toutefois des limites à cette explication. Par exemple, les idées imaginatives ne s'expliquent pas adéquatement par la seule référence à l'attribut de la Pensée. Si nous prenons d'ailleurs l'exemple précis que Spinoza donne, même si je possède une idée vraie de la distance qui me sépare du soleil, je persisterai à l'imaginer comme étant proche de deux cents pieds¹⁴². Cette représentation inadéquate de l'imaginaire ne disparaît pas en présence de l'idée vraie et le fait que cette conception inadéquate persiste s'explique en rapport à l'attribut Étendue (notamment du fait qu'elle est liée à la manière dont

¹³⁵ *Éthique* II, Proposition 21, scolie, p.149.

¹³⁶ Nous pouvons illustrer ce propos à partir de l'exercice de traduction ou de comparaison entre deux langues distinctes : il n'y a jamais équivalence terme à terme, c'est le tout signifiant (l'inscription de ce terme au sein de l'univers linguistique associé) qui est peut être évalué équivalent à un autre tout signifiant.

¹³⁷ Chantal Jacquet (2017). *Spinoza à l'œuvre, composition des corps et force des idées*, Éditions de la Sorbonne, p.25.

¹³⁸ Définitions des affects, I, Explication, p.321.

¹³⁹ *Éthique* III, Proposition II, p.217.

¹⁴⁰ « *Est dite finie en son genre, la chose qui peut être bornée par une autre de même nature. Par ex., un corps est dit fini parce que nous en concevons toujours un autre plus grand. De même, une pensée est bornée par une autre pensée. Mais un corps n'est pas borné par une pensée, ni une pensée par un corps.* » - *Éthique* I, Définitions, II, p.15.

¹⁴¹ « *Des choses qui n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être cause de l'autre.* » - *Éthique* I, Proposition III, p.19.

¹⁴² *Éthique* III, Proposition XXXV, scolie, p.167.

le corps est affecté par le soleil dans la position dans l'espace qu'il occupe).

Autre exemple, celui de l'erreur. Les corps ne peuvent pas être dits « se tromper ». Si nous pouvons en effet dire d'un esprit qu'il se trompe, nous ne pouvons pas le dire d'un corps¹⁴³. L'erreur n'a pas de réalité ontologique, elle n'a pas de corrélat corporel¹⁴⁴. Si nous tentons de comprendre ce qui est à l'origine d'une erreur chez l'homme, nous devons nous référer à l'esprit seul (le sien ou le nôtre).

Nous comprenons alors que même si l'Étendue et la Pensée expriment une réalité unique, elles ne le font pas de la même façon. Unité n'implique pas nécessairement uniformité. Le principe de l'alternance qu'utilise Spinoza vise donc à privilégier tantôt l'un, tantôt l'autre, tantôt les deux attributs, et ce pour mettre en lumière la spécificité d'un phénomène et gagner en intelligibilité.

Maintenant que nous avons fait ressortir du texte de l'*Éthique* les éléments qui nous permettent de comprendre les individus à partir de la reconnaissance à la fois de leur encastrement d'êtres finis au sein de l'ordre de la Nature mais aussi des modalités de connaissance qui nous permettent d'accéder à leur réalité, nous allons poursuivre notre cheminement libérateur en nous efforçant de comprendre la nature et l'envergure des déterminations de la substance infinie. Nous nous concentrerons sur l'étude des modifications dynamiques des êtres finis que ce sont les individus et plus particulièrement sur l'activité corporelle (variations de mouvements des complexes corporels) et idéal (variations des liaisons dans les complexes idéels) afin d'évaluer lesquels sont plus ou moins propices à parfaire l'expression de notre nature.

¹⁴³ *Éthique* II, Proposition XLVII, scolie, p.191.

¹⁴⁴ Chantal Jacquet (2017). *Spinoza à l'œuvre, composition des corps et force des idées*, Éditions de la Sorbonne, p.32.

Chapitre 2 : Encastrément physico-anthropologique

Nous allons à présent, à partir des réflexions précédentes et des éléments principalement de la troisième ainsi que de la quatrième partie de l'*Éthique*, cheminer dans la compréhension des lois géométriques qui déterminent la vie passionnelle des hommes en gardant constamment à l'esprit l'horizon qui est le nôtre, à savoir de comprendre les dynamiques de composition des complexes idéels et corporels (en particulier les complexes sociaux) déterminant les individus à agir et penser dans la joie.

Avec les éléments démontrés dans la quatrième partie de l'*Éthique*, apparaît notamment le cas particulier de l'individu humain. Les conditions sont donc réunies pour que nous puissions poursuivre notre raisonnement en traitant désormais explicitement du projet éthique de libération en vue duquel l'ensemble de ce raisonnement a été conduit.

A. Être désir d'existence

I. Le conatus comme élan d'activité

La Nature n'est pas inerte, elle est continuellement en activité, dans un temps infini (d'où l'intérêt de Spinoza pour le concept de *Natura naturans*) et l'individu humain, qui en est une manière d'être, est lui aussi continuellement en activité (mais lui dans un temps fini). Mais quel est cet élan d'activité, cet effort d'exister qui anime toute chose?

Spinoza le décrit ainsi :

*Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être.*¹⁴⁵

*L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien d'autre que l'essence actuelle de cette chose.*¹⁴⁶

Cet effort continu d'existence qui est en chaque chose constitue l'essence actuelle de chacune de ces choses. Chacune des puissances d'exister que nous mobilisons dans ce travail (à savoir la puissance d'agir du corps ou la puissance de penser de l'esprit) est l'expression, dans son langage propre et son domaine particulier, de la seule et même puissance d'exister qu'est le conatus.

La particularité de cet élan permanent d'activité est qu'il est générique et indéterminé. Il est activité sans autre fin qu'elle-même. Il est la force motrice des corps mais c'est par l'effet des affections dont les corps font l'expérience que ceux-ci s'efforcent à des poursuites particulières (nous parlerons alors de détermination du conatus). L'orientation du corps vers une chose de la Nature en particulier est, dans cette perspective, l'expression précise et déterminée de l'élan d'activité générique qu'est le

¹⁴⁵ Éthique III, Proposition VI, p.227.

¹⁴⁶ Éthique III, Proposition VII, p.227.

conatus.

Amorphe ex-ante, le conatus ne prend forme qu'à travers les affections qui s'exercent sur lui au sein de son environnement (les autres puissances s'exerçant sur lui et la puissance qu'il exerce sur elles) et qui constituent ses conditions concrètes d'exercice, d'effectuation. L'actualisation de l'essence des choses exprime ainsi à travers un corps local (restreint dans son étendue) des dynamiques de puissance globales (d'étendues moindres, égales et plus importantes jusqu'à la Nature dans sa totalité en tant qu'étendue).

Nous verrons plus loin que, cette détermination n'est pas arbitraire et que le conatus s'efforce de remonter les lignes de puissance (ou gradients de puissance) dans la direction d'une augmentation de la puissance d'agir du corps (c'est à dire de poursuivre les sources de joie et repousser les sources de tristesse). Le maintien d'une puissance optimale étant la manière de persévérer dans l'existence.

Un dernier élément peut être mentionné avant de poursuivre et de complexifier notre compréhension du conatus :

*Cet effort, quand on le rapporte à l'Esprit seul, s'appelle Volonté; mais quand on le rapporte à la fois à l'Esprit et au Corps, on le nomme Appétit, lequel n'est, partant, rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de qui suivent nécessairement les actes qui servent à sa conservation ; et par suite l'homme est déterminé à les faire.*¹⁴⁷

Nous comprenons ici clairement que le conatus constitue l'essence de l'homme et que la détermination de cet effort dans l'existence se traduit par des actions visant à son empuissantisation optimale.

II. Le désir comme conscience de l'élan d'activité

Le conatus est le concept générique qui définit l'effort d'exister qui anime chacune des choses existant dans la Nature naturante. Pour nos réflexions appliquées spécifiquement à l'individu humain, nous travaillerons avec le concept de « désir » qui désigne le conatus en tant qu'il se rapporte à la fois au corps et à l'esprit, accompagné de la conscience de soi¹⁴⁸ et qui informe de l'orientation du conatus déterminé. Pour mettre en rapport avec ce que nous avons dit des corps précédemment, le désir est l'expression, en terme d'idées, de ce qui est vecteur d'empuissantisation quantitative des corps sous l'aspect de l'Étendue. Je comprends les idées qui me rapprochent de la connaissance vraie et j'agis de manière empuissantisante sont deux manières distinctes d'exprimer une réalité unique.

En affirmant que le désir est l'essence de l'homme, nous voulons donc dire qu'il est ce dont la présence affirme l'existence et ce dont l'absence affirme l'inexistence¹⁴⁹. Le désir est alors la modalité

¹⁴⁷ Éthique II, Proposition XIX, Scolie, p.231.

¹⁴⁸ « Cet effort [de persévérer dans son être] (...) quand on le rapporte à la fois à l'Esprit et au Corps, on le nomme Appétit (...). (...) le Désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit. (...) » - Éthique III, Proposition IX, Scolie, p.231.

¹⁴⁹ Éthique II, Proposition X, Scolie, p.117.

concrète de la persévérance dans l'être et l'homme est, existe, parce qu'il désire, parce qu'il s'efforce d'être¹⁵⁰. Là est le but et l'horizon de l'existence de l'homme, dans le désir lui-même (anti-finalisme), un désir qui est énergie et signification). Et, d'ailleurs, sans désirer comprendre la vie ou s'efforcer dans une joie active, il n'y aurait ni raison ni éthique.

Spinoza introduit avec cette conception du désir une remise en question fondamentale (et déstabilisante pour ceux qui revendiquent un libre arbitre significatif dans le choix des objets, des activités et des personnes qu'ils désirent) de ce qui détermine ce que l'homme désire. Cette conception originale s'illustre clairement dans le scolie suivant :

*(...) quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est parce que nous nous y efforçons, la voulons, aspirons à elle et la désirons.*¹⁵¹

Aucune chose, aucune personne, aucune activité n'est intrinsèquement désirable, c'est à dire n'est désirable en soi.

Le désir que j'ai pour le chocolat, pour la lecture ou pour ma femme ne dérive pas d'une qualité intrinsèque à ces choses de la Nature mais de la contribution de notre rapport à la persévérance de nos existences respectives au sein de l'ordre de la Nature. Je les désire parce que, pour l'utilité de la persévérance de mon existence et de celle des corps à la composition desquels je participe, je m'efforce vers elles. Les acquisitions objectives n'ont aucune valeur intrinsèque, elles valent dans la mesure où elles confirment et affectent la puissance d'exister des complexes idéels et corporels humains et sociaux.

Le désir n'est pas la manifestation d'un manque mais l'affirmation d'une puissance d'être. Ou sinon, d'un manque parce que compris de manière inadéquate. Prenons l'exemple de l'homme ambitieux¹⁵². Il désire l'argent comme une manière de s'empuissantiser à la fois corporellement (physiquement, l'argent lui permet d'acheter de nombreux biens source de joie) et à la fois mentalement (ex : une plus grande reconnaissance de sa valeur sociale du point de vue de l'imagination). Nous comprenons que l'ambitieux n'a pas besoin d'être en manque d'argent pour le désirer.

Il faut toutefois faire attention à ne pas déduire d'un tel état que ce que l'homme valorise comme objets de désir est totalement arbitraire ou relatif. Tous les objets de désir ne possèdent pas une égale contribution à l'utilité de l'homme, autrement dit à sa vertu. Entre un homme qui comprend adéquatement son propre désir et élabore une éthique pour guider ses actions vers la béatitude et celui

150 Spinoza décrit d'ailleurs cette réalité à la fois du point de vue de l'Étendue et de l'Esprit où le corps comme l'esprit tendent continuellement vers l'empuissantisation optimale. Par exemple : « *L'Esprit, autant qu'il le peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du Corps.* » - Éthique III, Proposition XII, p.235.

151 Éthique III, Proposition IX, Scolie, p.231.

152 « *Cet effort pour faire quelque chose, ainsi que nous en abstenir, pour la seule raison de plaire aux hommes, s'appelle Ambition (...).* » - Éthique III, Proposition XXIX, Scolie, p.263.

qui pâtit des passions de son environnement, il y a une différence claire de puissance d'être, de penser et d'agir¹⁵³. Ce sont en effet ses investissements conatifs (points d'actualisation de son conatus essentiel) qui constituent des puissances de valorisation ou de dévalorisation de lui-même, que ce soit par lui-même ou par d'autres choses particulières de la Nature naturée.

Ce que l'homme valorise comme objets de désir n'est donc pas arbitraire mais il n'est pas non plus intentionnel. Il s'agit moins d'une relation entre un individu A et un objet X qu'une relation entre êtres de la Nature, dont l'influence de ceux dont la nature est la proche de la nôtre (individu B, C, etc.) nous détermine (par leurs discours, leurs actions, leur statut, etc.), principalement par mimétisme¹⁵⁴, à nous efforcer vers certains objets plutôt que d'autre.

Il est aisé de percevoir à quel point une telle conception du désir et de ce qui est désirable bouscule la morale¹⁵⁵ et la conception communément admise des choix amoureux, de métiers ou encore et surtout des activités qui permettent de mener une vie bonne et source de joie et, de ce fait, à quel point l'acceptation d'une telle conception est difficile pour la plupart des hommes de nos sociétés¹⁵⁶.

Nous poursuivrons dans la section suivante notre cheminement vers une compréhension adéquate du désir et de ses déterminations après avoir expliqué de manière plus précise ce que sont les affects (qui découlent tous du désir) et les affections.

B. Être déterminé à exister d'une certaine manière

I. Les affects

De nos jours, le terme « affect » est dans la plupart des cas restreint à une signification unilatéralement psychologique (une émotion, un sentiment ou une humeur). Pour Spinoza, l'affect est un concept d'un plus haut degré de généralité et se comprend comme l'effet, en une certaine chose de la Nature naturée et spécifiquement sur sa persévérance dans l'être, de la coexistence avec les autres choses qui elles aussi s'efforcent de persévérer dans l'être. Toutes les choses particulières de la Nature naturée font l'expérience de ce phénomène.

Aucune des choses de la Nature naturée n'existe sans que cela ne cause quelque effet sur (n'affecte) la persévérance dans l'existence des autres choses. Ou, si nous la considérons comme chose étendue, aucune des choses de la Nature naturée n'exerce sa puissance d'agir sans que cela ne cause quelque effet sur la puissance d'agir des autres choses particulières.

Dans le cas de l'homme en particulier, il s'agit de l'effet sur sa puissance d'agir (si nous nous

¹⁵³ Éthique IV, Proposition XXIV, p.393.

¹⁵⁴ En particulier dans une société où la majorité des individus sont, dans leur activité, le plus fréquemment conduits par les passions.

¹⁵⁵ Dans une telle perspective, l'individu humain est axiologiquement neutre : il n'est ni bon ni méchant, il est élan d'expansion.

¹⁵⁶ Un tel constat reflète, dans une perspective spinoziste, le fait que nous ne vivons pas parmi les sages. Si tel était le cas, cette conception serait vecteur d'empuissantisation et aisément acceptée car contribuant à notre libération.

intéressons à qualifier et quantifier cet effet du point de vue de l'Étendue) ou sur sa puissance de penser (si nous nous intéressons à qualifier et quantifier cet effet du point de vue de l'Esprit) de la coexistence de son conatus avec celui des autres étants (simples et composés) de la Nature naturée.

Il ne s'agit donc pas seulement de considérer des effets propres à un corps particulier, effets qu'il subirait suite à l'exercice, sur son étendue, de forces extérieures, mais cela inclut aussi les effets de l'exercice de sa puissance d'être sur les autres choses qui l'entourent. Il serait d'ailleurs plus pertinent de parler de « rapport de puissances » pour comprendre les affections car les considérer uniquement comme étant la caractéristique propre de chaque chose reviendrait à les penser de manière isolée alors qu'il s'agit toujours de puissances s'exerçant en rapport¹⁵⁷ à d'autres puissances, s'exerçant elles-aussi pour se maintenir dans l'existence.

Nous comprenons ainsi que tout être particulier, en tant que mode fini de la Nature, ne peut exister que de manière affectée et affectante. L'homme n'échappe pas à cette réalité et, d'ailleurs, il a conscience de cette expérience affective¹⁵⁸.

Pour poursuivre la réflexion initiée dans la section II.a du premier chapitre à la lumière de ces précisions, nous comprenons désormais que l'homme n'est désirant (donc n'existe) qu'en tant qu'il est déjà, toujours, affecté, marqué, disposé par d'autres choses dont la coexistence le singularise et le détermine à une certaine manière de désirer, c'est à dire d'exister d'une manière « finie » spécifique et toujours selon une approche qui fait que du « plus grand »¹⁵⁹ est déjà toujours pensé comme existant.

Les activités du corps l'affectent et affectent les autres choses (en particulier les autres hommes, du fait que leurs natures conviennent entre elles¹⁶⁰) et, par là, actualisent les directions dans lesquelles il agit, c'est à dire les objets de désir particuliers vers lesquels il s'efforce.

Autrement dit, nous pourrions distinguer le conatus essentiel, comme élan indifférencié, intransitif, et matrice génératrice de toutes les logiques d'actions spécifiques¹⁶¹, du conatus actuel¹⁶², comme élan incarné, transitif, déterminé par les affects qui impriment leurs traces et orientent son investissement affectif vers des objets de désir particuliers.

Dans une perspective pédagogique, nous pourrions, pour un homme (à l'entendement fini donc), le

157 Elles peuvent s'exercer les unes avec les autres, les unes contre les autres, l'une contre les autres, les autres contre une, les unes sur les autres, etc.

158 « *Nous sentons qu'un corps est affecté de beaucoup de manières.* » - Éthique II, Axiomes, IV, p.101.

159 « (...) *Par ex., un corps est dit fini parce que nous en concevons toujours un autre plus grand.* (...) » - Éthique I, Définitions, II, p.15.

160 « (...) *l'Esprit est d'autant plus apte à percevoir adéquatement plus de choses, que son Corps a plus de choses en commun avec les autres corps.* » - Éthique II, proposition XXXIX, Corolaire, p.171.

161 Michaël Lainé (2014). « Vers une alternative au paradigme de la rationalité ? Victoires et déboires du programme spinoziste en économie », *OEconomia – History | Methodology | Philosophy*, 4(4), p.478.

162 Il est important de préciser que cette distinction a essentiellement une fonction pédagogique (pour mettre de l'ordre dans l'enchaînement du penser). Le conatus essentiel, tel un conatus premier, n'existe pas. Seul le conatus actuel, ou plutôt les conatus actuels, tel des conatus seconds, déjà déterminés, existent.

formuler ainsi : « Qu'est-ce qui m'arrive? Des affections. Qu'est-ce que cela me fait? Des affects »¹⁶³ qui me font désirer des objets déterminés. Toutefois, il est essentiel de noter qu'une telle formulation à la première personne (« ce qui *m*'arrive », « ce que cela *me* fait ») traduit une idée inadéquate des affections du corps considéré car, pour un entendement infini, il est clair et distinct que le phénomène décrit ne possède pas une réalité propre mais une réalité partielle qui ne peut-être adéquatement comprise qu'en considérant ce phénomène au sein de l'ordre de la Nature naturante.

II. Affects simples et composés

Pour Spinoza, il existe trois affects matriciels, qu'il nomme « affects primaires », qui sont le désir, la joie et la tristesse :

*Cet effort [persévérer dans son être] (...) quand on le rapport à la fois à l'Esprit et au Corps, on le nomme Appétit (...) le Désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit.*¹⁶⁴

*(...) Par Joie, j'entendrai donc (...) une passion par laquelle l'Esprit passe à une plus grande perfection. Et par Tristesse, une passion par laquelle il passe à une perfection moindre. Ensuite, ce qu'est le Désir, je l'ai expliqué (...) et à part ces trois-là je ne reconnais aucun autre affect primaire : car je montrerai dans la suite que tous les autres naissent de ces trois.*¹⁶⁵

Il est important de préciser que la tristesse et la joie ne doivent pas être opposées comme l'une intrinsèquement positive (ou source d'activité) et l'autre intrinsèquement négative (ou source de passivité). Il existe par exemple des affects joyeux qui constituent des passions (ex : la joie éprouvée devant la souffrance d'une personne menaçant une relation d'amitié qui est source de joie) et où celle-ci, par sa passivité, est un mal. Il existe aussi des affects tristes qui sont des passions mais, dans ce cas-ci, ce n'est pas le fait que ce sont des affects tristes qui est problématique mais le fait qu'ils soient passifs. La passivité ne doit donc pas être systématiquement associée à une diminution du désir (ou diminution de la puissance d'être) car une empuissantisation comme la haine est tout de même passive et passionnelle.

Tous les autres affects existant, et Spinoza ne prend d'ailleurs soin que de définir les principaux¹⁶⁶, sont appelés « affects secondaires » sont produits par une combinaison d'un ou plusieurs affects primaires. L'amour et la haine en sont deux exemples :

(...) L'Amour n'est rien d'autre qu'une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure, et la

163 Frédéric Lordon (2015). *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Points, p. 141.

164 Éthique III, Proposition IX, Scolie, p.231.

165 Éthique III, Proposition XI, Scolie, p.233.

166 « Je pense avoir ainsi expliqué et montré par leurs causes premières les principaux sentiments et flottements de l'âme, qui naissent de la combinaison des trois sentiments primitifs, savoir : le Désir, la Joie et la Tristesse. (...) Mais j'ai dit que j'ai montré seulement les principaux conflits de l'âme, et non tous ceux qui peuvent être donnés. (...) » - Éthique III, Proposition LIX, Scolie, p.317-319.

*Haine, rien d'autre qu'une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure.*¹⁶⁷

Dans une telle situation, les affects primaires sont désormais ressenties par l'intermédiaire des causes extérieures (c'est à dire à partir d'idées inadéquates) auxquelles elles sont imaginativement rapportées (et de ce fait, inadéquatement liées).

Nous pourrions également les qualifier d'affects « objectifs » du fait que dans de telles situations, le désir, qui demeure pourtant au fond de tous les élans affectifs, au lieu d'être poussé de l'arrière de lui-même par l'énergie du conatus paraît tiré, en avant de soi, vers des objets dans lesquels il reconnaît sa destination. Le désir, au lieu d'être considéré dans son essence intransitive devient désir de quelque chose de particulier : ces choses singulières de la Nature naturée sont alors constituées en objets de désir par une diversité de modalités de détermination affective où désir et représentations de choses extérieures s'associent (la plupart du temps de manière inadéquate). Nous allons explorer succinctement les principales modalités que Spinoza décrit.

a) L'association des affects

Spinoza aborde la modalité de l'association affective de manière directe avec les propositions suivantes :

*Si l'Esprit a une fois été affecté par deux affects à la fois, lorsque ensuite l'un des deux l'affectera, l'autre l'affectera aussi.*¹⁶⁸

*N'importe quelle chose peut-être par accident cause de Joie, de Tristesse ou de Désir.*¹⁶⁹

*De cela seul que nous imaginons qu'une chose a une ressemblance avec un objet qui affecte habituellement l'Esprit de Joie ou bien de Tristesse, et quoique ce en quoi la chose ressemble à l'objet ne soit pas la cause efficiente de ces affects, et pourtant nous aimerons cette chose ou bien nous l'aurons en haine.*¹⁷⁰

Une des premières modalités à travers laquelle le désir individuel est déterminé s'illustre avec la présence réelle ou imaginaire d'une chose extérieure au moment où l'individu est affecté par la joie ou la tristesse (cette chose extérieure pouvant n'avoir aucun lien causal effectif avec la joie ou la tristesse s'exprimant¹⁷¹).

Pour la majorité des individus, qui n'agissent pas sous la conduite de la raison, les affects primaires qui s'expriment à travers eux s'accompagnent, par le travail de l'imagination, de représentations de

¹⁶⁷ Éthique III, Proposition XIII, Scolie, p.237.

¹⁶⁸ Éthique III, Proposition XIV, p.237.

¹⁶⁹ Éthique III, Proposition XV, p.239.

¹⁷⁰ Éthique III, Proposition XVI, p.241.

¹⁷¹ « Du seul fait d'avoir contemplé une chose avec un affect de Joie ou de Tristesse dont elle n'est pas elle-même la cause efficiente, nous pouvons l'aimer ou l'avoir en haine. » - Éthique III, Proposition XV, Corolaire, p.239.

choses extérieures (les images de ces choses).

Par exemple, si je suis dans la joie au moment où j'entre dans la boulangerie de mon quartier, l'image de celle-ci s'associera à l'affect de joie même si la joie qui s'exprimait au moment où je suis entré dans la boulangerie était causée par l'empuissantisation relative à la course à pieds que je venais d'effectuer pour m'y rendre. Si je ne comprends pas adéquatement cette affection, il est fort probable que la prochaine fois où j'irai à la boulangerie, ou je penserai à la boulangerie¹⁷² ou qu'un de mes collègues posera sur la table d'une réunion matinale des croissants, la voyant, l'imaginant ou les voyants, je serai affecté de joie (alors que ce n'est ni la boulangerie ni les croissants qui, initialement, étaient la cause effective de cette joie).

Le scolie de la proposition 15¹⁷³ et la proposition 16 indiquent également que cette réminiscence peut se faire par l'intermédiaire de choses dont le degré de ressemblance est plus ou moins grand. Si nous reprenons l'exemple précédent, un individu marchant dans la rue et voyant au loin une devanture de commerce ressemblant approximativement à celle de la boulangerie nommée, il sera, même s'il ne s'agit finalement pas d'une boulangerie ou de cette boulangerie en particulier, affecté de joie.

Nous comprenons que cette détermination affective est causée par le seul fait d'une contiguïté occasionnelle¹⁷⁴. De plus, la plupart de ces associations se font sans que les individus n'en aient conscience (c'est à dire qu'ils en forment une compréhension adéquate ou inadéquate).

Cette association entre image des choses et affects illustre donc un automatisme affectif qui, bien que se faisant sans notre participation active, et ne nous accompagnant pas adéquatement dans la compréhension de l'utilité des choses nous affectant¹⁷⁵, oriente pourtant concrètement nos conduites et nos préférences affectives¹⁷⁶, c'est à dire la manière dont nous discriminons ce qui est désirable ou non. Une compréhension adéquate de ce phénomène nous rappelle à une certaine précaution quant aux poursuites de nos désirs : pourvu que les circonstances s'y prêtent, nous pouvons être en situation d'apprécier ou n'important quelle chose de la Nature. Nous comprenons alors que, dans un tel contexte, la fixation objectale des désirs est entièrement livrée à l'ordre commun de la Nature.

172 « (...) lorsque ensuite l'Esprit imaginera l'un des deux, aussitôt il se souviendra également de l'autre (...). » - Éthique III, Proposition XIV, Démonstration, p.237.

173 En particulier le passage suivant : « (...) les objets qui nous affectent de Joie ou de Tristesse du seul fait qu'ils ont une ressemblance avec des objets qui nous affectent habituellement de ces mêmes affects. (...) » - Éthique III, Proposition XV, Scolie, p.241.

174 Ce phénomène illustre la manière dont un objet quelconque qui a priori ne participait que très faiblement à l'existence de l'individu, se retrouve à participer de manière tangible à son contexte joyeux et le rend par là désirable.

175 « (...) Or les imaginations de l'Esprit indiquent plus les affects de notre Corps que la nature des corps extérieurs (...) » - Éthique III, Proposition XIV, Démonstration, p.237 et 239.

176 Prenons par exemple le cas de publicités pour des yaourts où ce sont de belles femmes (selon les standards communément admis), en maillot de bain, qui semblent exprimer une félicité sans faille, qui dégustent devant nous, sur notre écran, les yaourts dont est fait la promotion. L'objectif de cette publicité est de contribuer à déterminer affectivement les individus à faire l'association, la plupart du temps inconsciente du fait de l'enchaînement frénétique des publicités, entre la consommation du yaourt et les affects de joie qui les ont envahis à la vue de ces corps (ex : pour un nombre important d'hommes et certaines femmes, la stimulation d'un désir sexuel ; pour de nombreuses femmes, l'incarnation d'un corps vecteur de reconnaissance sociale et d'estime de soi) et des individus exprimant une joie parfaite.

La facilité et la spontanéité avec lesquelles s'effectuent de telles associations, qui illustre leur fond arbitraire, empreinte toutefois ces liaisons d'une fragilité constitutive qui permet d'en comprendre leur versatilité et leur instabilité. La puissance de détermination de ces associations sur le désir des individus est, de ce fait, la plupart du temps plus faible que la détermination des associations formées par l'intellect, c'est à dire par les liaisons rationnelles comprises adéquatement qui, elles, en tant que vérités éternelles, ne dépendent pas de circonstances particulières.

Une telle modalité de détermination du désir contribue alors à la constitution d'une sorte de mémoire affective qui constitue l'intégration constamment actualisée des impressions corporelles dont tous nos investissements conatifs sont tributaires. L'esprit comme le corps des individus conservent la mémoire intégrale de leurs affections antérieures et leur expérience d'entr'actions actualise sans cesse les liaisons d'images et d'affects associés à ces affections antérieures. Chacune des images présentes dans cette mémoire affective peut, selon la configuration affective dont l'individu fait l'expérience, participer à la détermination affective de l'individu.

b) L'imitation des affects

Le mimétisme affectif est la seconde modalité étudiée. Partons de la proposition suivante :

*De ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable.*¹⁷⁷

*Qui fuit parce qu'il en voit d'autres fuir, ou qui a peur parce qu'il voit d'autres avoir peur, ou bien encore qui, de ce qu'il voit que quelqu'un s'est brûlé la main, serre sa main contre lui et meut son corps comme s'il s'était lui-même brûlé la main, nous dirons qu'il imite l'affect d'un autre (...).*¹⁷⁸

Spinoza met en lumière la dimension universelle de cette modalité affective : l'individu humain, lorsqu'il perçoit une autre chose de la Nature qu'il imagine lui être semblable¹⁷⁹, peu importe s'il est ou non déjà lié affectivement à cette chose¹⁸⁰, c'est à dire peu importe si cette chose lui était précédemment indifférente, il sera affecté par elle. Notre relation affective au monde implique donc plus ou moins activement, plus ou moins intensément, les autres êtres de la Nature et ceux-ci contribuent à la majorité de nos investissements conatifs même s'il est difficile (pour l'intellect de l'individu humain notamment) de démêler dans cette constance circulation d'affects ce qui revient aux uns et aux autres.

¹⁷⁷ Éthique III, Proposition XXVII, p.255.

¹⁷⁸ Éthique III, Définition XXXIII des affects, Explication, p.339 et 341.

¹⁷⁹ Résultant d'une activité de compréhension inadéquate, la justesse de cette évaluation du degré de similitude entre les deux êtres considérés est tout à fait incertaine.

¹⁸⁰ En précisant « *que nous n'avons poursuivie d'aucun affect* » dans la proposition, Spinoza semble vouloir marquer l'opposition avec les propositions précédentes où il considérait le cas particulier du rapport aux choses haïes ou aimées.

Encore une fois, nous comprenons que cette détermination affective résulte d'un automatisme¹⁸¹, d'une réaction affective où la puissance rationnelle de l'individu humain ne contribue pas à l'activité, c'est à dire d'une activité où c'est davantage l'autre imaginé qui agit à travers l'individu que l'individu lui-même. Nous continuons comme avec le cas de l'association et du transfert affectif à décrire une sorte de commerce affectif généralisé entre les êtres et par lequel les affects de chaque être sont susceptibles en permanence d'être transférés sur d'autres êtres par contagion ou par suggestion en même temps que se composent de véritables communautés affectives. Le cheminement éthique de l'être est exigeant en partie à cause de ce mouvement constant qui rend rare l'expérience d'un équilibre toujours actualisé par la présence des autres êtres avec qui il coexiste.

Mobiliser les passages où Spinoza décrit les dynamiques affectives chez les enfants peut nous être utile ici tant il considère ceux-ci comme d'utiles révélateurs de nos comportements spontanés où la raison intervient peu ou pas. Dans le scolie de la proposition 32, il écrit :

*(...) nous savons d'expérience que les enfants, parce que leur corps est continuellement en équilibre, rient ou pleurent pour cela seul qu'ils en voient rire ou pleurer d'autres; et tout ce qu'ils voient encore les autres faire, ils désirent aussitôt l'imiter, et enfin, ils désirent pour eux-mêmes tout ce qu'ils imaginent délecter les autres (...).*¹⁸²

Cette notion d'être « continuellement en équilibre » traduit parfaitement ce ballotement passif de l'individu en proie aux passions qui n'est déterminé que par les puissances des choses extérieures qui, si elles varient, rompent cet équilibre instantanément sans que l'individu n'intervienne activement dans cette variation de sa puissance d'être. Dans une telle situation, nous comprenons que l'individu imite trait pour trait, pli pour pli¹⁸³, ce qu'il perçoit des individus qui lui paraissent posséder une nature commune et désir les objets de désir qu'il imagine que l'autre être poursuit.

Pourquoi un tel effet? Partons des propositions, corolaires et passages de démonstration suivants :

*L'idée d'une quelconque manière dont le Corps humain est affecté par les corps extérieurs enveloppe nécessairement la nature du Corps humain et en même temps la nature du corps extérieur.*¹⁸⁴

*(...) toutes les manières dont un certain corps est affecté suivent la nature du corps affecté et en même de la nature du corps affectant, et donc leur idée enveloppera nécessairement la nature de l'un et l'autre corps (...).*¹⁸⁵

(...) les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plus l'état de notre corps que la nature

181 L'utilisation de « (...) nous sommes par là-même (...) » renforce cette compréhension car il apparaît alors que c'est par la voie même de l'imagination, et d'aucune voie supplémentaire ou complémentaire (comme celle de la raison), qu'une telle détermination se fait.

182 Éthique III, Proposition XXXII, p.267.

183 Mon fils Aimé, qui a 3 mois, est dans cette phase essentiellement réactive. Lorsque je lui souris, il sourit. S'il ne sourit pas instantanément, il suffit que je maintienne mon sourire pendant plusieurs secondes pour qu'il finisse systématiquement par sourire.

184 Éthique II, Proposition XVI, p.137.

185 Éthique II, Proposition XVI, Démonstration, p.137.

*des corps extérieurs (...).*¹⁸⁶

*Si le Corps humain est affecté d'une manière qui enveloppe la nature d'un corps extérieur, l'Esprit humain contempera ce même corps extérieur comme existant en acte, ou comme étant en sa présence (...).*¹⁸⁷

*Les corps extérieurs par lesquels le Corps humain a été une fois affecté, l'Esprit pourra, même s'ils n'existent pas ou ne sont pas présents, les contempler pourtant comme présents.*¹⁸⁸

*Les images des choses sont des affections du Corps humain dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, c'est à dire dont les idées enveloppent la nature de notre Corps et en même temps la nature présente d'un corps extérieur.*¹⁸⁹

Prenons un exemple concret : la joie que je ressens en présence de mon ami Philippe. Si je suis dans la joie au moment où Philippe est présent, et si je ne suis pas conduit par la raison, l'idée de mon corps affecté de joie va être associée à l'image du corps extérieur que j'imagine (donc que je comprends inadéquatement) être la cause de cette joie, c'est à dire, notamment¹⁹⁰, à l'image de Philippe. Ce n'est pas l'être qu'est Philippe que je vais intégrer à ma mémoire affective mais l'effet de sa présence, de notre coexistence, l'idée de l'entr' affection de nos corps.

Les idées avec lesquelles mon esprit pense l'existence de Philippe correspondent à des affections de mon corps qui mêlent l'existence de mon corps et celui de Philippe. Nous n'avons toutefois pas les moyens, sous le régime de l'imagination, de faire le tri entre ce qui revient à Philippe et à moi dans la représentation de son existence et des manières dont elle est elle-même affectée.

Nous comprenons que notre affectivité est le théâtre de la présence des autres êtres à travers nous. La majorité des idées qui composent l'individu enveloppe la nature des autres corps avec qui il coexiste et, de ce fait, la vision d'un mouvement, d'un comportement, d'une expression faciale ou encore d'une couleur qui, une ou plusieurs fois au cours de son existence, a participé à ses affections déterminera et actualisera la manière dont le désir de cet individu s'orientait préalablement à cette vision. Les choses extérieures ayant dans le passé affecté le corps d'une certaine manière, même si elles ne sont plus présentes, affecteront l'individu, par ce mécanisme, comme si elles étaient présentes.

Approfondissons ceci en mobilisant les scolies et corolaires de la proposition 17 :

*Cette imitation des affects, quand elle se rapporte à la Tristesse, s'appelle Pitié (...).*¹⁹¹

Une chose qui nous fait pitié, nous nous efforcerons autant que nous pouvons de la délivrer du

¹⁸⁶ Éthique II, Proposition XVI, Corolaire II, p.139.

¹⁸⁷ Éthique II, Proposition XVII, p.139.

¹⁸⁸ Éthique II, Proposition XVII, Corolaire, p.139.

¹⁸⁹ Éthique III, Proposition XXVII, Démonstration, p.257.

¹⁹⁰ Car s'associeront aussi à cette joie des odeurs, des couleurs, une répartition spatiale des corps, une sonorité, etc.

¹⁹¹ Éthique III, Proposition XXVII, Scolie, p.257.

*malheur.*¹⁹²

*Cette volonté ou appétit de faire du bien qui naît de ce que nous fait pitié la chose à laquelle nous voulons faire du bien, s'appelle Bienveillance (...).*¹⁹³

Un individu est affecté de tristesse lorsqu'il perçoit un autre être, le plus souvent un individu humain (du fait de la nécessité d'une compréhension, même inadéquate, d'un degré de convenance en nature minimale) qui est associé à un état où il était affecté de tristesse. Par exemple, si au cours de ma vie, ma socialisation a favorisé l'association de la vision des yeux rouges et de larmes coulant des yeux et sur le visage à un sentiment de tristesse (au fait que j'étais moi-même triste ou que j'imaginai l'autre dans cet état être triste), lorsque je perçois chez un individu qu'il a les yeux rouges et que des larmes coulent de ses yeux sur ses joues, je l'imagine affecté de tristesse, cela m'affecte de tristesse et cet élan s'appelle la pitié. Imiter les affects d'autrui, c'est donc être affecté par les affects d'autrui ou plutôt par les affects qu'on impute imaginativement à autrui.

Nous avons une disposition spontanément favorable à l'égard des individus dont nous partageons sympathiquement les souffrances¹⁹⁴. Désirant le retour au bien-être de ces individus que nous avons en pitié, nous ferons tout pour éliminer dans les faits les causes de leur tristesse puisque leur tristesse est aussi la nôtre (nous les « délivrons » de leur souffrance parce qu'au final, cela nous délivre nous aussi de cette souffrance). Il s'agit là d'un élan de sympathie et de bienveillance mais tout à fait passionnel et qu'il faut donc distinguer de l'intention raisonnée de faire du bien à autrui pour son utile propre. Celui-ci illustre toutefois que, même sous le régime des passions, un élan de communion naturel anime chaque être.

Avec le corolaire de la proposition 17 étudiée précédemment ainsi qu'avec la démonstration associée au corolaire qui le suit, Spinoza déplace la démonstration de la situation duelle à la relation triangulaire¹⁹⁵ :

*Si nous imaginons que quelqu'un, que nous avons poursuivis d'aucun affect, affecte de Joie une chose semblable à nous, nous serons affectés d'Amour envers lui. Si au contraire nous imaginons qu'il l'affecte de Tristesse, nous serons affectés de Haine envers lui.*¹⁹⁶

Ce qui affecte de Tristesse une chose qui nous fait pitié, nous affecte nous aussi d'une Tristesse

¹⁹² Éthique III, Proposition XXVII, Corolaire III, p.259.

¹⁹³ Éthique III, Proposition XXVII, Corolaire III, Scolie, p.259.

¹⁹⁴ Spinoza précise d'ailleurs dans la quatrième partie, au détour d'un scolie, que cette affectabilité, qu'illustre en partie ce processus d'identification imaginaire (se comprendre plus ou moins adéquatement comme semblable à d'autres êtres et être, de ce fait, affecté davantage par eux), est ce qui définit notre humanité : « (...) celui que ne meut ni raison ni pitié à être secourable aux autres, on a raison de l'appeler inhumain. (...) » - Éthique IV, Proposition L, Scolie, p.439.

¹⁹⁵ Les configurations affectives triangulaires sont étudiées et démontrées en détails dans les propositions 21 à 24 mais je n'en donne ici qu'une introduction suffisante pour comprendre la suite de notre travail dans ce deuxième chapitre.

¹⁹⁶ Éthique III, Proposition XVII, Corolaire I, p.257.

*semblable; (...).*¹⁹⁷

Spinoza décrit une situation que nous vivons au quotidien. Par exemple, si j'aperçois dans la rue une personne (que je ne connais pas individuellement mais dont je reconnais inconsciemment la convenance en nature) donner une pièce de monnaie à un itinérant (que je ne connais pas individuellement non plus mais dont je reconnais aussi inconsciemment la convenance en nature) et que ce dernier exprime, suite à ce geste, une certaine joie, alors je serai affecté d'amour envers cette personne.

Autre exemple, pour illustrer également le renforcement d'affects déjà présents¹⁹⁸ : quand je vois sur mon écran la vidéo du concert de Queen au Live Aid de juillet 1985 et que j'aperçois l'un des spectateurs entrer en interaction avec Freddie Mercury (pour lequel je suis affecté d'amour) et provoquer chez ce dernier un sourire exprimant une joie toute particulière, je suis affecté instantanément, sans d'autres considérations, par un affect d'amour envers cette personne dont je n'avais pas conscience une seconde avant.

Nous comprenons avec cette complexification du schéma d'affections réciproques où est mise en lumière l'induction imitative qui caractérise les interactions interpersonnelles de type mimétique que, s'exprimant à travers notre être d'autres êtres ayant participé à l'ensemble de nos affections, nous partageons les joies et les tristesses des choses extérieures de la Nature que nous considérons comme semblables à nous. Ce phénomène ne requiert pas de l'individu qu'il réalise un saut « hors de lui », qu'il se projette par empathie vers autrui, autrui est déjà en lui et s'exprime à partir de lui.

Le mimétisme affect est élan de socialisation et vecteur d'augmentation des entr'affections mais n'est pas accompagné, même si les comportements causés peuvent par la suite être, dans un nouvel élan, compris plus adéquatement par l'individu, d'une empuissantisation des corps collectifs que composent ces individus¹⁹⁹.

Nous comprenons aussi que toutes les passions particulières constituent autant de manières de nommer le désir, la joie et la tristesse en fonction de la diversité de leurs rapports. La présence de ces derniers traduit toutefois une compréhension inadéquate des affections car ceux-ci existent dès que l'affectivité, au lieu de se rapporter seulement à l'esprit, est comprise par l'imagination.

Dans la perspective de notre travail de compréhension des dynamiques de composition des complexes idéels et corporels (en particulier les complexes idéels ou corporels sociaux) déterminant les individus

¹⁹⁷ Éthique III, Proposition XVII, Corolaire III, Démonstration, p.259.

¹⁹⁸ « *Qui imagine affecté de Joie ou bien de Tristesse ce qu'il aime sera lui aussi affecté de Joie ou bien de Tristesse ; et l'un et l'autre affect sera plus ou moins grand dans l'amant selon que l'un et l'autre est plus ou moins grand dans la chose aimée.* » - Éthique III, Proposition XXI, p.249.

¹⁹⁹ Un extrait de l'article « Il est allé trop loin, il doit partir » de Frédéric Lordon publié dans le journal du Nouveau Parti Anti-capitaliste (NPA) le 28 janvier 2019 illustre ce phénomène : « (...) c'est là le propre de l'inconséquence médiatique qui, après avoir occulté les violences policières pendant deux mois, se met d'un coup à en parler, d'ailleurs plus sous l'effet de l'emballlement mimétique que d'un quelconque retour de conscience, mais pour n'en tirer aucune conclusion substantielle. ».

à agir et penser dans la joie, il est désormais nécessaire de comprendre les dynamiques affectives passionnelles qui s'exercent à l'échelle des individus humains et sociaux qu'ils composent afin de mettre en lumière les remèdes humains à la vie passionnelle. Toutefois, avant d'entreprendre ce travail, il nous faut tout d'abord progresser dans notre compréhension des dynamiques affectives en démontrant les deux points de vue accessibles à l'individu humain pour décrire le commerce généralisé des affects.

III. Les affects : le point de vue de l'Étendue

Nous quittons la dimension générique des affects de la Nature pour nous intéresser désormais aux affections des corps et des esprits humains.

Pourquoi commencer par une compréhension des affects du point de vue de l'Étendue?

*(...) nul ne pourra comprendre l'Esprit humain lui-même de manière adéquate, autrement dit distincte, s'il ne connaît d'abord de manière adéquate la nature de notre Corps.*²⁰⁰

*Par Affect, j'entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps les idées de ces affections.*²⁰¹

L'Esprit étant l'idée du Corps, mais, surtout, l'affect (comme activité de l'Esprit, comme variations des rapports de liaison idéels) ayant pour condition nécessaire une affection du Corps (comme variation de mouvement et d'étendue)²⁰², le cheminement vers une compréhension adéquate de celui-ci nécessite de le comprendre en premier lieu par référence à l'attribut Étendue²⁰³. Nous commencerons donc par étudier les affections du corps de l'homme pour ensuite les comprendre du point de vue de l'Esprit, en particulier les affections des idées et leurs liaisons²⁰⁴.

La puissance d'agir du corps de l'homme²⁰⁵ est la force avec laquelle il exerce des effets (affections corporelles associées, ou non, à des modifications de leur puissance d'agir) sur lui-même et sur

200 Éthique II, Proposition XIII, Scolie, p.123.

201 Éthique III, Définitions, III, p.213.

202 Nous nuancerons ce point plus loin lorsque nous introduirons les propositions de la cinquième partie de l'Éthique. De plus, l'affect étant en même temps une affection du corps et une idée de cette affection, nous pouvons le saisir soit simultanément selon les deux attributs, soit séparément, étant entendu qu'ils ont toujours un corrélat.

203 Cela correspond de toute façon à l'ordre démonstratif de l'Éthique ainsi qu'à la première mention d'une affection d'un attribut que l'entendement de l'individu humain peut percevoir (Éthique II, Axiomes, IV, p.101).

204 Cette dernière dimension est régulièrement occultée dans les études sur le travail de Spinoza. Ceci peut peut-être s'expliquer par la plus grande difficulté à se représenter, chez la plupart des individus, les activités des êtres comme la composition d'idées et l'actualisation de liaisons d'idées tant nous avons été socialisés à penser l'activité comme des corps, ou tout du moins de la matière, en mouvement.

205 Même si cela est pédagogiquement plus complexe, il est nécessaire de préciser que la puissance d'agir d'un corps ne peut être défini isolément et qu'elle ne se mesure qu'en rapport aux puissances d'agir, aux efforts d'existence, qui s'exercent sur son étendue (sa surface pathématique).

d'autres choses existantes dans la Nature naturée²⁰⁶ et dont il est cause adéquate²⁰⁷ ou partielle²⁰⁸. Ce corps a d'autant plus de probabilité d'affecter une chose de la Nature naturée qu'il convient en nature avec elle²⁰⁹⁻²¹⁰ et la compréhension adéquate de cette convenance est, d'ailleurs, en elle-même, source (indirecte²¹¹) d'empuissantisation.

Nous comprenons avec la définition III citée ci-dessus que toutes les affections dont un corps fait l'expérience ne modifient toutefois pas nécessairement la puissance d'agir de ce corps²¹². Spinoza semble effectuer encore une fois un tri et ne s'intéresse qu'aux affections corporelles ayant un impact sur la puissance d'agir du corps, c'est à dire celle mettant en jeu la conservation de notre être en tant que vécue comme augmentation ou diminution car c'est dans ce différentiel que de l'affect est vécu.

Toutefois, un cas de figure particulier nous amène à constater le contexte particulier dans lequel cet énoncé est vrai. Spinoza mentionne que « il n'est pas d'affection du corps dont nous puissions former un concept clair et distinct ». Si nous comprenons adéquatément une affection n'ayant pas augmenté ou diminué notre puissance d'agir, c'est à dire si nous sommes placés dans le registre de la raison, cette connaissance vraie se traduira par une augmentation²¹³ de notre puissance d'agir. Cette définition de l'affect (Éthique III, Définitions, III, p.213) nécessite donc d'être remise en contexte pour préciser qu'elle n'est valable que tant que l'esprit ne la conçoit pas adéquatément, c'est à dire quand il pense à partir des idées du corps et de ses affections plutôt qu'à partir de lui-seul (sans le concours de causes extérieures).

a) Affections corporelles

Spinoza présente quatre types d'affections corporelles : celles qui augmentent la puissance d'agir du corps, celles qui la diminuent mais aussi celles qui aident et celles qui répriment la puissance d'agir du corps²¹⁴.

Certains affects (la joie²¹⁵ par exemple) se traduisent par une augmentation de la puissance d'agir du

206 Il y a donc, du point de vue de l'Étendue, des étendues (plans physiques) qui exercent les unes sur les autres une pression, une puissance pour se maintenir respectivement dans l'existant.

207 Éthique III, Définitions, II, p.213.

208 Pierre Macherey mentionne à plusieurs reprises l'ambiguïté dont fait preuve Spinoza en utilisant « agere » d'abord au sens large de « sequi » (ce qui suit la cause) puis de manière restreinte dans la définition II de la deuxième partie.

209 Éthique IV, proposition XXIX, p.399.

210 « (...) l'Esprit est d'autant plus apte à percevoir adéquatement plus de choses, que son Corps a plus de choses en commun avec les autres corps. » - Éthique II, proposition XXXIX, Corolaire, p.171.

211 Elle aide (recul de l'impuissantisation) mais n'augmente pas (cumul de puissance) la puissance d'agir du corps.

212 « Le Corps humain peut être affecté de nombre de manières qui augmentent ou diminuent sa puissance d'agir, ainsi que d'autres, qui ne rendent sa puissance d'agir ni plus grande ni moindre. » - Éthique III, Postulats, I, p.213.

213 En tant que cette compréhension adéquate nous fait éprouver notre vertu propre.

214 Éthique III, Définitions, III, p.213.

215 Éthique III, Proposition XI, Scolie, p.233.

corps et d'autres (la tristesse²¹⁶ par exemple) expriment une diminution de la puissance d'agir du corps. Dans les deux cas, les affects traduisent une modification quantitative de la puissance d'agir du corps.

Les deux autres qui semblent plus complexes à saisir : une affection qui aide (ou qui seconde) la puissance d'agir d'un corps désigne l'idée d'une cause adjuvante favorable à la puissance d'agir et une affection qui réprime²¹⁷ (ou empêche²¹⁸) la puissance d'agir désigne l'idée d'une contrainte qui bride la puissance d'agir.

Toutefois, Spinoza ne formule pas explicitement si ces affections ont comme effet une variation de la puissance d'agir des corps sur lesquels elles s'exercent. Définit comme affects, elles doivent certainement exercer des effets utiles ou nuisibles de manière à justifier leur distinction des autres affections.

À plusieurs reprises, de manière indirecte, Spinoza semble confirmer cette hypothèse, comme par exemple ici :

*(...) les images des choses qui posent l'existence de la chose aimée aident l'effort de l'Esprit par lequel il s'efforce d'imaginer la chose aimée, c'est à dire affectent de Joie l'Esprit ; et celles qui, au contraire, excluent l'existence de la chose aimée répriment ce même effort de l'esprit, c'est à dire affectent de tristesse.*²¹⁹

L'effet de ces affects particuliers sur la puissance d'agir est peut-être davantage indirect. Les affections qui aident la puissance d'agir du corps pourraient être conçues plutôt comme des affections qui s'exercent contre des forces contraires à elles, c'est à dire qu'elles neutralisent (ou luttent contre) de la puissance (ex : s'opposer à la destruction d'une chose aimée). L'aide ne prend alors pas la forme d'une accumulation quantitative de puissance mais de résistance aux forces impuissantisantes, c'est à dire une amélioration qualitative de la puissance. Inversement, les affections qui empêchent la puissance d'agir du corps seraient celles qui s'opposent à des forces favorables à son empuissantisation (mais ne les suppriment pas, elles en suspendent seulement les effets).

b) Variations quantitatives et qualitatives de puissance des corps

Depuis le début de l'*Éthique*, Spinoza nous amène à cheminer à travers une compréhension rigoureuse des principes et des lois des passions, seule manière d'empuissantiser l'entendement de l'homme pour réguler l'effet d'impuissantisation que les passions exercent sur lui.

²¹⁶ Éthique III, Proposition XI, Scolie, p.233.

²¹⁷ Spinoza utilise également « coercere » pour qualifier l'activité de la raison en tant qu'elle s'oppose aux passions. Dans la préface de la cinquième partie il l'utilise également pour définir la servitude comme « l'impuissance humaine à modérer et à réprimer les affects ».

²¹⁸ Proposition de traduction de Pierre Macherey.

²¹⁹ Éthique III, Proposition XIX, p.135.

En cohérence avec cette perspective géométrique²²⁰ avec laquelle il propose de démontrer l'*Éthique*, Spinoza a tendance à mettre l'accent sur la quantité plutôt que la qualité des choses (qu'il qualifie parfois « d'occulte » tant elle réfère la plupart du temps au sensible, au subjectif ou à l'illusoire), favorisant ainsi chez l'homme l'objectivité et la clarté du jugement comme qualité de l'esprit humain, de son jugement.

En effet, les qualités comme le froid ou le laid sont le fruit de notre illusion subjective ou d'une généralisation erronée où l'imagination subordonne notre raison dans la compréhension des phénomènes naturels. Dans cette perspective, les qualités sensibles sont « *conçues comme des vêtements qui déguisent les corps plus qu'ils ne les montrent* »²²¹.

Toutefois, une « mathématisation » de l'essence de l'homme peut faire perdre en dynamique²²² (si nous restreignons notre conception du corps de l'homme à la quantité de puissance et la mémoire de ses modifications) ce qu'elle nous fait gagner en clarté.

Nous faisons ressortir cette tension car, si l'essence du corps humain (c'est à dire sa puissance d'agir²²³ ou, dit autrement, son effort pour s'étendre, se mouvoir diversement) est déterminée par un rapport précis de mouvement et de repos (un certain rapport, particulier, de composition)²²⁴, alors cette précision de la quantité la fixe en qualité²²⁵. Nous ne sommes plus dans la logique quantitative du plus et du moins mais du même et l'autre (une chose qualifiée par un certain rapport de composition par rapport à une autre chose composée par un autre rapport de composition).

c) Un certain rapport de composition des corps

Pourquoi parlons-nous de « composition » des corps pour comprendre le corps de l'homme, alors qu'il constitue la plupart du temps l'entité de base de toute compréhension du social tout autant que de la conscience de soi?

Le Corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus (de nature diverse) dont chacun est très composé. ²²⁶

Nous l'avons vu précédemment, et nous le rappelons ici avec le premier postulat ci-dessus, le corps

220 « (...) Je traiterai donc de la nature des affects et de leurs forces, et de la puissance de l'Esprit sur eux, suivant la même méthode que j'ai utilisée dans ce qui précède à propos de Dieu et de l'Esprit, et je considérerai les actions et appétits humains comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps. » - *Éthique III*, Préface, p.211-213.

221 Charles Ramond (1995). *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, PUF, p.175.

222 Nous pourrions d'ailleurs supposer que Spinoza en est conscient du fait qu'il introduit la notion « d'essence agissante » (dans d'autres traductions « essence active » dans *Éthique II*, Proposition III, Scolie, p.103).

223 « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien à part de l'essence actuelle de cette chose. » - *Éthique III*, Proposition 7, Démonstration, p.227.

224 *Éthique II*, Proposition 13, Définition, p.129,

225 Dit autrement, la quantité déterminée devient qualité.

226 *Éthique II*, Postulats, I, p.135

humain n'est pas, contrairement à ce que nous considérons de manière implicite dans la plupart de nos échanges avec les autres hommes, le plus petit dénominateur commun des corps dans l'Étendue. Il est, déjà, toujours, pleinement relationnel, un rapport de rapports entre des corps. Mais comment se fait alors cette « union » des corps?

(...) les corps ne se distinguent pas sous le rapport de la substance; et ce qui constitue la forme d'un Individu consiste en une union de corps; (...). ²²⁷

Les corps se distinguent entre eux sous le rapport du mouvement et du repos, de la rapidité et de la lenteur, et non sous le rapport de la substance. ²²⁸

Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appliquent les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement (à la même vitesse ou à des vitesses différentes), de telle sorte qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps, autrement dit un Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps. ²²⁹

Dans cette perspective qu'est-ce que les affections corporelles font à l'homme du point de vue de l'Étendue? Elles peuvent soit changer ce rapport précis de mouvement et de repos (un certain rapport, particulier, de composition)²³⁰⁻²³¹ des corps d'étendues inférieures qui le composent (variation qualitative changeant la forme du corps considéré), soit le maintenir (variation quantitative positive, négative ou nulle de la puissance d'agir du corps). Pour ce dernier cas, Spinoza l'illustre concrètement avec l'extrait suivant :

Si en effet deux individus, par ex., ayant exactement la même nature, se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément. ²³²

Les affections qui s'exercent sur un corps peuvent donc à la fois se traduire par une variation quantitative de la puissance d'agir du corps (une augmentation ou diminution des « quantum » de puissance - augmentation qui lorsqu'elle est associée à une conservation du rapport de composition est considérée comme contribuant à la persévérance de notre être²³³) et à la fois par une variation qualitative de la puissance d'agir de ce corps (un autre rapport de composition des corps d'étendues inférieures qui forme l'individu) considérée comme intrinsèquement opposée à notre persévérance

²²⁷ Éthique II, Lemme IV, démonstration, p.131

²²⁸ Éthique II, Lemme I, p.125

²²⁹ Éthique II, Proposition XIII, Axiome II, Définition, p.129

²³⁰ Éthique II, Proposition XIII, Axiome II, Définition, p.129

²³¹ Éthique II, Proposition XXIV, Démonstration, p.153

²³² Éthique IV, Chapitre XXVII, p.387

²³³ Éthique II, Proposition XIII, Lemme V, p.131

dans l'être²³⁴.

La variation qualitative mène toutefois à la destruction de l'individu²³⁵ concerné (de son rapport de composition caractéristique) vers un individu d'étendue inférieure ou supérieure ou d'étendue quantitativement égale mais de rapport distinct. Toutefois, il semble y avoir une certaine marge de variations acceptables du rapport de composition sans mener à ce changement de forme du corps humain.

Comme nous cherchons les conditions de l'empuissantisation, ce qui va nous intéresser désormais c'est le lien d'expression entre ce rapport de mouvement et de repos des corps et la persévérance dans l'être du corps composé considéré.

Les individus composant le Corps humain, et par conséquent le Corps humain lui-même est affectée par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières. ²³⁶

Corps composé, le corps humain est donc affecté, par constitution, d'un plus grand nombre de manières qu'un corps simple. Les puissances des autres êtres de la Nature naturée qui s'exercent sur son étendue affectent en effet, simultanément, l'ensemble des corps d'étendues inférieures dont il est composé.

Plus le corps est apte à être affecté (c'est à dire capable d'agir et de pâtir) de manière diverse²³⁷, dit autrement, plus la puissance d'agir du corps de l'homme est importante, plus les possibilités d'entr'affectation avec les autres corps de la Nature naturée, en particulier le corps des hommes, sont nombreuses et diverses (et, se faisant, plus les conditions de son empuissantisation et/ou de son impuissantisation sont présentes). Le fait que le corps de l'homme exerce des effets avec moins d'auxiliaires, c'est à dire avec le moins de contribution possible de causes extérieures, est également vecteur d'empuissantisation.

Dans la suite de ce travail, nous n'utiliserons plus le concept anthropocentriste d'homme mais, plus en adéquation avec le postulat d'activité immanente de la substance, d'individu²³⁸. Les échelles considérées dans ce travail seront principalement celles des individus humains et des individus sociaux mais nous affirmons ici la reconnaissance de l'existence d'un travail continu de coopération stratégique de tous les êtres de la Nature se matérialisant dans la composition d'individualités à toutes échelles finies.

234 Éthique IV, Proposition XXXIX, p.421

235 Éthique II, Proposition XIII, Lemme V, p.131

236 Éthique II, Postulats, III, p.135.

237 Éthique IV, Proposition XXXVIII, p.421.

238 Dans le dernier chapitre, nous travaillerons directement avec la notion d'« individuation » pour mettre l'accent sur l'activité de la substance.

d) Tels des ballots de paille

*Si donc nous pouvons être cause adéquate d'une de ces affections, alors par Affect j'entends une action ; autrement, une passion.*²³⁹

*Je dis que nous agissons quand il se fait, en nous ou hors de nous, quelque chose dont nous sommes cause adéquate, c'est à dire quand de notre nature il suit, en nous ou hors de nous, quelque chose qui peut se comprendre clairement et distinctement par elle seule. Et je dis au contraire que nous pâtissons quand il se fait en nous quelque chose, ou quand de notre nature il suit quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partielle.*²⁴⁰

Spinoza distingue, du point de vue de l'Étendue, l'homme actif, c'est à dire qui agit (affecté dans une direction d'empuissantisation) de l'homme passif, c'est à dire qui pâtit (affecté dans une direction d'impuissantisation), tout en mettant l'emphase sur la dimension relationnelle (c'est à dire le rapport de puissance) des uns par rapport aux autres²⁴¹.

Dans ce dernier cas (l'homme qui pâtit), Spinoza décrit des hommes en proie aux passions, « vaincus par des causes extérieures qui répugnent à leur nature »²⁴² et dans une telle disposition affective qu'ils ne font que subir passivement leurs affections, même dans des situations où ils en ont une connaissance moins confuse. Il illustre d'ailleurs cette tension entre activité et passivité en citant Ovide :

*Je vois le meilleur, je l'approuve et je fais le pire.*²⁴³

Pour Spinoza, l'homme est la majorité de son temps dans cette disposition où les affects le plongent dans la servitude²⁴⁴. Il insiste de ce fait sur la tension entre le vouloir et le faire : alors que j'ai conscience de l'action empuissantisante à réaliser, que je la reconnais comme plus activante que d'autres actions, ce n'est pas celle que j'effectue. Il attire de ce fait notre attention sur les limites des connaissances du second genre qui, bien que plus activantes que celles du premier genre, procurent moins de joie du fait qu'elles sont liées à des idées (générales, extraites par abstraction et catégorisation des connaissances du premier genre, et donc contingentes) plutôt qu'à des choses données, présentes. Dans ce cas donc, les opinions (toujours inadéquates) affectent plus que le vrai connu, compris.

239 Éthique III, Définitions, p.213.

240 Éthique III, Définitions, II, p.213.

241 Un corps puissant en relation avec d'autres corps davantage ou également puissants n'est pas à considérer de manière identique, en terme d'activité, de la même manière qu'un corps également puissant en relation avec d'autres corps faiblement puissants. Au sein d'un environnement de corps davantage empuissantisés, le corps fera l'expérience de davantage d'excitations physiques (poussées, pressions, etc.) et de davantage d'inscriptions stratégiques sur les chemins de puissance, donc de davantage d'occasions d'empuissantisations.

242 Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.387.

243 Éthique IV, Proposition XVII, Scolie, p.383 en référence à Ovide, *Métamorphoses*, VII, 20.

244 Il faut toutefois précisé que cette notion de « pâtit » ne peut être appliquée qu'à la réalité de l'individu humain car le corps, lui, ne « pâtit » pas, il est ou il n'est pas.

Une ligne plus loin, il attire d'ailleurs notre attention sur une autre tension majeure en citant l'Ecclésiaste (« Qui augmente sa science augmente sa douleur. »²⁴⁵), à savoir celle entre le savoir et le bien-être ou le bonheur. Il permet ainsi, encore une fois, et à la suite de la première tension dévoilée, de déconstruire l'automatisme implicitement affirmé dans le sens commun qui associe savoir à plaisir de savoir mais aussi savoir à vouloir, vouloir à pouvoir puis pouvoir à efficacité de l'action voulue sur la base du savoir. En effet, tant que ces connaissances ne sont que du second degré, leur pouvoir de détermination intérieur, c'est à dire leur portée libératrice, est limité.

Nous entrapercerons ici des liens avec les notions de libération et d'aliénation que nous traiterons à la fin de ce chapitre ainsi que dans le troisième et quatrième chapitres : l'individu humain est-il encore aliéné ou sur la voie de libération lorsqu'il a conscience qu'il poursuit des objets de désirs inconstants (éloignés dans le temps / non-présents, contingents, etc.), lorsque de nombreux corps portés par des passions l'affectent dans une direction qu'il sait être passivante plutôt qu'activante ou encore lorsqu'il a conscience de son incapacité à suivre les commandements de la raison?

Dans cette perspective, et comme nous le reprendrons dans la suite de ce travail, Spinoza nomme de ce fait « affects actifs » ces affections corporelles qui sont source d'empuissantisation (augmentation de notre puissance d'agir) et « affects passifs » (le plus souvent appelés « passions ») ces affections corporelles qui sont source d'impuissantisation (diminution de notre puissance d'agir). Nous verrons également qu'en plus de l'impuissance, l'inconstance des hommes contribue elle aussi à ce qu'ils n'observent pas les commandements de la raison²⁴⁶.

IV. Les affects : le point de vue de l'Esprit

Intéressons-nous désormais à la nature et l'envergure des affections de l'homme du point de vue de l'Esprit afin de comprendre l'aspect mental de l'affect qui englobe non seulement les affections qui augmentent et diminuent la puissance d'agir du corps, ou encore l'aident ou la répriment, mais aussi les idées de ces affections²⁴⁷.

*Tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est nécessairement perçu par l'Esprit humain, autrement dit, il y aura nécessairement une idée de cette chose dans l'Esprit : c'est à dire, si l'objet de l'idée constituant l'Esprit humaine est un corps, il ne pourra rien arriver dans ce corps qui ne soit perçu par l'Esprit.*²⁴⁸

*(...) tout ce qui arrive dans le Corps humain, l'Esprit humain le perçoit nécessairement (...).*²⁴⁹

*(...) l'affect est l'idée d'une affection du Corps (par la définition générale des affects) (...).*²⁵⁰

²⁴⁵ Éthique III, Proposition XVII, p.383.

²⁴⁶ Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.387.

²⁴⁷ Éthique II, Proposition XXII, p.149.

²⁴⁸ Éthique II, Proposition XII, p.121.

²⁴⁹ Éthique II, Proposition XIV, Démonstration, p.137.

Toutes les affections dont fait l'expérience le corps de l'homme, qu'elles soient source de variation de sa puissance d'agir ou non, affectent, simultanément, l'esprit de l'homme. Ce dernier est donc immédiatement (c'est à dire sans medium) en relation avec son objet, le corps de l'homme. Il ne manque donc aucun épisode de l'histoire des affections du Corps dans l'histoire des affections de l'Esprit, ce qui n'implique toutefois pas que les histoires soient les mêmes (car un même phénomène s'exprime différemment selon l'attribut considéré).

Aussi, il n'y a donc pas, en première analyse, une affection du Corps dont l'Esprit prendrait ensuite connaissance en en formant l'idée. Du Corps (attribut de l'étendue) ne peut pas affecter de l'Esprit (attribut de l'Esprit)²⁵¹ et, de l'Esprit ne peut pas affecter du Corps, tout du moins pas dans un rapport de causalité. Autrement dit, pour le cas particulier de l'homme, et contrairement à ce que la majorité des hommes imaginent en matière d'empire de leur esprit sur leur corps²⁵², le corps de l'homme ne peut déterminer l'esprit de l'homme à penser, ni l'esprit de l'homme déterminer le corps de l'homme au mouvement ou au repos²⁵³. Nous devons bannir toute recherche d'interaction pour penser leur rapport seulement en termes de correspondance.

Le Corps et l'Esprit, ou plus précisément pour notre réflexion, les corps et les idées, sont simultanément affectés par l'exercice de l'effort d'exister, la puissance d'être, des choses de la Nature naturée, et en particulier de celles des hommes²⁵⁴.

Nous avons précisé précédemment que les affections doivent être comprises dans leur réalité relationnelle plutôt que comme des effets exercés entre corps isolés, ce qui nous a amené à traiter des affections davantage en termes de rapports de puissances. Une autre proposition nous amène à cette réalité :

*L'idée d'une quelconque manière dont le Corps humain est affecté par les corps extérieurs enveloppe nécessairement la nature du Corps humain et en même temps la nature du corps extérieur.*²⁵⁵

En affirmant que les liaisons idéelles expriment du point de vue de l'Esprit les affections du corps dont elles sont l'objet et les idées de ses affections²⁵⁶, nous affirmons qu'elles expriment les rapports de puissance que traduisent ces affections. Car, par « nature » des corps extérieurs, il faut entendre

250 Éthique V Proposition IV Corolaire p.507.

251 « (...) ce qui détermine l'Esprit à penser, c'est une manière du penser, non de l'Étendue, c'est à dire ce n'est pas le Corps. » - Éthique II, Proposition II, Démonstration, p.217.

252 « (...) quand les hommes disent que telle ou telle action du Corps provient de l'Esprit, lequel a un empire sur le Corps, ils ne savent pas ce qu'ils disent, et ils ne font qu'avouer, en termes spécieux, qu'ils ignorent la vraie cause de cette action sans s'en étonner. (...) » - Éthique III, Proposition II, Scolie, p.219.

253 Éthique III, Proposition II, p.217.

254 Éthique IV, Proposition XXIX, p.399.

255 Éthique II, Proposition XVI, p.137.

256 Éthique II, Proposition XXII, p.149.

leur effort d'exister. De ce fait, l'idée de la manière dont le corps de l'homme est affecté enveloppe, à travers l'expression de l'effet de l'exercice de leurs puissances d'agir sur notre étendue, leurs propres puissances d'agir.

a) Aptitude à se mouvoir, aptitude à comprendre

Nous avons indiqué précédemment que plus le corps est apte à être affecté de manière diverse, plus il s'empuissantise. Qu'en est-il du point de vue de l'Esprit?

*L'Esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son Corps peut être disposé d'un plus grand nombre de manières.*²⁵⁷

Il faut reprendre la nuance que Spinoza introduit dans l'explication de la troisième définition de la deuxième partie de l'*Éthique*²⁵⁸ pour comprendre adéquatement cette proposition et comprendre que, c'est une dimension active de la pensée (l'adéquation) que Spinoza associe à cette augmentation de la capacité de l'Esprit à concevoir les choses de la Nature naturée.

Plus l'esprit de l'homme est apte à concevoir (penser, comprendre) les choses de la Nature, plus il est apte à les affecter et plus sa puissance de penser est importante. Et, par augmentation de l'aptitude à concevoir, nous comprenons la capacité de l'esprit de l'homme à concevoir un plus grand nombre (quantitativement) de choses parmi les choses de la Nature naturée ainsi qu'à les concevoir plus adéquatement (qualitativement).

b) L'imagination : percevoir selon l'ordre commun de la Nature naturée

Un homme qui pense ne traduit pas systématiquement son empuissantisation. Spinoza distingue le fait de penser de manière adéquate (comprendre, à partir de l'Esprit) et inadéquate (imaginer, à partir du Corps). Si nous partons du principe que penser, c'est lier des idées, il y a alors des activités de liaison des idées empuissantisantes et d'autres impuissantisantes.

La proposition, le corolaire et les scolies suivants vont nous permettre de préciser cette distinction :

*L'idée d'une quelconque affection du Corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate du corps extérieur.*²⁵⁹

*L'Esprit humain en tant qu'il imagine un corps extérieur, n'en a pas la connaissance adéquate.*²⁶⁰

De là suit que l'Esprit humain, chaque fois qu'il perçoit les choses à partir de l'ordre commun de la nature, n'a ni de lui-même, ni de son Corps, ni des corps extérieurs la connaissance adéquate, mais

257 *Éthique II, Proposition XIV, p.135.*

258 « *Je dis concept plutôt que perception, parce que le nom de perception semble indiquer que l'Esprit pâtit d'un objet. Alors que le concept semble exprimer une action de l'Esprit.* » - *Éthique II, Définitions, III, p.97 et 99.*

259 *Éthique II, Proposition XXV, p.153.*

260 *Éthique II, Proposition XXVI, p.155.*

*seulement une connaissance confuse et mutilée.*²⁶¹

*(...) l'ordre commun de la nature, c'est à dire chaque fois qu'il est déterminé du dehors, j'entends, par la rencontre fortuite des choses, à contempler ceci ou cela, et non pas déterminé du dedans (...)*²⁶²

*(...) les affections du Corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appellerons les images des choses (...) Et quand l'Esprit contemple les corps de cette façon, nous dirons qu'il imagine.*²⁶³

Nous comprenons qu'il faut nuancer ce que nous avons dit dans la section précédente. Plus l'esprit de l'individu est apte à concevoir les choses de la Nature, plus sa puissance de penser est importante (cela est vrai si et seulement si il les conçoit de manière adéquate). Or, Spinoza le mentionne à plusieurs reprises, la majorité des hommes perçoivent les choses à partir de l'ordre commun de la Nature plutôt que selon l'ordre de l'intellect. Dans une telle configuration, les individus pensent principalement par l'intermédiaire des rencontres fortuites (et des liaisons d'idées associées aux affections les caractérisant) plutôt que par la raison et la connaissance intuitive qui permettent à l'individu de comprendre par exemple que les appétits qui le déterminaient n'étaient pas ceux qui contribueraient le plus à sa libération.

Tenter de comprendre nos affections en en imaginant les causes plutôt d'en acquérir une connaissance adéquate, c'est voir des choses comme possibles ou comme contingentes plutôt que déterminées et nécessaires. Dans une société où peu d'hommes pensent adéquatement (et où ils sont donc essentiellement agis par les passions), les images des choses sont toutefois des véhicules particulièrement efficaces d'affects.

c) Des esprits confus

*Notre esprit est actif en certaines choses, mais passif en d'autres, savoir : dans la mesure où il a des idées adéquates, il est nécessairement actif en certaines choses, et dans la mesure où il a des idées inadéquates, il est nécessairement passif en certaines choses.*²⁶⁴

Quand bien même les concepts d'action et de passion s'appliquent au corps, il n'en demeure pas moins que le critère qui les différencie est avant tout intellectuel et présuppose une aptitude de l'esprit à concevoir la cause, d'une part, et à vérifier si son effet est intelligible par elle seule, d'autre part. L'homme n'est en effet cause adéquate que lorsqu'il agit d'une manière qui peut se comprendre de manière claire par sa seule nature.

²⁶¹ Éthique II, Proposition XXIX, Corolaire, p.159.

²⁶² Éthique II, Proposition XXIX, Scolie, p.161.

²⁶³ Éthique II, Proposition XVII, Scolie, p.143

²⁶⁴ Éthique III, Proposition I, p.215.

Dans cette perspective, Spinoza nomme « affects actifs » ces affections idéelles qui augmentent la puissance de pensée (dont l'Esprit est la cause adéquate) et « affects passifs » (le plus souvent appelés « passions ») ces affections idéelles qui diminuent la puissance de penser (dont l'Esprit est cause partielle).

Si l'homme ne comprend pas ses affections, s'il n'effectue pas l'effort de réfléchir à ce qu'il éprouve (ou, d'une manière laissant moins penser à une intentionnalité de l'action : s'il n'est pas sur la pente d'une compréhension adéquate de ce qu'il éprouve), il ne peut en avoir qu'une idée confuse et ne pourra alors en être la cause adéquate. Et une idée confuse ne peut donner lieu qu'à des passions.

En résumé, l'esprit de l'homme qui pâtit imagine les choses, l'esprit de l'homme qui agit comprend les choses.

d) Les conditions de liaison des idées

Si la considération de la dimension physique, en particulier des logiques de pression et de chocs, est nécessaire pour comprendre la dynamique des corps, celle-ci n'explique pas selon l'attribut adéquat la manière dont se lient les idées entre elles. En effet, celles-ci ont une autonomie ontologique par rapport aux corps (qui eux aussi ont leur propre autonomie ontologique).

L'Esprit, autrement dit la Nature en tant que chose pensante, s'exprime en une infinité d'idées dont elle est elle-même la cause efficiente (nous ne devons donc pas considérer que ces idées sont conçues à partir des choses perçues²⁶⁵, c'est à dire les choses particulières de la Nature naturée considérée du point de vue de l'Étendue). L'idée de ma jambe n'est donc pas le résultat de la perception (la représentation), par mon esprit, de l'étendue que constitue ma jambe mais est ma jambe considérée sous l'angle de l'Esprit de manière totalement autonome à ma jambe considérée sous l'angle de l'Étendue.

De plus, il faut prendre conscience que si l'homme s'efforce à comprendre sa vie affective par l'intermédiaire des idées de ses affections corporelles, cela ne peut le mener qu'à une connaissance inadéquate²⁶⁶. Nous expliquons des pensées par des pensées, et des mouvements corporels par des mouvements corporels. La cause d'une pensée est toujours une pensée et la cause d'un mouvement du corps est toujours un mouvement du corps. Nous devons donc cantonner notre recherche à ce qui dans l'idée est adéquat à l'idée, c'est à dire à ce qui lui est intrinsèque, à sa logique et sa cohérence, et non à son objet, c'est à dire ce qui lui est extrinsèque.

Les idées se rassemblent parfois en un tout relativement cohérent (considérons que ce rassemblement forme ce que nous pourrions nommer « connaissance », même si Spinoza, lui, ne la définit pas explicitement) dont il existe plusieurs degrés :

²⁶⁵ Éthique II, Proposition V, p.105.

²⁶⁶ Éthique II, Proposition XXVIII, p.157.

- Lorsque leurs rapprochements s'effectuent par ressemblance et contigüité, Spinoza qualifie ce mode de connaissance de connaissance du premier genre²⁶⁷ (ou opinion, ce qui inclut l'imagination et la mémoire) ;
- Lorsqu'elles se relient discursivement par concaténation logique, Spinoza qualifie ce mode de connaissance de connaissance du second genre²⁶⁸ (ou Raison) ;
- Lorsqu'elles se relient de manière fulgurante dans leur unité ontologique singulière, Spinoza qualifie ce mode de connaissance de connaissance du troisième genre²⁶⁹ (ou science intuitive).

En résumé, lorsque les idées considérées expriment plus ou moins adéquatement l'essence de ce qui existe, ce sont des connaissances. Sinon, ce sont des fictions.

V. Ordre et enchaînement des affections

La manière dont se composent les idées n'est pas aléatoire. Spinoza, toujours dans la logique de son ordre démonstratif, amène à comprendre le rapport entre les idées et les liaisons idéelles à partir des affections corporelles.

Il est toutefois essentiel de commencer par un rappel important :

Que nous concevions la nature sous l'attribut de l'étendue, ou sous l'attribut de la pensée, ou sous n'importe quel autre, nous trouverons un seul et même ordre, autrement dit, un seul et même enchaînement des causes, c'est à dire les mêmes choses se suivant l'une et l'autre. ²⁷⁰

Les liaisons entre les idées ou les liaisons entre les corps, autrement dit, les rapports de puissance entre les idées existantes dans la Nature naturée du point de vue de l'Esprit et les rapports de puissance entre les corps existants dans la Nature naturée du point de vue de l'Étendue sont, à tout moment, identiques. Il y a identité de l'ordre causal dans l'ensemble des attributs et des modes de la Nature naturante. L'identité de l'ordre et des connexions entre les idées et les corps ne doit toutefois pas masquer la manière dont vont s'exprimer cet ordre et ces connexions sur la l'attribut considéré. Identité ne veut pas dire uniformité, elle ne se réduit pas à la reprise du même.

Pour comprendre de manière plus précise comment se forment et se lient les idées, mobilisons la scolie suivante :

(...) par là nous comprenons clairement pour quelle raison l'Esprit, de la pensée d'une chose, tombe aussitôt dans la pensée d'une autre chose qui n'a aucune ressemblance avec la première ; comme, par ex., de la pensée du mot pommum un Romain tombera aussitôt dans la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, ni rien de commun avec lui sinon que le Corps de cet

²⁶⁷ Éthique II, Proposition XL, Scolie II, p.175-177.

²⁶⁸ Éthique II, Proposition XL, Scolie II, p.175-177.

²⁶⁹ Éthique II, Proposition XL, Scolie II, p.175-177.

²⁷⁰ Éthique II, Proposition VII, Scolie, p.109.

*homme a souvent été affecté par les deux, c'est à dire que cet homme a souvent entendu le mot pommum alors qu'il voyait ce fruit, et c'est ainsi que chacun, d'une pensée tombera dans une autre suivant l'ordre que l'habitude a, pour chacun, mis dans son corps entre les images des choses.*²⁷¹

(...) un soldat, par ex., voyant dans le sable des traces de cheval, tombera aussitôt de la pensée du cheval dans la pensée du cavalier, et de là dans la pensée de la guerre, etc., Tandis qu'un paysan tombera, de la pensée du cheval, dans la pensée de la charrue, du champ, etc., et ainsi chacun, de la manière qu'il a accoutumé de joindre et d'enchaîner les images des choses, tombera d'une pensée dans telle ou telle autre.²⁷²

Ainsi que la proposition, le corolaire et la scolie suivants :

*Si le Corps humain a une fois été affecté par deux ou plusieurs corps à la fois, quand ensuite l'Esprit en imaginera un, aussitôt il se souviendra également des autres.*²⁷³

*Les corps extérieurs par lesquels le Corps humain a été une fois affecté, l'Esprit pourra, même s'ils n'existent pas ou ne sont pas présents, les contempler pourtant comme présents.*²⁷⁴

*(...) l'ordre des actions et passions de notre Corps va par nature de pair avec l'ordre des actions et passions de notre Esprit (...).*²⁷⁵

Nous comprenons que l'esprit de l'homme, c'est à dire l'idée de son corps, se lie à d'autres idées de la Nature naturée (qui elles peuvent être l'idée d'autres choses de la Nature naturée dont son corps et d'autres corps mais de nombreuses autres choses particulières tout autant - des arbres, des livres, etc.) de la même manière que son corps se lie à d'autres corps de la Nature naturée.

Si, à travers son existence, le corps de Marc fait régulièrement l'expérience d'une empuissantisation en présence du corps de Paul, le corps de Marc conviendra d'autant plus avec le corps de Paul. Du point de vue de l'Esprit, cette réalité unique s'exprimera par une liaison entre l'idée du corps de Paul et l'idée de l'affection du corps de Paul par la présence du corps de Marc. Alors, lorsque Marc imaginera le prochain souper auquel il veut convier des amis, il pensera d'autant plus facilement à Marc.

Si nous ajoutons à cela le fait que lorsque les corps de Marc et de Paul sont en présence, il y a également du vin, de la musique classique et une odeur de pin, alors la probabilité que ces choses physiques convergent dans l'espace sera plus grande et de même pour leur pendant psychique (les idées des affections du corps de Paul que traduit la présence de ces choses physiques seront plus aisément pensées ensemble). Aussi, lorsque Marc boira un verre de vin avec un autre ami, Éric, Marc

²⁷¹ Éthique II, Proposition XVIII, Scolie, p.145.

²⁷² Éthique II, Proposition XVIII, Scolie, p.145.

²⁷³ Éthique II, Proposition XVIII, p.143.

²⁷⁴ Éthique II, Proposition XVII, Corolaire, p.129.

²⁷⁵ Éthique III, Proposition II, Scolie, p.217.

pensera plus probablement à Paul.

Si une chose existe à travers le temps, pendant une durée significative, et compte tenu du fait qu'elle est constamment affectée par la coexistence des autres choses de la Nature naturée, son expérience affective sera riche de situations d'empuissantisation et d'impuissantisation. Si nous prenons en compte également le fait que les choses s'efforcent constamment d'exister, nous comprenons que chaque chose tend en permanence à converger vers les situations permettant l'empuissantisation optimale.

En effet, ce qui est important de préciser c'est que la nature de l'ordre dans lequel existent ces liaisons entre les choses de la Nature naturée est certes déterminée par les affections mais, plus précisément, il est déterminé par l'effet d'empuissantisation ou d'impuissantisation causé par la coexistence de ces choses²⁷⁶.

De ce fait, à travers son existence, des habitudes de penser et de se mouvoir se développent et ce sont des manières de penser et de se mouvoir qui ont été déterminées à partir des expériences de penser et de se mouvoir les plus empuissantisantes de son existence.

Par exemple, si à chaque fois que le corps de Jean est en présence du corps des fans de Jazz dans le club de Jazz à côté de chez lui, cela est source d'empuissantisation, son corps sera amené à se mouvoir régulièrement vers cet espace, plus que vers d'autres qui ont été source d'une moindre empuissantisation ou vers lesquels il ne s'est pas encore mu (la dimension imaginaire et incertaine de la dimension empuissantisante de la coexistence avec d'autres corps dans d'autres espaces se traduit pas un gradient de puissance inférieur que celui constitué par le club de Jazz).

En effet, il faut rappeler que l'homme est fondamentalement intéressé à son existence. L'esprit n'est pas une conscience désintéressée du corps, il en est au contraire la conscience pleinement concernée des variations dynamiques qui ont affecté et affectent le corps dans le sens de son empuissantisation et ses idées sont donc incessamment dirigées vers l'obtention d'un Bien, à savoir la persévérance dans l'existence.

Ainsi, avec le temps, chaque homme secondera ou réprimera plus automatiquement des pensées ou des gestes. Cette complexion affective, constamment actualisée par notre expérience de la coexistence des choses dans la Nature naturée, et qui traduit d'ailleurs la portée structurante de notre désir d'exister sur notre manière d'exister, Spinoza la nomme « ingenium ».

VI. Ingenium

L'ingenium détermine la manière dont l'homme coexiste avec les autres choses de la Nature naturée. Aussi appelé « complexe idées-affects » ou « complexe corps-affects » selon l'attribut considéré, il traduit les empreintes (ou plis de la surface pathématique) laissés, historiquement (il marque une

²⁷⁶ Il est essentiel de garder à l'esprit sont des êtres qui se renforcent ou s'affaiblissent, au même titre que les corps.

dimension temporelle, une forme de trajectoire socio-affective), en notre corps et en notre esprit par nos rencontres avec des choses extérieures. En ce sens, il constitue une forme de sédimentation²⁷⁷ (illustrant la dimension progressive et cumulative) du degré d'empuissantisation des rapports aux choses de la Nature naturée dont l'homme a fait l'expérience.

Le concept de « *mémoire* »²⁷⁸ des rapports de coexistence aux choses de la Nature naturée est d'ailleurs préférable à traces, plis ou empreintes car ces derniers font ressortir essentiellement une dimension passive (le résultat de l'exercice d'une puissance extérieure) plutôt que la dimension toujours relationnelle de ces expériences affectives. Dans cette perspective, l'ingenium englobe les passages et les transitions entre l'affirmation d'une plus ou moins grande réalité du corps considéré.

L'ingenium singularise l'homme et son rapport au monde. Il traduit notamment des habitudes de penser et de se mouvoir (ex : un mode de vie sportif, un esprit conservateur, etc.) qui contribuent à distinguer des individus, des entreprises, des peuples (tel un « soi » relationnel du corps humain ou social).

Ce rapport spécifique de coexistence, déterminé par son expérience affective, produit une affectabilité singulière : si une affection commune s'exerce sur des hommes distincts, les effets produits dépendront des ingenia singuliers de chacun de ces hommes. D'une même affection commune, ils ne seront donc pas affectés de la même manière.

Il faut toutefois souligner que, dans des environnements affectifs relativement homogènes (ex : hommes blancs éduqués vivant à Montréal depuis leur enfance, parents divorcés, travaillant comme comptables, mariés, trois enfants, lisant le même journal au quotidien, etc.), une partie des ingenia de ces hommes peuvent être similaires et donc certaines affections se traduiront par les mêmes comportements et pensée (ex : l'affect produit chez ces hommes par l'annonce de la perte de leur emploi).

C. Être déterminé à l'aide mutuelle

I. La règle de notre utilité : l'aide mutuelle

a) L'homme pieux poursuit son utile propre

Dans l'*Éthique*, un des points de transition vers le social des plus significatifs se situe dans le scolie de la proposition 18 de la quatrième partie. Brusquement, sans que la proposition en amont ne nous ait mis dans une disposition différente des propositions précédentes, une rupture dans la continuité démonstrative a lieu. Une sorte de pause²⁷⁹, de prise de recul et de mise en perspective semblent

²⁷⁷ Frédéric Lordon parle de « stratification de schèmes concaténateurs orientés », c'est à dire des modèles de liaisons et d'orientations du conatus (selon les gradients de puissance).

²⁷⁸ *Éthique II*, Proposition XVIII, Scolie, p.145.

²⁷⁹ Le terme « scolie » exprime d'ailleurs cette idée de pause, de moment où le cours normal du raisonnement est provisoirement suspendu.

nécessaires :

*Mais avant de commencer à procéder à ces démonstrations selon notre proluxe ordre Géométrique j'aimerais d'abord montrer brièvement cela même que nous dicte la raison, pour que chacun perçoive plus aisément ce que je pense.*²⁸⁰

*J'ai par là brièvement expliqué les causes de l'impuissance et de l'inconstance de l'homme, et qui font que les hommes n'observent pas les commandements de la raison. Il me reste maintenant à montrer ce que la raison nous prescrit, et quels sont les affects qui conviennent avec les règles de la raison humaine, et quels, au contraire, leur sont contraires.*²⁸¹

Après avoir démontré et illustré la difficulté pour l'individu humain de suivre les préceptes de la raison²⁸², et prenant conscience au milieu de son cheminement démonstratif que les voies de la libération ne seront abordées qu'après de longs développements, Spinoza semble vouloir prendre les devants de ceux qui verraient dans sa démarche une justification du cynisme ou du fatalisme qu'il serait donc légitime de porter à la considération des passions humaines.

Il décrit d'ailleurs dans ce scolie ceux qui semblent avoir créé chez lui ce besoin, presque intempestif, de brûler des étapes de l'élaboration de son *Éthique* :

*(...) c'est pour ménager, s'il est possible, l'attention de ceux-là qui croient que ce principe, j'entends, que chacun est tenu de rechercher son utile, est le fondement de l'impiété, et non de la vertu et de la piété.*²⁸³

L'hypothèse émise précédemment quant à l'origine de cette pause dans l'ordre démonstratif gagne en crédibilité²⁸⁴. Spinoza justifie ici que ce n'est pas par impiété, c'est à dire non pas parce qu'il ne s'efforcera pas à encourager le développement de la capacité des individus à réguler leurs passions ou encore par manque de reconnaissance du devoir de chaque individu de travailler à sa libération, qu'il conseille à chacun de suivre son utile propre²⁸⁵. Au contraire, c'est en agissant dans la piété, c'est à dire guidé par la vertu et pour qu'elle soit partagée par tous, qu'il travaille à déterminer dans quelle mesure, avec quelles puissances, les individus sont capables d'acquérir une maîtrise relative des affects.

Il est intéressant de noter qu'il mentionne l'impuissance mais également l'inconstance de l'individu

²⁸⁰ *Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.385.*

²⁸¹ *Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.385.*

²⁸² « *Je vois le meilleur, je l'approuve et je fais le pire.* » - *Éthique IV, Proposition XVII, Scolie, p.383 en référence à Ovide, Métamorphoses, VII, 20.*

²⁸³ *Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.387 et 389.*

²⁸⁴ Nous pourrions également ajouter un passage de la préface de la troisième partie qui fait écho cette fois-ci à la critique de ceux qui y voient une manière irraisonnable de conduire les hommes : « (...) *je veux revenir à ceux qui aiment mieux maudire les Affects et actions des hommes, ou en rire, plutôt que de les comprendre. Ceux-là, sans aucun doute, trouverons étonnant (...) que je veuille démontrer par la raison certaine ce qu'ils ne cessent de proclamer contraire à la raison (...).* ». - *Éthique III, Préface, p.211.*

²⁸⁵ J'ai choisi de conserver l'utilisation du terme « utile propre » qui me semble moins connoté que le terme « intérêt personnel ».

humain. Il nous indique encore une fois ici que la libération ne passe pas seulement par l'empuissantisation (ou de nombreux moments d'empuissantisation dans la durée) mais également par la constance de celle-ci (une empuissantisation progressive et constante est une voie plus sûre pour la libération que de nombreuses empuissantisations entrecoupées de nombreuses impuissantisations, même de degré supérieur).

Un deuxième élément me semble intéressant à mettre en lumière : la confirmation que la libération ne se fera pas en s'extrayant des affects mais par, avec et à travers ceux-ci. Spinoza écrit en effet « *Il me reste maintenant à montrer (...) quels sont les affects qui conviennent avec les règles de la raison humaine, et quels, au contraire, leur sont contraires.* »²⁸⁶ C'est donc en discriminant, sur le terrain affectif, quelles dynamiques passionnelles contribuent à la pleine expression de notre nature et lesquelles nous en éloignent que nous initierons, maintiendrons ou accélérerons notre cheminement libérateur.

Maintenant que Spinoza a effectué une grande partie du travail de démonstration des conditions affectives à travers lesquelles l'individu humain s'efforce à chaque instant²⁸⁷, la pente est donc désormais initiée vers une évaluation des conditions affectives pratiques dans lesquelles l'individu humain peut exister sous la conduite de la raison et progressivement se libérer (mais jamais de manière absolue) de sa servitude passionnelle.

b) L'utile propre sous la conduite de la raison

Spinoza commence, dès ce scolie, à définir le contenu des « commandements de la raison » (que nous verrons être, provisoirement, des règles à appliquer pour augmenter la probabilité de notre libération de notre servitude passionnelle) :

*Comme la raison ne demande rien contre la nature, c'est donc elle-même qui demande que chacun s'aime lui-même, recherche son utile, ce qui lui est véritablement utile, et aspire à tout ce qui mène véritablement l'homme à une plus grande perfection, et, absolument parlant, que chacun s'efforce, autant qu'il est en lui, de conserver son être.*²⁸⁸

Il commence donc par nous rappeler que la raison ne commande rien qui soit au-delà de ce que la nature de l'individu humain peut. Si l'individu humain pense de manière adéquate, il ne pensera pas de règles de conduite inapplicables du fait de sa nature ou, plus précisément, hors de sa mesure. Il ne désirera donc pas être autre qu'il n'est mais pourra aspirer à vivre autrement et mieux dans les conditions qui lui sont imposées par sa nature d'être singulier fini. C'est donc la raison qui permet à l'individu humain de comprendre comment aménager ses conditions d'existence dans le sens d'une plus complète expression de sa puissance d'agir et de penser, c'est à dire sa puissance d'être.

²⁸⁶ Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.385.

²⁸⁷ Je fais ici référence au travail démonstratif effectué dans la troisième partie ainsi que dans les propositions 1 à 18 de la quatrième partie.

²⁸⁸ Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.385 et 387.

Il est intéressant de noter dans ce scolie l'utilisation, à deux reprises, du qualificatif « véritablement ». Pourquoi une telle emphase? Quel complément apporte cette précision?

Nous comprenons, en mettant ce passage en perspective par rapport aux démonstrations précédentes, qu'il fait cet ajout pour distinguer ce qui est utile en apparence²⁸⁹ de ce qu'il l'est réellement, c'est à dire ce qui conduit l'individu humain à une plus grande perfection²⁹⁰. Les individus humains ont en effet tendance, pour la majorité d'entre eux, à comprendre de manière inadéquate leur utile propre et, de ce fait, de justifier plusieurs de leurs comportements passivants comme étant menés par intérêt personnel (quand la puissance de la raison est en effet plus faible que les puissances des choses extérieures qui nous affectent, les appétits nous trompent). Spinoza nous rappelle ici, par ces précisions qui peuvent paraître à premier égard des ajouts uniquement rhétoriques, que nous avons un travail constant à effectuer pour comprendre plus clairement et plus distinctement ce qui s'aligne (réellement) sur notre utile propre ou non.

Parmi ces impératifs de notre utilité, le plus cardinal et absolu d'entre eux est certainement celui qui est inscrit dans la nature des choses dont elle dérive directement : la conservation dans l'existence. Il s'agit donc avant tout d'un impératif qui relève de la nécessité logique : la raison ne peut vouloir rien d'autre que ce vers quoi tend le conatus. Mais c'est précisément là que se trouve le projet éthique : la raison des individus humains, dans de nombreuses situations, est dévoyée par l'intervention de l'imagination (donc par l'intervention des choses extérieures) qui les amènent à considérer comme utile ce qui nuit ou ne contribue pas de manière optimale à la persévérance de leur existence. La raison reste donc à la recherche des moyens de sa pleine réalisation car, dans ce que nous observons de leurs comportements, les individus humains sont encore loin d'être causes libres de leurs actions.

Nous constatons que Spinoza, dans le détour exceptionnel que constitue ce scolie, introduit « sous une forme abrégée et programmatique les grandes lignes d'une doctrine de la vertu »²⁹¹ qui sera ensuite reprise selon l'ordre démonstratif dans les propositions suivantes et que nous traiterons, nous, dans les sections qui suivent.

II. L'utilité, pour l'individu humain, de vivre parmi les autres individus

Nous venons de voir dans la précédente section que la raison commande à l'individu humain de chercher et suivre son utile propre, que celui-ci consiste en la conservation de son être et en l'aménagement des conditions affectives pratiques permettant la plus complète expression de sa puissance d'être (relative à sa nature) et que, pour effectuer cet aménagement de manière optimale, il doit distinguer ce qui lui est réellement utile à son projet.

²⁸⁹ Par exemple, s'engager dans des études doctorales sur la base du seul motif que nous aimons lire et que nous pensons que cela nous permettra nécessairement de consacrer la majorité de notre temps de vie à la lecture.

²⁹⁰ Perfection relative encore une fois, c'est à dire que l'individu humain le plus parfait est celui qui exprime toute la puissance d'être que lui permet sa nature au sein de la Nature.

²⁹¹ Pierre Macherey (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza - La quatrième partie : la condition humaine*, PUF, p.116.

Dans cette partie, nous allons suivre et commenter Spinoza dans sa démonstration de la rationalité, pour l'individu humain, d'aménager ses conditions d'existence dans le sens d'une composition de ses intérêts avec les autres êtres de la Nature et en particulier les autres individus (humains et sociaux) dans une perspective où l'utile propre de ses autres êtres converge avec le sien.

a) Les choses extérieures nous sont utiles

À première abord, si nous posons que l'essence de l'individu humain est d'être élan d'expansion s'efforçant autant que possible de persévérer dans son existence²⁹² et de s'empuissantiser, c'est à dire de chercher son utile propre, il semble cohérent, selon le sens commun, de considérer qu'il est alors déterminé de manière nécessaire à détruire ou réduire la puissance de chaque chose existant dans la Nature naturée en les dominant au service de son intérêt.

Une grande partie de l'intelligence et donc de la sagesse du travail spinoziste consiste à déconstruire cette compréhension inadéquate de l'utile propre pour nous aider à comprendre qu'elle est au contraire un raccourci intellectuel qui nous maintient efficacement dans la servitude passionnelle. Mais si les autres êtres de la Nature ne sont pas à détruire à dominer, que faire avec?

Spinoza nous aide ici à comprendre adéquatement ce que nous pourrions déduire de manière idéologiquement instrumentale de sa définition du conatus :

*(...) nous ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être, et que nous vivions en sorte de n'avoir nul commerce avec les choses qui sont hors de nous (...).*²⁹³

Étant une partie de la Nature, l'individu humain ne peut se suffire à lui-même. Il *co-existe*, c'est à dire qu'il existe *avec* ces choses extérieures et est continuellement en relation avec elles (du fait-même qu'il n'est pas une chose séparée, individualisée, du Tout). Même s'il ne le désirait pas, l'individu humain est continuellement « en commerce » avec les choses qui sont hors de lui. Ne pouvant s'isoler (de manière absolue)²⁹⁴ d'elles, de leur existence, de sa coexistence avec elles, sa dépendance par rapport aux choses extérieures requiert donc d'entretenir avec elles une relation lui permettant au minimum de garantir son accès à certaines ressources vitales mais surtout, rationnellement, donc stratégiquement, un rapport empuissantisant à elles.

Prendre le temps de saisir le tournant qui s'effectue ici est central dans le projet de libération qui nous occupe. Bien que le fait d'être en rapport, d'autant plus de dépendance (plus précisément, d'interdépendance), aux choses extérieures d'une manière qui n'est pas pleinement active (ces choses extérieures agissent sur nous comme des causes de nos actions), il est important de ne pas juger cette situation uniquement sous le prisme d'impuissantisation associée.

²⁹² Éthique III, Proposition VI, p.227.

²⁹³ Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.387.

²⁹⁴ L'illusion d'une quelconque autonomie substantielle doit être déconstruite car elle constitue l'une des sources de servitude.

Premièrement, parce que projeter sur le réel un idéal imaginaire de l'action de l'individu humain qui n'est pas cohérent avec les lois de la Nature ne peut être que la source d'incompréhension et d'impuissantisation²⁹⁵. Deuxièmement, parce que ces choses extérieures sont des auxiliaires de notre empuissantisation et surtout d'une libération plus parfaite que ce dont l'individu humain serait capable seul. Notre désir doit donc se porter sur des choses extérieures, avec le discernement de la raison, pour identifier celles qui servent notre utile propre.

Le retour synthétique que Spinoza effectue dans les chapitres de la fin de la quatrième partie est l'occasion d'y lire une phrase qui complète de manière particulièrement pertinente notre compréhension des manières d'aménager un rapport adéquatement utilitaire aux choses extérieures :

*(...) tout ce qu'il y a dans la nature des choses en dehors des hommes, la règle de notre utilité ne commande pas de le conserver; mais, elle nous enseigne, en vue d'usages divers, à le conserver, à le détruire ou à l'adapter à notre usage de quelque façon que ce soit.*²⁹⁶

La règle de notre utilité ne postule pas, de manière logique²⁹⁷, de conserver systématiquement « tout ce qu'il y a dans la nature des choses en dehors des hommes ». Les stratégies déployées par la raison de l'individu humain ne résultent en effet pas uniquement de règles formelles et universelles (comme la convenance en nature, que nous verrons plus loin) mais aussi d'un apprentissage social empirique continu de la raison à travers la coexistence avec les choses extérieures.

Nous observons en effet l'utilisation de la notion « d'enseignement » qui met en lumière la présence d'un tel mécanisme d'apprentissage à travers l'expérience²⁹⁸. Le complexe idées-affects singulier d'un individu humain (son *ingenium*) reflète d'ailleurs les traces de cet apprentissage. La règle de notre utilité y est intégré et ses paramètres sont continuellement ajustés par l'expérience de nos entr'actions et des variations de puissance associées.

L'expérience de la vie dans la Nature amène donc l'individu humain à comprendre que conserver ou adapter - c'est à dire coexister avec - les choses de la Nature autres que les individus peut être tout

295 Pour comprendre plus en détails cet aspect, il est important de la critique de la perfection dans sa définition communément admise élaborée dans la préface de la quatrième partie de l'*Éthique*.

296 *Éthique* IV, Chapitre XXVI, p.491.

297 La version latine (« *id nostrae utilitatis ratio conservare non postulat* » - *Éthique* IV, Chapitre XXVI, p.490) nous amène à nuancer la traduction de « postulat » par « commande » et à le percevoir davantage comme une détermination logique qui n'est pas celle d'un « commandement ».

298 Je pense ici à ce que j'observe du développement de mon fils, Aimé (4 mois), qui les premières semaines semblait ne faire que subir le monde et les êtres avec qui il coexistait alors que dès ses 3 mois environ, j'ai commencé à observer ces comportements d'auxiliarisation de son environnement : par exemple, prendre dans sa bouche les objets à portée de ses mains pour être dans la joie (ex : curiosité de nouvelles textures, nouveaux bruits, etc.) ou éloigner les peurs (ex : diminuer la douleur que cause la poussée des dents, patienter entre les tétées si sa mère n'est pas disponible pour l'allaitement, etc.).

aussi cohérent avec son utilité que leur destruction, voire même davantage source d'empuissantisation que leur destruction²⁹⁹.

Dit autrement, nous pouvons user des choses extérieures selon nos propres besoins et c'est l'apprentissage issu de l'expérience ainsi que l'imitation affective spontanée (permettant d'intégrer l'apprentissage empirique des autres individus) qui seront les vecteurs les plus efficaces de notre activation optimale dans les situations rencontrées³⁰⁰.

La conclusion est claire : les choses singulières existantes dans la Nature peuvent (elles le font d'ailleurs déjà, nécessairement) servir notre effort vital. Toutefois, le servent-elles toutes à la même mesure et, aussi, peuvent-elles toutes service cet effort?

b) Le concours heureux des choses et des individus

Nous venons de conclure que, pour répondre à son utile propre, les désirs de l'individu humain doivent se porter sur des choses extérieures. Mais desquelles parlons-nous? Toutes les choses de la Nature contribuent-elles, à degré égal, à notre utilité? La réponse de Spinoza est : non. L'individu humain doit, sous la conduite de la raison, discerner ce qui est « véritablement » utile de ce qu'il l'est moins³⁰¹ et même de ce qui y est contraire.

Pour comprendre de manière adéquate le degré de désirabilité des choses extérieures qui participeront à notre cheminement dans la vertu, poursuivons notre étude du scolie de la proposition 18 :

*Il y a donc hors de nous bien des choses qui nous sont utiles et auxquelles, pour cette raison, il faut aspirer. Et parmi elles, on n'en peut excogiter de meilleures que celles qui conviennent entièrement avec notre nature.*³⁰²

Dans la proposition 5 de la troisième partie³⁰³, qui en présente la disposition contraire (deux choses qui ne conviennent entièrement pas en nature), Spinoza nous avait déjà mis sur la piste de l'impact de cette convenance entre deux êtres. Entièrement opposées dans leurs élans, si la coexistence de ces deux êtres étaient forcées (d'autres puissances plus fortes les rapprochant) ils ne pourraient que lutter à

299 C'est ce que nous pouvons comprendre en analysant le système capitaliste et sa logique d'accumulation : pour être milliardaire (c'est à dire d'accumuler une quantité de capital extrêmement importante), la puissance d'être d'un individu humain s'efforçant seul à produire de la sur-valeur à partir du travail du capital ne suffit pas. Pour devenir milliardaire, un individu humain a besoin de s'efforcer dans cette direction avec l'aide d'autrui, c'est à dire de créer les conditions collectives où le conatus de chaque être contribuera de sa propre puissance à la composition d'une puissance collective, elle, capable d'orienter la quantité importante de capital générée à un endroit particulier (sur son compte en banque à lui). C'est en travaillant plus ou moins consciemment (car les individus, mêmes milliardaires, ne sont pour la plupart pas des êtres pleinement actifs et il faut aussi compter sur le travail d'auto-affection de la multitude) sur les conditions imaginaires collectives que quelques individus voient les désirs de la majorité des individus humains converger vers des objets de désir relativement homogènes qui, par une configuration institutionnelle qui favorise leur utile propre plus que celui des autres, fait leur félicité économique.

300 Tout en ayant à l'esprit la limite associée qui est le respect aux autres choses de la Nature qui conviennent avec notre nature (donc, principalement, les autres hommes).

301 Comme Spinoza le précise dans le scolie de la proposition 18 de la quatrième partie.

302 Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.387.

303 « Des choses sont de nature contraire, c'est à dire ne peuvent être dans le même sujet, en tant qu'une peut détruire l'autre. » - Éthique III, Proposition V, p.227.

la destruction de l'autre qui bride, dévie, s'oppose frontalement au déploiement de leurs existences. Aucune collaboration possible, aucune mutualisation de l'effort possible, seule la destruction³⁰⁴ comme horizon.

Or, selon l'axiome de la quatrième partie³⁰⁵, il y a de nombreuses situations possibles (différentes topographies corporelles) où ces deux êtres ne seront pas mis en situation de se détruire l'un l'autre mais participeront à des formations plus ou moins grandes qui s'affronteront à d'autres niveaux³⁰⁶.

Nous comprenons de ce fait que deux êtres considérés sont d'autant plus utiles l'un à l'autre que chacun s'efforce à exprimer pleinement sa nature et que leur nature est d'autant plus proche l'une de l'autre. Dans cette perspective, l'individu humain chemine dans la vertu lorsqu'il apprend à s'unir principalement aux choses qui s'accordent en nature avec lui et en mobilisant ce que lui commande la doctrine de la vertu (dont l'usage adéquat de la raison) pour distinguer les choses extérieures dans leur degré d'utilité véritable.

Les propositions 29, 30 et 31 (et son corolaire) de la quatrième partie nous permettent de cheminer dans notre compréhension des différentes catégories de choses extérieures selon la contribution de leur être à notre utile propre :

*Une chose singulière quelconque dont la nature est entièrement différente de la nôtre ne peut ni aide, ni réprimer notre puissance d'agir, et, absolument parlant, aucune chose ne peut être pour nous bonne ou mauvaise si elle n'a quelque chose de commun avec nous.*³⁰⁷

*Nulle chose ne peut être mauvaise par ce qu'elle a de commun avec notre nature ; mais en tant qu'elle est mauvaise pour nous, en cela elle nous est contraire.*³⁰⁸

*En tant qu'une chose convient avec notre nature, en cela elle est nécessairement bonne.*³⁰⁹

Avant la proposition 29 incluse, Spinoza avait démontré que si des êtres conviennent en nature, ils sont utiles les uns envers les autres mais ne précisait pas si cette condition était, en soi-même, une condition suffisante pour garantir une amélioration de notre puissance d'agir et de penser. La proposition 29 ci-dessus nous permet de perfectionner notre compréhension en démontrant que si des choses sont d'une nature entièrement différente de celle de l'individu humain, ne pouvant affecter son

304 Destruction relative toutefois car, du fait du postulat d'immanence, la substance ne disparaît jamais mais l'individualité singulière de l'être considéré, elle, peut être détruite par la formation d'un autre être ou d'autres êtres.

305 « Il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante par qui la première peut être détruite. » - Éthique IV, Axiome, p.361.

306 Il y a en effet de multiples façons pour ces choses d'exercer les unes sur les autres des effets impuissants sans aller jusqu'à la destruction totale.

307 Éthique IV, Proposition XXIX, p.399.

308 Éthique IV, Proposition XXX, p.401.

309 Éthique IV, Proposition XXXI, p.401.

existence (ni sous l'aspect de l'Étendue, ni sous l'aspect de la Pensée), elles ne lui sont d'aucune utilité.

De manière synthétique, trois cas de figure peuvent être identifiés concernant le rapport d'utilité entre l'individu humain et des choses extérieures de la Nature :

- 1) Les choses qui nous sont indifférentes, et donc ne sont ni bonnes ni mauvaises (proposition 29) ;
- 2) Les choses qui peuvent être mauvaises parce qu'elles sont contraires à notre nature (proposition 30) ;
- 3) Les choses qui s'accordent avec notre nature et qui sont nécessairement bonnes (proposition 31).

Faire ressortir les trois manières de coexistence qui caractérisent la relation de l'individu humain aux choses extérieures de la Nature nous a permis de mettre en lumière les critères objectifs à partir desquels penser toutes les sortes de communautés dans lesquelles il lui est utile d'exister (et dont la communauté des individus (c'est à dire la société), nous le verrons juste après, est à privilégier). Pierre Macherey nomme d'ailleurs le groupe de propositions 29 à 31 (avec son corolaire) comme constituant la « *genèse éthique de l'existence communautaire* »³¹⁰ où le projet éthique spinozien poursuit son déploiement dans la vie communautaire.

c) À l'individu, rien de plus utile que l'individu

Nous comprenons que pour s'efforcer selon son utile propre véritable, l'individu humain doit pouvoir distinguer les choses de la Nature dont la coexistence est la plus empuissantisante et qu'un des critères permettant d'effectuer cette distinction est la convenance en nature entre ces êtres. Quels êtres de la Nature sont alors, dans cette perspective, ceux avec qui nous devons chercher une coexistence active?

Spinoza fait, dans le scolie de la proposition 18 de la quatrième partie, un saut rapide³¹¹ entre cette utilité fonction de la convenance en nature et la désignation de l'individu humain comme, par conséquent, le plus utile auxiliaire de l'empuissantisation d'autre individu :

*Il y a donc hors de nous bien des choses qui nous sont utiles et auxquelles, pour cette raison, il faut aspirer. Et parmi elles, on n'en peut excogiter de meilleures que celles qui conviennent entièrement avec notre nature. Si en effet deux individus, par ex., ayant exactement la même nature, se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément. À l'homme donc, rien n'est plus utile que l'homme (...).*³¹²

Il explicitera toutefois de manière plus claire ce lien 17 propositions plus loin :

³¹⁰ Pierre Macherey (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza - La quatrième partie : la condition humaine*, PUF, p.167.

³¹¹ Spinoza fait un pas de côté de la temporalité plus lente associée au cheminement démonstratif et ce saut laisse d'ailleurs l'impression qu'une conviction personnelle retenue et voulant se libérer vient de s'exprimer furtivement.

³¹² Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.387.

*Car le plus utile à l'homme, c'est ce qui convient le plus avec sa nature, c'est à dire l'homme.*³¹³

L'individu humain est donc l'auxiliaire le plus adéquat à l'individu humain pour cheminer dans la vertu³¹⁴. Il ne faut toutefois pas interpréter cette auxiliarisation comme une instrumentalisation dans le sens négatif qui lui est communément associé aujourd'hui dans le sens commun mais comme une instrumentalisation au sens littéral : l'individu (incluant les individus humains et sociaux) est, pour l'individu humain, l'instrument (la chose extérieure mobilisée pour atteindre un objectif) le plus stratégique, le plus efficace, pour cheminer dans la vertu.

Il ne faut donc pas lire cette utilité au sens moralement connoté de l'utilitarisme ou politiquement connotée de la domination mais comme une utilité stratégique, c'est à dire la relation objectale qui, empiriquement, est la plus grande source d'empuissantisation. Il y a dans l'accord naturel qui s'opère entre des êtres qui conviennent en nature, et c'est ici un point majeur qui distingue une lecture spinoziste empuissantisante et impuissantisante³¹⁵, quelque chose de fondamentalement bon (non pas bien sûr au sens d'un bien considéré en soi, mais au sens de l'utilité propre et commune des individus coexistants).

La poursuite par l'individu humain de son intérêt individué (son utile propre) n'est pas un égoïsme radical (qui s'opposerait, à chaque instant, dans chaque situation, à ce qui n'est pas aligné avec son intérêt propre) mais un intéressement stratégique (la mention « *en vue d'usages divers* »³¹⁶ illustre justement cette caractéristique), à l'image de la dimension projective (dans le temps, une forme de relance perpétuelle de stratégies informées par l'expérience) du conatus.

Stratégique, le terme est adéquat mais peut lui-aussi mener à des jugements précipités. Par exemple, il est régulièrement associé, de manière cohérente avec l'esprit du temps, à l'idée d'un professionnel de la gestion capable de s'extraire des dynamiques collectives et, chronologiquement, d'en prendre conscience, de les caractériser puis d'effectuer un calcul rationnel lui permettant de choisir librement la manière dont il souhaite agir et maximiser son intérêt parmi les autres.

La nature stratégique des rapprochements des corps que nous allons aborder dans la section II.c du chapitre 2 et dans les chapitre 3 et 4 renvoie davantage à des phénomènes préreflexifs, pleinement affectifs (avec des affects actifs en proportion variable selon les regroupements considérés) et causés de manière nécessaire.

³¹³ Éthique IV, Proposition XXXV, Corolaire 1, p.409.

³¹⁴ Nous pourrions également, pour illustrer cette philosophie de l'utilité bien comprise, citer Proudhon : « *la liberté de chacun rencontrera dans la liberté d'autrui non plus une limite (...) mais un auxiliaire. Il L'homme le plus libre est celui quia le plus de relations avec ses semblables.* » dans Pierre-Joseph Proudhon (1848). *Les confessions d'un révolutionnaire*, Les presses du réel, collection L'écart absolu, p.233.

³¹⁵ Comme peut l'être, parfois voire souvent celle de Frédéric Lordon, que nous détaillerons davantage au chapitre 4.

³¹⁶ Éthique IV, Chapitre XXVI, p.491.

Du point de vue de l'étendue, par exemple, le corps humain ou social ayant fait l'expérience empuissantisante de la poursuite d'intérêts composés ayant permis de poursuivre son intérêt propre conserve et/ou renforce son pli l'amenant à se mouvoir et s'étendre de la même manière à l'avenir³¹⁷.

Du point de vue de l'esprit, la liaison des idées caractéristique de l'expérience empuissantisante de la poursuite d'intérêts composés ayant permis de poursuivre son intérêt propre se renforce (on tombera à l'avenir plus facilement qu'avant d'une idée à l'autre dans ce complexe idéal singulier³¹⁸).

d) À l'individu rien n'est plus utile que l'individu, vertueux

Comme toutes les choses de la Nature ne sont pas toutes aussi utiles pour l'individu humain, tous les hommes ne sont pas non plus d'égale contribution à notre cheminement dans la vertu et le scolie de la proposition 18 de la quatrième partie poursuit avec cette précision le déploiement d'une sagesse de la vie en société :

*(...) d'où suit que les hommes que gouverne la raison, c'est à dire les hommes qui cherchent leur utile sous la conduite de la raison, n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne désirent pour tous les autres hommes (...).*³¹⁹

Ce que Spinoza, une fois de plus, explicite plus clairement 17 propositions plus loin :

*Il n'y a pas de singulier, dans la nature des choses, qui soit plus utile à l'homme que l'homme qui vit sous la conduite de la raison. Car le plus utile à l'homme, c'est ce qui convient le plus avec sa nature, c'est à dire l'homme. Or l'homme agit absolument d'après les lois de sa nature quand il vit sous la conduite de la raison, et c'est seulement en cela qu'il convient nécessairement toujours avec la nature d'un autre homme.*³²⁰

La raison est le meilleur guide pour discerner les désirs nous permettant de nous efforcer dans le sens de notre utile propre (lorsque nous considérons l'individu humain seulement) et l'est toujours

³¹⁷ Un exemple pourrait être un geste de drible d'un joueur de football dont il aurait constaté que lorsqu'il le faisait, il fonctionnait à chaque fois pour éviter son adversaire et ainsi remportait son duel pour poursuivre son attaque vers le but adverse. En constatant que le défi de franchir son adversaire est remporté à chaque fois que son corps se meut de cette manière précise, que les autres membres du groupe (son équipe) reconnaissent l'intérêt que constitue pour eux aussi cette manière qu'il a de se mouvoir particulière (car ils peuvent ainsi continuer collectivement leur attaque pour obtenir la victoire), que les spectateurs applaudissent lorsqu'il s'est mu ainsi, alors ce pli corporel sera renforcé par cette expérience empuissantisante et la probabilité qu'il se meuve de cette manière précise dans une situation semblable à l'avenir est augmentée.

³¹⁸ Par exemple, si lors d'une discussion avec mes collègues chercheurs à propos d'un sujet pour lequel il n'y a pas de réponse claire dans la littérature, que je n'ai moi-même pas produit une réponse éclairante à ce sujet mais que je leur mentionne le nom d'un de mes collègues étudiants qui en a proposé une pertinente et qu'après lecture, ils en conviennent, je gagnerais à la fois de la reconnaissance sociale pour être en relation avec cette personne qu'ils jugent pertinente ou encore pour avoir eu connaissance de cette référence et mon collègue étudiant, lui, sera reconnu par ce groupe pour la pertinence de son travail. J'ai eu donc davantage d'intérêt (utile propre) à recommander son travail que de ne pas en parler de peur qu'il me fasse de l'ombre et mon intervention a contribué à l'intérêt de mon collègue étudiant également. Aussi, à l'avenir, si l'expérience a été empuissantisante, si je me retrouve dans une situation similaire, l'enchaînement d'idées m'ayant amené à le référer se fera d'autant plus facilement (dans le sens d'une fluidité de l'enchaînement et de probabilité que l'enchaînement se fasse).

³¹⁹ Éthique IV, Proposition XVIII, p.387.

³²⁰ Éthique IV, Proposition XXXV, Corolaire 1, p.409.

lorsqu'il s'agit de discerner les autres individus avec qui faire société sera pour nous le plus utile. L'individu humain sous la conduite de la raison comprend ainsi que le plus raisonnable, stratégiquement, est de trouver la mesure de convergence entre l'utile propre et l'utile commun³²¹.

Ce qui est utile à l'individu humain, ce sont donc des conditions d'existence lui permettant de cheminer vers le plein accomplissement de sa nature d'individu humain, c'est à dire d'exister autant que sa nature le peut dans ces conditions déterminées (non pas de manière absolue donc) et d'agir ainsi que de penser (sous la conduite de la raison) de manière à changer, dans l'avenir, ces conditions de vie.

Nous comprenons à partir du corolaire de la proposition XXXV ci-dessus que deux facteurs contribuent principalement à des conditions d'existence favorisant l'utile propre de l'individu humain : coexister avec des choses de même nature (il est plus utile à l'individu humain de vivre avec d'autres individus (humains et sociaux)³²² qu'isolé d'eux) et que ces choses de même nature poursuivent leur utilité propre (que les autres individus humains cherchent également le plein accomplissement de leur nature), c'est à dire que ces individus cheminent eux aussi dans la vertu.

Spinoza ajoute d'ailleurs dans le corolaire suivant : « *C'est quand chaque homme recherche au plus haut point son propre utile, que les hommes sont le plus utiles les uns aux autres.* »³²³ La co-opération, l'aide mutuelle, donc l'utile commun (ou l'intérêt composé) est donc optimale lorsque chacun individu humain³²⁴ poursuit son utile propre³²⁵, lorsque chacun s'efforce dans le sens de la conservation de son être propre, c'est à dire quand chacun chemine dans la vertu³²⁶.

Une telle précision permet notamment de rappeler au lecteur la mise en garde que Spinoza a effectuée à la fin de la deuxième partie et qui, après avoir lu la quatrième partie, permet d'en comprendre la nature de l'enseignement fournit à l'individu humain qui vit en société :

321 Nous pouvons ici faire un parallèle avec le travail mathématique réalisé par John Nash dans les années 1950 au sujet de la théorie des jeux en situation d'interdépendance. Dans une telle situation, où participent des individus définis comme des « agents » rationnels, la meilleure stratégie pour chacun dépend de ce qui est meilleur pour les autres. Autrement dit, contrairement à ce que postulait Adam Smith, la meilleure décision à prendre dans une telle situation n'est pas que chacun individu poursuive isolément son utile propre mais correspond à l'option où l'empuissantisation de chacun et du groupe est optimale, ce qui sera appelé l'équilibre de Nash.

322 C'est à dire la coexistence de l'individu humain avec d'autres individus humains (dont certains participent à un ou des individus sociaux – donc de plus grande puissance et de plus grande étendue) et d'autres non).

323 Éthique IV, Proposition XXXV, Corolaire 2, p.409.

324 C'est l'individu humain qui nous intéresse ici mais cela est valable pour toute chose et donc tout individu (peu importe son degré de composition).

325 « (...) *la raison ne demande rien contre la nature, c'est donc elle-même qui demande que chacun s'aime lui-même, recherche son utile, ce qui est véritablement utile, et aspire à tout ce qui mène véritablement l'homme à une plus grande perfection, et, absolument parlant, que chacun s'efforce, autant qu'il est en lui, de conserver son être.* » - Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.385 et 387.

326 Il est intéressant de remarquer que, pour justifier l'individualisme, les libéraux ne remontent que jusqu'à Adam Smith et son exemple célèbre de la bienveillance du boucher (« *Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du brasseur ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais plutôt du soin qu'ils apportent à la recherche de leur propre intérêt.* » - Adam Smith (1776). *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Trad. Germain Garnier, éd. Otto Zeller, 1966, t. 1, chap. 2, livre premier, p. 19), et non jusqu'à Spinoza qui le formule pourtant clairement.

*Cette doctrine sert à la vie sociale en tant qu'elle enseigne à ne haïr personne, ne mésestimer personne, ne se moquer de personne, ne se fâcher contre personne ni n'envier personne. En outre, en tant qu'elle enseigne à chacun à être content de ce qu'il a, et à venir en aide à son prochain non pas par miséricorde de femme, ni pas partialité ou par superstition, mais sous la seule conduite de la raison (...).*³²⁷

L'individu humain, en vivant parmi les autres individus et en travaillant sa relation à eux de manière à en faire stratégiquement les meilleurs auxiliaires de son utilité véritable (discernement rendu possible par l'usage de la raison), chemine dans la vertu et contribue à ce que chacun s'efforce dans la direction d'un utile commun. Nous comprenons aussi, à travers ces développements, que se situe ici le fondement de notre réflexion politique que nous poursuivrons dans les chapitres 3 et 4 en tant que la vie humaine est naturellement portée à la vie communautaire.

Voyons maintenant, comment, plus précisément, la coexistence des individus sert-elle leurs efforts respectifs et communs (car plusieurs individus sociaux peuvent coexister aussi) de persévérance dans l'existence.

e) Principales utilités de la vie en société

Il y a de nombreux intérêts pour l'individu humain de vivre en société mais nous allons dans cette section nous intéresser à six en particulier : 1) le maintien du corps dans l'existence, 2) le maintien de l'individualité 3) la composition des corps, 4) l'extension du spectre d'affectabilité, 5) comprendre l'ordre de la Nature et 6) la pente vertueuse.

i) Le maintien dans l'existence

Du point de vue de l'Étendue, une partie de l'utilité des choses extérieures pour le corps de l'individu humain est son maintien dans l'existence :

*L'utilité que nous retirons des choses qui sont hors de nous, c'est (...) principalement la conservation du corps; et pour cette raison, sont avant tout utiles les choses qui peuvent alimenter et nourrir le Corps de telle sorte que toutes ses parties puissent remplir correctement leur office. (...) Or, il semble qu'il y ait très peu de choses de cette qualité dans la nature; il est donc nécessaire, pour nourrir le Corps comme il est requis, d'user d'un grand nombre d'aliments de nature diverse. Car le Corps humain se compose d'un très grand nombre de parties de nature diverse, qui ont continuellement besoin d'aliments (...).*³²⁸

*Le Corps humain a, pour se conserver, besoin d'un très grand nombre d'autres corps qui pour ainsi dire le régénèrent continuellement.*³²⁹

³²⁷ Éthique II, Proposition XLIX, Scolie, p.205-206.

³²⁸ Éthique IV, Chapitre XXVII, p.491.

³²⁹ Éthique II, Postulats, IV, p.135.

*(...) cela n'empêchera pas les hommes de constater par expérience qu'une aide mutuelle leur permet de se procurer beaucoup plus facilement ce dont ils ont besoin, et que ce n'est qu'en joignant leurs forces qu'ils peuvent éviter les dangers qui partent des menaces (...).*³³⁰

En autarcie, isolé des autres corps, le corps humain aurait de grandes difficultés à maintenir son existence et, même s'il y réussissait, cela se ferait au prix d'un effort considérable et unilatéral diminuant la possibilité de diversifications de ses affections³³¹ (et donc diminuerait la pleine expression de sa puissance d'être).

L'exemple de la nutrition est illustratif : pour être en bonne santé, nous savons qu'il est nécessaire de nous alimenter avec une diversité suffisante d'aliments (nous pouvons tout de même survivre avec une faible diversité alimentaire mais notre persévérance dans l'être n'est alors pas optimale par rapport à ce que la nature de notre corps nous permet). Si un individu humain veut cultiver et produire à lui seul cette diversité alimentaire nécessaire, cela se fera au prix d'un grand effort (qui le laissera avec peu de puissance résiduelle pour mener d'autres activités empouissantantes) voire cela sera impossible.

C'est donc par la division sociale de ce travail de production alimentaire, c'est à dire la mutualisation des puissances individuées de production de ces aliments, que l'individu humain peut s'alimenter d'une manière à optimiser sa persévérance dans l'existence, ou plus précisément, d'une manière plus efficace, en terme de puissance (ou plutôt de rapport de puissance, entre celle investie et celle générée), que s'il le faisait seul.

Nous observons cette interdépendance des corps humains d'autant plus aujourd'hui où la division du travail non seulement économique mais aussi politique et social, a permis à une partie des individus humains certes encore minoritaire mais significative de nourrir leur corps de manière plus diversifiée et d'une quantité permettant de maintenir aisément leur subsistance.

D'ailleurs, pour les individus humains modernes, la majorité d'entre eux n'ont actuellement pas les compétences requises pour que leur corps continue à remplir son office³³² s'ils s'isolaient des autres individus humains et sociaux³³³, contrairement à ce qu'en disent les Mélancoliques³³⁴. La vie en

330 Éthique IV, Proposition XXXV, Corolaire 2, p.409.

331 Du fait de la faible diversité de ses activités dont ses interactions avec d'autres êtres.

332 Il est intéressant de noter au passage que Spinoza précise encore une fois que cette auxiliarisation stratégique de l'environnement n'a pas pour objectif de produire un surhomme qui capterait la puissance des autres pour être plus que ce qu'il n'est mais que l'objectif est de faire en sorte que le corps composé (ainsi que ses parties) puisse « remplir correctement son office », c'est à dire exprimer pleinement sa nature.

333 C'est d'ailleurs un des enjeux que soulève Karl Marx avec la division du travail : elle diminue, comme la propriété privée des moyens de production au fondement du capitalisme, l'autonomie des individus à subvenir à leurs propres besoins.

334 « (...) Laissons donc les Satiriques se moquer autant qu'ils veulent des choses humaines, les Théologiens les maudire et les Mélancoliques louer autant qu'ils peuvent la vie sauvage et rustique, mésestimer les hommes et admirer les bêtes; (...). » - Éthique IV, Proposition XXXV, Corolaire 2, p.409.

société et cette « *aide mutuelle* »³³⁵ est, pour la majorité des individus humains, une condition nécessaire à la persévérance dans leur existence.

La troisième citation de cette section illustre également une autre manière de contribuer à la pérennité du corps : réduire le nombre et l'envergure des choses qui la menace. Prenons simplement le cas de la sécurité physique. Les sociétés humaines coopérant pour produire des lois (implicites ou explicites) sur les comportements menaçant l'intégrité des corps, pour créer et faire fonctionner des institutions (formelles ou informelles) appliquant ces lois et les pénalités associées (parfois l'isolement des corps (prison) ou l'impuissantisation (contention chimique ou diminution du pouvoir financier)), sont des sociétés où le taux de mortalité associé à des agressions physiques est beaucoup plus faible (proportionnellement au nombre d'individus humains composant ces sociétés) que les sociétés où chaque individu humain assure sa propre sécurité physique³³⁶. Dans les chapitres 3 et 4, il sera toutefois important d'identifier certaines configurations institutionnelles qui, au nom de la réduction des menaces au corps et à l'esprit (et donc de leur empuissantisation optimale), créés plutôt les conditions d'une impuissantisation des individus humains et sociaux.

Nous concluons (toutefois de manière temporaire³³⁷) sur le fait que l'individu humain, en vivant parmi les autres individus, et en convenant avec eux, augmente les possibilités d'empuissantisation (ex : assurent plus efficacement la nourriture des corps) et diminue les possibilités d'impuissantisation (ex : menaces à l'intégrité physique par d'autres individus humains, par les animaux ou par des événements naturels) de chacun des corps. Ceux-ci s'assurent ainsi mutuellement une plus grande pérennité dans l'existence que s'ils ne vivaient pas en société.

ii) Le maintien de l'individualité

Toujours du point de vue de l'Étendue³³⁸, c'est à dire des dispositions corporelles des individus, Spinoza continue dans sa description des choses extérieures de la Nature qui peuvent contribuer à notre utilité et nous donne un critère supplémentaire pour déterminer celles-ci qui sont désirables parmi elles :

*Tout ce qui fait que se conserve le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du Corps humain est bon ; et mauvais, au contraire, tout ce qui fait que les parties du Corps humain ont entre elles un autre rapport de mouvement et de repos.*³³⁹

335 Éthique IV, Proposition XXXV, Corolaire 2, p.409.

336 Encore une fois, seule la longévité est ici considérée et cela ne tient donc pas compte de la proportion d'activité et de passivité dans de telles vies vécues dans des espaces en effet « sécuritaires » mais pas nécessairement source de liberté, c'est à dire d'action et de compréhension.

337 Nous verrons en effet par la suite que la vie commune peut également être la source de nombreuses impuissantisations des corps dont certaines qui ne sont d'ailleurs possibles qu'en vivant collectivement.

338 Ce qui se passe de manière simultanée sous l'aspect de la Pensée est abordé dans le scolie associé.

339 Éthique IV, Proposition XXXIX, p.421.

Nous comprenons donc que les échanges avec les choses extérieures de la Nature sont utiles s'ils se déroulent dans des conditions telles qu'est préservée l'intégrité du corps humain, c'est à dire son individualité.

Nous avons déjà vu avec la petite physique (entre les propositions 13 et 14 de la deuxième partie) que l'unité constituant la nature propre à une forme individuée est une configuration corporelle déterminée mécaniquement (par des effets de frottements, de pressions, de chocs, etc.)³⁴⁰ par une certaine proportion de mouvement (plus ou moins rapides) et de repos³⁴¹. Tout individu, être composé, suppose donc l'existence d'un agencement spécifique de parties qui doit être conservée sinon, l'individu est détruit³⁴².

J'ouvre succinctement une parenthèse sur cette destruction de l'individu pour préciser qu'il ne faut pas y associer, comme cela est communément le cas en société où ces évocations sont prises dans le jeu des passions et de l'imagination³⁴³, un sentiment absolument terrifiant. Il n'y a rien d'exceptionnel ou de radical dans ce phénomène, des individus sont composés et sont détruits continuellement. Pierre Macherey donne d'ailleurs une définition tout à fait descriptive de la « mort » de l'individu (la destruction de sa forme, de son rapport particulier de composition) qui permet de s'extraire un tant soit peu de soit peu de la manière dont nous imaginons communément la mort : « *Qu'est-ce donc que la mort? C'est une modification de la disposition des parties du corps en conséquence de laquelle la proportion de mouvement et de repos qui définit leur équilibre réciproque n'est plus la même (...).* »³⁴⁴

Il ne s'agit donc jamais d'une destruction radicale (la condition ontologique d'immanence implique de toutes façons qu'aucune chose ne peut se faire à partir de rien mais uniquement du Tout, il est donc impensable, également, que quelque chose devienne rien) mais d'une transformation qui change le corps en un autre corps, en une partie d'un corps ou en plusieurs autres. De plus, cette destruction peut ne pas se faire dans le sens d'une impuissantisation mais, par composition, et de manière conforme à notre utilité comprise adéquatement, à une empuissantisation, un accroissement d'être. C'est même d'ailleurs, en partie en se libérant de cette imaginaire triste associé à la mort de l'individu humain, que

340 Éthique II, Définition, p.129.

341 Éthique II, Lemme I, p.125.

342 Il est intéressant de mentionner ici la contribution des recherches en astrophysique et cosmologie sur de telles questions : l'énergie noire croît sans cesse dans l'univers et par l'exercice de sa puissance sur les êtres finira par détruire toute individualité possible. En agissant telle une force gravitationnelle répulsive, elle séparera chaque particule (jusqu'aux particules élémentaires) l'une de l'autre d'une distance infinie. La compréhension de la dynamique de cette force n'étant toujours pas complète, les chercheurs ne sont actuellement pas capables d'évaluer la probabilité du surgissement de cet événement mais s'entendent pour affirmer que celui-ci peut arriver à n'importe quel moment du fait de l'équilibre délicat entre toutes ces forces à grande échelle dont une variation infime pourrait causer un effet d'entraînement qui catalyserait cette destruction de toutes les compositions corporelles existantes.

343 Spinoza comprend d'ailleurs qu'en présentant ce rapport à la « mort » de l'individu, il s'expose aux attaques de ceux qui font de la crainte de la mort leur fonds de commerce.

344 Pierre Macherey (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza - La quatrième partie : la condition humaine*, PUF, p.251.

l'individu humain peut se libérer de la crainte de la mort³⁴⁵ et poursuivre sa libération en participant à un ou des individus sociaux vertueux.

Pour en revenir à la compréhension des manières dont l'individu peut étendre son milieu de vie tout en maintenant son intégrité, il est important d'ajouter que, contrairement aux corps simples (non composés), les corps composés que constituent les individus ne peuvent être absolument identiques et leurs interactions ne peuvent donc se faire que sous un certain rapport (l'individu maintient la configuration d'ensemble qui le constitue comme un seul corps mais, par exemple, certaines parties ont changé de vitesse, de taille³⁴⁶, ont changé d'orientation³⁴⁷, d'autres ont été substituées par d'autres parties³⁴⁸, etc.) alors que les corps simples interagissent entre eux selon les règles d'une pure cinématique.

Les corps composés des individus se caractérisent par un flux constant de transformations d'autant plus qu'ils sont composés, que leurs échanges avec les autres choses de la Nature sont nombreuses et diversifiées et d'autant plus qu'ils s'efforcent dans la durée. Leur plasticité permet de comprendre pourquoi nous constatons empiriquement le maintien dans l'existence des individus, c'est à dire d'une forme qui reste identique à travers les incessantes transformations³⁴⁹ qu'implique la vie commune mais elle met également en lumière la fragilité de leur intégrité qui risque en permanence d'être rompue par des interventions extérieures. L'interaction fréquente et diversifiée des individus avec les choses extérieures est donc à la fois source de maintien dans l'existence et même d'empuissantisation mais, aussi, une menace constante pour leur existence, d'où la nécessité pour l'individu humain de chercher, sous la conduite de la raison, et parmi ces choses de la Nature, celles qui lui sont le plus utiles.

iii) La composition des corps

Si l'individu humain désire disposer de la pleine expression de sa puissance d'être, il doit, comme l'avons déjà démontré, travailler à aménager les conditions de sa coexistence. Seul, avec sa puissance limitée, l'individu humain n'a presque aucune possibilité de lutter contre les puissances extérieures qui limitent la pleine expression de sa puissance d'être et dont la multiplicité et le degré de puissance le surpassent. C'est la raison pour laquelle l'individu humain s'efforce, comme l'illustre le fait que la plupart des individus vivent en société, dans une « dynamique d'exploration et d'alliances »³⁵⁰ avec les autres choses de la Nature dont les individus en particulier.

345 Éthique V, Proposition XXXVIII, p.553.

346 Éthique II, Lemme V, p.129.

347 Éthique II, Lemme VI, p.131.

348 Éthique II, Lemme V, p.131.

349 Éthique II, Lemme VII, p.131.

350 Pierre Macherey (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza - La quatrième partie : la condition humaine*, PUF, p.242.

Il est important de rappeler qu'un des grands intérêts de la philosophie spinoziste, et un de ses postulats pourtant peu repris par les philosophes ultérieurs, est le caractère générique de plusieurs de ses concepts³⁵¹ dont celui de « Corps ». Nous l'avons traité dans la première partie, dans certaines conditions, des corps humains (corps de l'individu humain) peuvent former un corps social (le corps de l'individu social formé par la composition des corps des individus humains). Ou, dit autrement, il peut y avoir du corps sans que celui-ci soit spatialement limité par le volume habituellement – de manière inadéquate – associé au corps humain (à quelques variations près).

Ce rappel effectué, nous voyons alors s'ouvrir une utilité à la vie en société pour l'individu humain vivant déjà sous la conduite de la raison : une potentielle plus grande empuissantisation qu'il ne serait pas capable d'obtenir s'il s'isolait.

Nous avons abordé précédemment l'effet d'empuissantisation associé à la composition des corps, à partir notamment du passage du scolie suivant :

*Si en effet deux individus, par ex., ayant exactement la même nature, se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément.*³⁵²

Tout rapprochement de corps, toutefois, ne produit pas la même empuissantisation. Le rapport de composition de ces corps détermine le degré d'empuissantisation, voire d'impuissantisation, de la composition. Il faut par exemple que ceux-ci conviennent entre eux (que leurs quantités et directions de mouvements soient contenues dans un spectre caractéristique de l'individu humain³⁵³).

Voyons plus en détails les caractéristiques de ce phénomène de composition avec la suite du scolie :

*(...) il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout de sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être, autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous.*³⁵⁴

Spinoza précise qu'il n'y a « rien » que les individus puissent souhaiter de plus utile pour eux individuellement et communément que cette composition qui est optimale lorsqu'ils conviennent le plus parfaitement possible. Si par exemple, l'individu humain vit dans une monarchie tyrannique,

351 Ce constat constitue d'ailleurs l'une des bases principales du travail de Frédéric Lordon qui s'affaire, par exemple dans ses livres *L'intérêt souverain* et *Imperium*, à redonner de la généralité aux concepts d'intérêt et d'État (c'est à dire de les ramener à un état sous-déterminé) pour faire de nouveau apparaître la pluralité des possibilités de leur détermination. Il démontre ainsi qu'en remontant au concept « d'État général » ou « d'intérêt souverain », nous constatons que l'État bourgeois ou le calcul utilitariste-conséquentialiste n'en sont que déterminations historiquement particulières (et donc que d'autres déterminations, potentiellement plus utiles aux individus humains, existent).

352 Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.387.

353 La rencontre de corps d'étendue de quantité très distinctes (ex : une montagne vs. un homme, un océan vs. un homme, etc.) ainsi que d'amplitude et/ou de fréquence de mouvements très distinctes (ex : amplitude et fréquence du mouvement de la montagne vs. celles de l'individu humain, de l'électron vs. celles de l'individu humain, etc.) contribue à former un intérêt composé particulièrement asymétrique et donc un utile commun moins stratégiquement désirable.

354 Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.387.

impuissantisante, il est dans le sens de son utile propre comme de l'utile commun que son corps ainsi que celui des autres individus convergent tel un seul corps³⁵⁵ dans la direction de ce monarque pour soit faire converger les mouvements du corps de celui-ci avec celui de l'individu social ainsi formé soit pour le détruire.

Nous pouvons également décrire ce phénomène d'empuissantisation de l'individu humain lorsqu'il vit parmi les autres individus, non pas seulement sous l'angle de la composition quantitative de puissances individuelles et collectives mais également par l'intermédiaire de l'affect de joie (en rappelant que, être affecté de Joie, c'est s'empuissantiser).

*(...) en tant qu'ils aiment tous les deux la même chose, en cela même l'amour de chacun d'eux se trouve alimenté, c'est à dire, en cela même la Joie de chacun d'eux se trouve alimentée.*³⁵⁶

*Si nous imaginons que quelqu'un affecte de joie une chose que nous aimons, nous serons affectés d'amour envers lui. Si, au contraire, nous imaginons qu'il l'affecte de tristesse, nous serons, au contraire aussi, affectés de haine contre lui.*³⁵⁷

S'ils vivent sous la conduite de la raison, les individus humains comprennent adéquatement la source de leur joie et, étant confortés dans cette compréhension par l'observation d'autres individus humains conduits par la raison désirant la même chose, ils comprennent alors de manière plus adéquate la dimension stratégique et donc l'utilité de cette composition (ils sont au passage davantage dans la joie du fait de la compréhension de l'utilité de cette composition).

Une telle convergence stratégique des intérêts individués n'éradique toutefois pas les possibilités de disconvenances entre les individus. Ces individus peuvent tout à fait vivre sous la conduite de la raison (deuxième genre de connaissance) et comprendre l'intérêt de leur coexistence tout en ayant des motifs qui sont de l'ordre des passions.

L'individu humain, en vivant parmi les autres individus, et en convenant avec eux, augmente fortement la probabilité de son empuissantisation optimale (notamment par sa participation à des êtres de puissances supérieures comme les individus sociaux) et d'être dans la joie. Il est possible de faire l'exercice intellectuel limite où un individu humain dont la puissance de la raison serait élevée serait davantage empuissantisé dans une vie isolé des autres individus humains et sociaux avec qui il ne composerait pas que s'il vivait au sein d'une société prise pleinement dans les passions (et donc cause

³⁵⁵ Situation dans laquelle les quantités et directions de mouvements des corps formant la composition s'harmonisent et se complètent pour composer un corps dont l'activité de se mouvoir et de s'étendre est plus grande et plus diverse.

³⁵⁶ Éthique IV, Proposition XXXIV, Scolie, p.407.

³⁵⁷ Éthique III, Proposition XXII, p.249.

de forte impuissantisation), toutefois, Spinoza ne fait pas mention de telles sociétés ayant apporté davantage de dommages que de bénéfices aux individus humains qui la composaient³⁵⁸.

iv) L'extension du spectre d'affectabilité

Nous l'avons vu, un individu humain est d'autant plus affecté (en nombre, en diversité et en intensité) qu'il vit parmi plus de choses qui conviennent avec lui. En vivant en société donc, l'ingenium de l'individu, qui traduit la mémoire (autant sous l'aspect de la Pensée que de l'Étendue) de ses rencontres avec les choses extérieures et englobe les transitions entre l'affirmation d'une plus ou moins grande perfection, se complexifie.

Pour quelles raisons? Mentionnons en quelques-unes : le nombre d'individus (c'est à dire de corps affectés, affectables et affectant) avec qui il coexiste, la proximité spatiale entre les différents individus (des sociétés où chaque individu humain ou petits groupes d'individu humains vivent sur leurs terres isolées et se rencontrent une fois par semaine au marché commun complexifient moins l'ingenium de chaque individu humain que des sociétés où ceux-ci vivent dans des lieux communs comme dans les villes³⁵⁹), la proportion de passions qui animent ces individus humains ou encore la coexistence avec une quantité et qualité variable d'autres choses de la Nature³⁶⁰.

Il faut souligner aussi l'effet exponentiel d'entr'affection³⁶¹ qu'induit la vie en commun à partir des scolies suivants :

*De ce que nous imaginons qu'une chose semblable à nous et pour laquelle nous n'avons éprouvé aucun sentiment, est affectée de quelque sentiment, nous sommes par cela même affectés d'un sentiment semblable.*³⁶²

*(...) le Corps est affecté par l'image de cette chose de la même manière que si la chose même était en sa présence.*³⁶³

358 « (...) et en vérité le fait est que de la société commune des hommes naissent bien plus de commodités que de dommages. » - Éthique IV, Proposition XXXV, Corolaire 2, p.409.

359 Il est toutefois nécessaire de caractériser également, de manière qualitative, la nature de cette coexistence car il est tout à fait concevable que des communautés de topographie corporelle semblable (où les corps sont répartis de manière semblable) possèdent des degrés d'empuissantisation fortement distincts. Par exemple, la vie dans certaines communautés urbaines où la proximité pourrait être plus optimale à l'utile propre et commun que dans certaines communautés rurales doit aussi composer, dans certains cas, avec des individus dont les interactions sont médiatisées par des dispositifs technologiques, urbanistiques, de transport, etc. qui peuvent brimer fortement la capacité des individus à l'aide mutuelle.

360 Par exemple, des aliments, des animaux et de l'eau dont certaines sociétés n'arrivent pas à en assurer un accès constant pour assurer la régénération optimale des corps et qui affectent donc de manière impuissantisante la communauté (tensions commerciales, politiques, guerres, etc.) ou inversement des sociétés qui en assurent un accès abondant et diversifié qui permet aux individus d'en faire une expérience empuissantisante.

361 Qui peut, dans certaines conditions, devenir davantage la cause d'un « naufrage interactionnel » (notamment dans le cas des réseaux sociaux numériques comme le mentionne Maxime Rovere – Entrevue « Que faire des cons? » sur France Info le 28 janvier 2019 à 12h24) que d'une empuissantisation collective.

362 Éthique III, Proposition XXVII, Scolie, p.255.

363 Éthique III, Proposition XVIII, Scolie, p.245.

Nous comprenons que l'observation, ou même l'imagination des affections dont font (ou feraient³⁶⁴) l'expérience d'autres individus (présents ou non) avec qui nous n'avons nourri que très peu voire aucune relation, nous affectent (l'intensité est toutefois modulée en fonction des affects associés aux idées mobilisées).

Une telle affection s'exerce tel un effet d'émulation où l'individu humain agit dans une « réalité augmentée » par la projection temporelle (passé, présent, futur sont intégrés affectivement sur un même plan - avec une pondération relative) et spatiale (ce qui est à proximité ou très éloigné sont intégrés affectivement sur un même plan - avec une pondération relative aussi). L'effet multiplicatif non-linéaire de la coprésence des corps et des affections qui s'exercent est donc causé par la diversité et la complémentarité des spectres affectifs en présence (la plupart des individus réunis pensant dans l'ordre de l'imagination, c'est à dire de manière principalement inadéquate, les objets de désirs poursuivis ne sont pas les mêmes, les trajectoires d'existence (et donc les plis associés) ne sont pas les mêmes, etc.).

Pour approfondir notre compréhension de cette dynamique, prenons désormais en compte cette proposition :

*Ce qui dispose le Corps humain à pouvoir être affecté de plus de manières, ou ce qui le rend apte à affecter les corps extérieurs de plus de manières, est utile à l'homme; et d'autant plus utile qu'il rend le Corps plus apte à être affecté, et à affecter les corps extérieurs, de plus de manières; et est nuisible, au contraire, ce qui y rend le Corps moins apte.*³⁶⁵

Spinoza met en lumière ici clairement cette entr' affection des êtres, cette coexistence qui implique qu'il faut comprendre ces échanges de l'individu humain avec les choses de la Nature autant du point de vue de ce qu'il peut en recevoir que de ce qu'il peut leur donner en imprimant sa marque. Dans cette perspective, la capacité de l'individu humain à étendre son milieu de vie doit donc être comprise en évaluant à la fois l'optimalité de ses façons d'assimiler les apports des choses de la Nature et à la fois l'optimalité des transformations qu'il imprime sur ces choses.

Nous comprenons ici que plus les choses de la Nature contribuent à (donc causent) l'extension du spectre d'affectabilité de l'individu humain (c'est à dire plus sa capacité d'être affecté et d'affecter d'une diversité de manières est grande), plus elles concourent à son utilité et, de manière corolaire, plus le spectre d'affectabilité de l'individu humain est étendu, plus il chemine dans la vertu.

En conclusion de cette section : l'individu humain, en vivant par les autres individus, et en convenant avec eux, complexifient son ingenium et est plus constant affectivement.

³⁶⁴ « L'homme est affecté du même sentiment de joie et de tristesse par l'image d'une chose passée ou future que par l'image d'une chose présente. » - Éthique III, Proposition XVIII, p.243.

³⁶⁵ Éthique IV, Proposition XXXVIII, p.421.

v) Comprendre l'ordre de la Nature

L'individu humain conduit par la raison a également intérêt à vivre parmi les autres individus car sa coexistence avec eux augmente la probabilité de son accès à la connaissance du deuxième et du troisième genre.

Dans nos discussions quotidiennes avec nos semblables, il est communément admis que nous apprenons à connaître une personne à travers la manière dont elle se comporte dans des situations particulières (ex : l'expression d'une critique, la délégation de pouvoir, l'annonce d'une triste ou heureuse nouvelle, etc.) et que ce mécanisme s'applique également à nous-mêmes (qui ne s'est pas fait dire à un moment de sa vie « Tu verras, cette expérience est difficile mais elle te permettra de mieux te connaître et de savoir ce qui est véritablement source de joie! »).

Pour Spinoza, autre époque, autre formulation mais le résultat d'une observation identique tout en étant à un plus haut niveau de généralité :

*L'homme ne se connaît pas lui-même, sinon par l'entremise des affections de son Corps et leurs idées.*³⁶⁶

*L'Esprit humain ne connaît le Corps humain lui-même, et ne sait qu'il existe, que par l'entremise des idées des affections dont le Corps est affecté.*³⁶⁷

*(...) les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plus l'état de notre corps que la nature des corps extérieurs (...).*³⁶⁸

C'est donc à travers ses expériences d'entr'actions avec les autres individus et choses de la Nature³⁶⁹ que l'individu humain augmente sa compréhension de lui-même (qui reste inadéquate car via son corps et donc selon l'ordre de l'imagination). Vivant à l'extérieur de la société, c'est à dire de la coexistence rapprochée et fréquente avec les corps des autres individus, ces expériences d'entr'actions sont plus rares et, même s'il continue nécessairement d'être affecté et d'affecter les autres choses de la Nature (car il n'est pas une substance à part), le fait qu'ils ne conviennent pas tout à fait (voire presque pas) en nature diminue le degré de compréhension acquis associé.

Spinoza confirme cet intérêt de la coexistence des esprits de même nature :

(...) nous ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être, et que nous vivions en sorte de n'avoir nul commerce avec les choses qui sont hors de nous;

³⁶⁶ Éthique III, Proposition LIII, Démonstration, p.303.

³⁶⁷ Éthique II, Proposition XIV, p.145.

³⁶⁸ Éthique II, Proposition XVI, Corollaire II, p.139.

³⁶⁹ Tout en rappelant que cela dépend du degré de convenance de la nature des choses entre elles : « *Les choses qui n'ont rien en commun entre elles ne peuvent pas non plus se comprendre l'une par l'autre (...).* » - Éthique I, Axiomes, V, p.17.

*et si, en outre, nous considérons l'Esprit, il est sûr que notre intellectuel serait plus imparfait si l'Esprit était seul et ne comprenait rien que soi.*³⁷⁰

Par précaution, j'aimerais préciser ici que nous ne parlons pas de nous comprendre nous-mêmes comme on l'entend aujourd'hui dans une perspective individualiste (c'est à dire d'un corps séparé de l'environnement dans lequel il existe) mais encore et toujours dans une perspective relationnelle d'intégration et inscription du corps et de l'esprit de l'individu humain dans la Nature. Vivre parmi les autres individus augmente donc la probabilité de comprendre notre relation aux choses de la Nature et, plus particulièrement, notre relation aux autres individus humains³⁷¹.

Enfin, pour capitaliser sur ce qui a été conclu de la section précédente, l'extension du spectre d'affectabilité de l'individu humain lui permet de mieux comprendre, se comprendre et comprendre son inscription dans l'ordre de la Nature. Ce qui le rend plus apte à affecter et à être affecté, comme la vie en société, lui permet de faire l'expérience corporelle d'un plus grande nombre et d'une plus grande diversité de choses de la Nature et donc d'augmenter la probabilité qu'il puisse à travers ces expériences comprendre l'idée commune à toutes celles-ci, l'idée de la Nature naturante. Inversement, est nuisible, et ceci d'autant plus, ce qui tend à limiter la capacité de compréhension adéquate de l'esprit, corrélativement à celle d'agir du corps, en restreignant le champ de son fonctionnement jusqu'à ne considérer que ses intérêts particuliers immédiats.

L'individu humain, en vivant par les autres individus, et en convenant avec eux, accroît les occasions de comprendre, donc de cheminer dans la vertu.

Un dernier élément de réflexion mérite d'être partagé ici sur la dimension stratégique de la vie en commun et il se base sur le passage du chapitre exposé ci-dessous :

Mais la puissance de l'homme est extrêmement limitée, et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures; et par suite, nous n'avons pas le pouvoir absolu d'adapter à notre usage les choses qui sont hors de nous. Et pourtant c'est d'une âme égale que nous supporterons ce qui nous arrive en contradiction avec ce qu'exige la règle de notre utilité si nous sommes conscients du fait que nous avons rempli notre office, que la puissance que nous avons n'est pas allée jusqu'à nous permettre d'éviter cela, et que nous sommes une partie de la nature toute entière, dont nous suivons l'ordre. Si nous comprenons cela clairement et distinctement, cette part de nous qui se définit par l'intelligence, c'est à dire la meilleure part de nous, y trouvera pleine satisfaction, et s'efforcera de persévérer dans cette satisfaction. Car en tant que nous comprenons, nous ne pouvons aspirer à rien qui ne soit nécessaire, ni, absolument parlant, trouver de satisfaction ailleurs que dans le vrai; et par suite, en tant

³⁷⁰ Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.387.

³⁷¹ « Nous ne pouvons nous comprendre adéquatement sans les autres individus. » - Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.387.

Nous pourrions toutefois mentionner le cas particulier des individus vivant avec un trouble du spectre de l'autisme (TSA) dont le spectre d'affectabilité est relativement différent de ceux des autres individus et dont l'une des différences est que dans plusieurs cas (20 à 30% des cas), ceux-ci possèdent une sensibilité affective extrêmement élevée (mais aussi une synesthésie ou hyperlexie) qui leur permet, malgré de faibles interactions sociales, de comprendre adéquatement une partie plus importante de la Nature que les autres individus qui ne sont pas autistes (notamment du fait de leur capacité à visualiser une grande quantité de détails dans leur ensemble - cas connu de Stephen Wiltshire avec ses dessins de paysages hors-du-commun).

*que nous comprenons correctement ces choses-là, en cela l'effort de la meilleure part de nous-mêmes convient avec l'ordre de la nature toute entière.*³⁷²

Spinoza nous rappelle ici à l'humilité qui doit être celle de l'individu humain lorsqu'il juge de l'adéquation de ses actions. Certes il peut travailler par sa puissance, en particulier celle de sa raison, à aménager les conditions d'une coexistence empouissantisante avec les autres individus mais il y a aussi de nombreuses limites à ce que ce travail peut, notamment du fait de l'exercice de multiples puissances extérieures par rapport à sa force limitée (même si celle-ci peut aussi se composer à d'autres pour atteindre des quantités de puissances significatives qui peuvent, dans certains cas, être égales ou surpasser certaines forces extérieures).

L'individu humain investit, à plusieurs reprises dans son existence, sa puissance au service de projets qui ne sont pas totalement alignés avec son utile propre. Prenons quelques exemples de la vie quotidienne de notre société : nous contribuons à maintenir la légitimité du code de la route en nous arrêtons au feu rouge et, pourtant, c'est sur la base de celui-ci que nous serons sanctionnés si nous ne le respectons pas; pour la majorité des salariés, notre puissance de travail est mobilisée au quotidien pour servir des projets qui ne sont, dans de nombreux cas, pas les nôtres et qui ne sont pas non plus nécessairement alignés pleinement sur notre utile propre (que ce soit par exemple par notre participation à l'amélioration continue de notre processus de travail qui mènera à la suppression de notre emploi ou à une détérioration significative de notre qualité de vie au travail ou, plus indirectement, par notre contribution à la légitimation du système économique capitaliste qui constitue un facteur important de dégradation de nos conditions environnementales).

Ces situations humaines existent, entre autres, parce que l'accroissement de notre compréhension qu'accompagne la vie parmi les autres individus nous a permis d'élaborer de manière nuancée la règle de notre utilité³⁷³ mais ne nous a pas non plus permis de sortir de l'ordre de l'imagination (nous participons notamment parfois, aussi, au contraire de notre utile propre et de l'utile commun du fait de notre compréhension qui est certes plus adéquate que si nous ne coexistions pas avec d'autres individus mais qui reste suffisamment inadéquate pour ne pas comprendre l'enchaînement réellement empouissantisant des idées nous permettant de penser notre utile propre). Nous avons compris à travers l'expérience de nos entr'affections et la compréhension de notre nature finie qu'il n'était pas dans notre utilité ou à notre portée de nous opposer de manière systématique à tout investissement de notre puissance à un projet qui n'est pas entièrement aligné avec notre utilité³⁷⁴ et c'est la raison pour laquelle Spinoza écrit que « (...) *c'est d'une âme égale que nous supporterons ce qui nous arrive en*

³⁷² Éthique IV, Chapitre XXXII, p.495.

³⁷³ Comme par exemple Spinoza l'illustre pour des individus humains agissant sous la conduite de la raison : « *L'homme que mène la raison est plus libre dans la cité, où il vit selon le décret commun* [qui est peut-être, en partie, contraire à mon utile propre], *que dans la solitude, où il n'obéit qu'à lui-même.* » - Éthique IV, Proposition LXXIII, p.473 ou encore avec un extrait de la démonstration associée (« *Donc l'homme que mène la raison désire, afin de vivre plus librement, observer les droits communs de la cité.* » - Éthique IV, Proposition LXXIII, Démonstration p.474).

³⁷⁴ Une fois encore, il est important de rappeler la nature en partie pré-réflexive de ces investissements et que la comparaison des puissances des corps est la règle qui détermine la direction et le degré de puissance de cet investissement.

contradiction avec ce qu'exige la règle de notre utilité (...). »³⁷⁵ Si d'ailleurs, dans ces situations, l'individu humain agit de la manière la plus active et libre que sa nature lui permet, il en éprouvera une pleine satisfaction et une joie certaine qui inscrite dans sa mémoire (*ingenium*) le fera tendre de nouveau dans cette direction lorsque la situation se présentera de nouveau³⁷⁶.

Compris clairement, les contraintes et quelques dommages de la vie en société sont donc vécus dans la joie par l'individu humain car il en perçoit adéquatement la nécessité dans l'ordre naturel des choses et Spinoza conseille d'ailleurs à l'individu humain de « *consacrer son zèle à ce qui contribue à installer concorde et amitié.* »³⁷⁷.

vi) La pente vertueuse

La pente vertueuse est une pente naturelle³⁷⁸ mais notre servitude passionnelle et celle des autres nous orientent parfois dans d'autres directions moins empuissantisantes. Il y a plusieurs manières de démontrer l'utilité pour l'individu humain de vivre parmi les autres individus afin d'augmenter cette proportion de l'énergie avec laquelle il s'efforce vertueusement et donc de diminuer les possibilités et le degré d'attraction des déviations possible de cette pente.

La première manière se déduit de l'extrait d'une des définitions de la vertu :

*Par vertu et puissance, j'entends la même chose (...).*³⁷⁹

Et, comme il a été démontré précédemment que la coexistence des individus s'accompagne, à travers la plupart des complexes corporelles et idéelles formés, d'une empuissantisation de ceux-ci³⁸⁰, nous pouvons en déduire, à partir de l'affirmation de cette équivalence, que vivre parmi les autres individus s'accompagne, pour l'individu humain, d'un accroissement de vertu.

Les autres manières, nous pouvons les déduire des propositions, démonstrations et scolies suivants :

*Le premier fondement de la vertu, c'est de conserver son être, et ce sous la conduite de la Raison.*³⁸¹

*Plus chacun s'efforce de rechercher son utile, c'est à dire de conserver son être, et le peut, plus il est doté de vertu; (...).*³⁸²

375 Éthique IV, Chapitre XXXII, p.495.

376 « (...) Si nous comprenons cela clairement et distinctement, cette part de nous qui se définit par l'intelligence, c'est à dire la meilleure part de nous, y trouvera pleine satisfaction, et s'efforcera de persévérer dans cette satisfaction. (...) » - Éthique IV, Chapitre XXXII, p.495.

377 Éthique IV, Chapitre XIV, p.485.

378 Notre conatus s'efforçant constamment dans l'existence, il s'oriente continuellement dans les directions les plus propices à son effectuation optimale.

379 Éthique IV, Définition VIII, p.361.

380 Et cela sera d'autant plus vrai que les individus humains vivront sous la conduite de la raison.

381 Éthique IV, Proposition LVI, Démonstration, p.445.

382 Éthique IV, Proposition XX, p.389.

*La vertu est la puissance même de l'homme (...) qui se définit par le seul effort que fait l'homme pour persévérer dans son être. Plus donc chacun s'efforce de conserver son être, et le peut, plus il est doté de vertu (...).*³⁸³

*Agir par vertu absolument n'est rien d'autre en nous que d'agir, de vivre, de conserver son être (ces trois mots signifient la même chose) sous la conduite de la Raison, d'après le principe qu'il faut chercher ce qui est utile en propre.*³⁸⁴

*(...) il faut aspirer à la vertu pour elle-même, et qu'il est rien qui vaille mieux qu'elle ou nous soit plus utile (...).*³⁸⁵

La meilleure manière de poursuivre son utile propre étant pour l'individu humain de vivre avec les autres individus en travaillant sa convenance avec eux sous la conduite de la raison, plus l'individu humain s'efforce à parfaire cette convenance dans la vie en société, plus il est vertueux.

L'homme vertueux est souvent présenté dans l'imaginaire collectif comme un homme détaché de son intérêt personnel mais c'est une conception particulièrement restreinte de l'utile propre limitée à la richesse matérielle et au prestige sociale qui y est postulée. Pour Spinoza, l'homme vertueux est celui qui a compris adéquatement la source de joie stable et vecteur de plénitude qui contribue à la persévérance la plus active et la plus durable de son être.

Enfin, une dernière manière d'en faire l'argumentation nécessite de prendre en compte les démonstrations suivantes :

*(...) Ensuite, comme cet effort de l'esprit, par lequel l'esprit, en tant qu'il raisonne, s'efforce de conserver son être, n'est rien d'autre que de comprendre, cet effort pour comprendre est donc le premier et l'unique fondement de la vertu (...).*³⁸⁶

*Agir par vertu, c'est agir sous la conduite de la Raison et tout ce que nous nous efforçons de faire d'après la Raison, c'est de comprendre; et par conséquent le souverain bien de ceux qui s'appliquent à la vertu, c'est de connaître la Nature (...).*³⁸⁷

Plus l'individu humain s'efforce dans la vie commune, plus il empuissantise sa raison stratégique, plus il comprend adéquatement le tout auquel il participe et son inscription dans celui-ci, plus il participe alors avec la joie à l'aide mutuelle et plus il existe dans la vertu (est vertueux).

L'individu humain, en vivant par les autres individus, et en convenant avec eux, est davantage vertueux.

383 Éthique IV, Proposition XX, démonstration, p.389.

384 Éthique IV, Proposition XXIV, p.303.

385 Éthique IV, Proposition XXVIII, scolie, p.387.

386 Éthique IV, Proposition XXVI, Démonstration, p.397.

387 Éthique IV, Proposition XXXVI, Démonstration, p.411.

D. Être déterminé à se libérer

Dans cette dernière partie du deuxième chapitre, nous effectuons la transition vers le travail d'intégration éthico-anthropologique qui nous permettra, dans le troisième et quatrième chapitres, d'aborder les questions du politique avec pour horizon celui de la libération des individus.

Nous mobiliserons ici principalement les éléments de la cinquième partie de l'*Éthique* (intitulée « *De la puissance de l'intellect, autrement dit, de la liberté humain* ») afin de comprendre, en continuant de progresser par la voie rationnelle d'une démonstration procédant méthodiquement des causes aux effets, quels sont les « remèdes aux affects »³⁸⁸ qui permettent aux individus d'exercer leur puissance dans la direction de la liberté (ou de la béatitude³⁸⁹) plutôt que de la servitude, autrement dit, comment et à quelles conditions l'individu est pleinement, activement, dans la joie d'être.

Car, Spinoza l'affirme, l'état naturel des individus (qui « *naissent tous ignorants des causes des choses* »³⁹⁰) est la servitude. Nous ne naissons pas libres puis perdons progressivement cette liberté. Pour Spinoza, certaines configurations affectives placent les individus sur une pente libératrice qui peut contribuer à augmenter la compréhension des conditions de leur servitude et ainsi faciliter la poursuite de leur effort sur cette pente.

C'est d'ailleurs ici que l'éthique spinoziste, dont nous avons constaté précédemment qu'elle s'inscrivant dans le sillage de l'éthique épicurienne, se sépare de cette dernière de par la divergence des moyens démontrés comme permettant de cheminer vers cet état final de plénitude qui donne son horizon à l'entreprise de la libération des individus.

Si l'existence humaine est en effet prise dans cette alternative de la servitude et de la liberté, il est toutefois possible pour l'individu de déterminer, à partir d'une connaissance aussi adéquate que possible des dynamiques affectives qui nous déterminent (donc à partir d'une empuissantisation de notre raison), la manière dont il peut s'engager dans la voie de son propre perfectionnement et contribuer à aménager les conditions d'une vie commune facilitant son cheminement libérateur.

Pour déterminer ces règles de vie pratiques permettant à l'individu de vivre pleinement selon sa nature, c'est la voie de l'Esprit que choisit Spinoza³⁹¹. Il va en effet démontrer progressivement, et à partir des moyens finis dont dispose l'individu du fait de sa nature d'être fini, par quelles voies augmenter la proportion de son activité par rapport à sa passivité, c'est à dire devenir davantage cause

388 *Éthique V, Préface, p.503.*

389 « (...) *ce qu'est la Liberté de l'Esprit ou béatitude (...)* » - *Éthique V, Préface, p.497.*

390 *Éthique I, Appendice, p.93.*

391 « (...) *parce que la puissance de l'Esprit se définit, comme j'ai montré plus haut, par la seule intelligence, nous déterminerons les remèdes aux affects (...) par la seule connaissance de l'Esprit, et c'est d'elle que nous déduirons tout ce qui concerne sa béatitude.* » - *Éthique V, Préface, p.503.*

adéquate (et donc cause libre) de ses actions, de manière à « réprimer et maîtriser »³⁹² les affects passifs qui asservissent l'individu ou, dit autrement, les passions qui nuisent à sa liberté.

I. Quelle liberté pour l'individu?

Nous l'avons vu dans ce chapitre, l'individu n'est pas à comprendre comme une substance en soi mais comme toujours déjà en relation à la Nature naturante. Si liberté il y a pour l'individu, elle n'est donc pas absolue mais toujours limitée à ce que sa nature lui permet d'être, c'est à dire à ce que son inscription dans l'ordre de la Nature naturante le détermine à être³⁹³.

*Il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature et ne puisse éprouver d'autres changements que ceux qui se peuvent connaître par sa seule nature [...]. Il suit de là que l'homme est nécessairement toujours soumis aux passions, suit l'ordre commun de la Nature et lui obéit, et s'y adapte autant que la nature des choses l'exige.*³⁹⁴

Le message de Spinoza est clair : l'individu doit composer avec sa nature et avec la Nature, ou plutôt avec sa nature comme mode de la Nature. L'éthique de la libération se joue sur le terrain de la condition naturelle et ordinaire des individus : si l'individu peut se libérer, ce sera dans la servitude, car l'hétérodétermination (le contraire de l'autonomie) est son horizon indépassable. Il nous invite ainsi à voir la liberté comme une certaine manière de nous comprendre et d'agir au sein d'une Nature naturante qui nous traverse et nous constitue de part en part. Tout ce à quoi un individu peut prétendre, c'est d'accomplir sa nature d'individu.

L'individu ne peut s'extraire de la vie affective mais il peut en réguler les effets. Certes la grande majorité des individus est condamnée à composer continuellement avec une part significative d'impuissance mais celle-ci n'est jamais absolue car, si elle l'était, cela signifierait l'abolition totale de la puissance qui constitue l'essence de l'individu, c'est à dire qu'il n'existerait pas.

Il faut également souligner que pour Spinoza la liberté n'est pas un état (être ou ne pas être libre) mais davantage le déploiement d'une dynamique (il n'y a de liberté que dans l'activité). L'émancipation de l'individu est donc un processus et non un terminus du devenir actif ou, plus précisément, devenir majoritairement actif (car il s'agit non pas d'éliminer pleinement les passions - ce qui est impossible tant que l'individu existe - mais d'augmenter la proportion d'affects actifs par rapport aux affects passifs).

II. Les voies de la libération

« Agir et penser de façon vertueuse, c'est réaliser en nous peu à peu ce que nous sommes, devenir plus

392 « Donc ici, comme j'ai dit, je traiterai seulement de la puissance de l'Esprit autrement dit de la raison, et je m'en vais d'abord montrer de quelle force et de quelle nature est l'empire qu'elle a pour réprimer et maîtriser les affects. Car nous n'avons pas sur eux un empire absolu (...). » - Éthique V, Préface, p.497.

393 « Il ne peut se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature (...) » - Éthique IV, Proposition IV, p.365.

394 Éthique, IV, proposition IV, Corolaire, p.367.

libres. (...) être heureux, c'est en quelque sorte avoir atteint son « lieu naturel », et, simplement, l'habiter. »³⁹⁵

a) La première voie libératrice, la vie rationnelle

i) Ne pas subir l'existence

Comment être libre et donc le moins possible dans la servitude? Quelles sont les conditions requises au plein épanouissement de la puissance tant du corps que de l'esprit de l'individu, c'est à dire de sa puissance de penser ainsi que sa puissance de se mouvoir et de s'étendre? Logiquement, Spinoza commence par décrire la manière dont l'individu peut diminuer la proportion des passions parmi les affects qui le déterminent et, comme nous l'avons mentionné plutôt, il choisit de démontrer les voies de la libération du point de vue de l'Esprit :

Un affect cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte. ³⁹⁶

(...) chacun a le pouvoir de se comprendre clairement et distinctement, ainsi que ses affects, sinon absolument, du moins en partie, et de faire par conséquent qu'il en pâtisse moins. ³⁹⁷

Telle est la chose à quoi il faut avant tout s'appliquer : à connaître clairement et distinctement, autant que faire se peut, chacun de nos affects (...). ³⁹⁸

Nous comprenons que la libération passe par une lutte contre l'ignorance, l'ignorance des causes de notre activité comme de notre passivité, c'est à dire de notre puissance comme de notre impuissance. En ayant une compréhension claire et distincte, c'est à dire une connaissance (et non pas une conscience), de nos affections, l'individu pâtit moins, agit davantage et est de ce fait davantage dans la joie. Du point de vue de l'Étendue, l'individu se meut et s'étend de manières plus empuissantantes, ses plis corporels formés par l'expérience des entr'affections empuissantantes s'étant renforcés dans cette direction de l'empuissantisation.

Il illustre d'ailleurs ce phénomène, du point de vue de l'Esprit, avec l'affect de tristesse dont la compréhension est, en soi, source de joie :

(...) en tant que nous comprenons les causes de la Tristesse, en cela elle cesse elle-même d'être une Tristesse; et par suite, en tant que nous comprenons Dieu comme la cause de la Tristesse, en celui nous sommes joyeux. ³⁹⁹

Comprendre les causes de notre impuissantisation est empuissantisation. Comprendre pourquoi nous

³⁹⁵ François-Xavier Bellamy (2018). *Demeure - Pour échapper à l'ère du mouvement perpétuel*, Grasset, p.44.

³⁹⁶ Éthique V, Proposition III, p.507.

³⁹⁷ Éthique V, Proposition IV, Scolie, p.509.

³⁹⁸ Éthique V, Proposition IV, Scolie, p.509.

³⁹⁹ Éthique V, Proposition XVIII, Scolie, p.527.

fumons, pourquoi nous mangeons de la *junk food* ou pourquoi nous n'allons pas courir pour être en santé, même si cela ne mène pas, systématiquement, à en réguler significativement la consommation ou la pratique⁴⁰⁰ est, déjà, en tant que tel, source d'empuissantisation.

Du point de vue de l'Esprit par exemple, comprendre pourquoi dès que je pense à une situation sociale angoissante, je tombe dans la liaison d'idées cigarette – sortir fumer – dehors – seul – etc. m'aide à comprendre l'enchaînement des idées qui cause mon activité de penser et me permet d'en comprendre la dimension déterminée par une autre cause que la puissance de ma raison. Du point de vue de l'Étendue, autre exemple, faire l'expérience corporelle de la course à pieds, c'est à dire me mouvoir et m'étendre d'une manière empuissantisante, marque un pli corporel qui oriente mon corps à être déterminé davantage dans cette direction de mouvement et d'extension. Cet exemple fait d'ailleurs écho à l'expérience de nombre d'entre nous, que ce soit en ayant fait nous-mêmes l'expérience ou en ayant entendu à de nombreuses reprises d'autres individus nous partager ce sentiment, après une course, d'être en joie et de désirer réitérer cette expérience davantage à l'avenir.

Spinoza précise toutefois que nombre d'individus ont encore beaucoup de travail à effectuer pour atteindre ce rapport de connaissance aux choses singulières mais précise toutefois qu'en cheminant dans la libération, il existe des étapes intermédiaires, avec leurs limites, qui permettent tout de même, même avec des idées mutilées et confuses, de diminuer notre servitude passionnelle :

*(...) le mieux que nous pouvons faire aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir la droite règle de vie, autrement dit les principes de vie certains, de les graver dans notre mémoire, et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent couramment dans la vie, afin qu'ainsi notre imagination s'en trouve largement affectée et que nous les ayons toujours sous la main.*⁴⁰¹

Plusieurs philosophes présentent d'ailleurs de cette manière l'utilité d'appliquer des rituels religieux pour créer les conditions de vie quotidienne propices à l'expérience de la joie. Nous reviendrons sur ce concept de « règle » dans la première partie du troisième chapitre au sujet des règles de la vie en société.

ii) La proportion d'idées adéquates

Quand Spinoza mentionne dans les propositions et scolies ci-dessus une connaissance « claire et distincte » de nos affects, il fait référence à une connaissance adéquate. Il va d'ailleurs reprendre cette notion plus loin dans la cinquième partie pour préciser la nature de cette libération :

(...) on ne peut excogiter de meilleur remède aux affects qui dépende de notre pouvoir, que celui qui consiste dans leur vraie connaissance, puisqu'il n'y a pas d'autre puissance de l'Esprit que celle de

⁴⁰⁰ « Je vois le meilleur, je l'approuve et je fais le pire. » - Éthique IV, Proposition XVII, Scolie, p.383 en référence à Ovide, Métamorphoses, VII, 20.

⁴⁰¹ Éthique V, Proposition X, p.517.

*penser et de former des idées adéquates (...).*⁴⁰²

*(...) tous les appétits ou Désirs ne sont des passions qu'en tant qu'ils naissent d'idées inadéquates; (...). Car tous les Désirs qui nous déterminent à faire quelque action peuvent naître aussi bien d'idées adéquates que d'idées inadéquates.*⁴⁰³

*(...) la force d'un affect quelconque se définit par la puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre. Or la puissance de l'Esprit se définit par la seule connaissance (...) d'où suit que pâtit le plus l'Esprit dont les idées inadéquates constituent la plus grande part (...).*⁴⁰⁴

Le meilleur remède aux affects, c'est à dire la voie à privilégier pour la libération de l'individu, c'est d'augmenter la proportion d'idées adéquates dans son esprit (la quantité d'idées inadéquates dans l'esprit d'un individu n'est en effet pas un indicateur de son degré de servitude⁴⁰⁵⁻⁴⁰⁶). Dit autrement, la servitude étant de l'activité causée principalement par des causes extérieures (l'individu n'est alors que cause partielle, donc inadéquate, de son activité), la libération de l'individu se caractérise par une activité qui découle principalement de son essence.

Par exemple, une fois réprimée l'idée d'une cause extérieure associée à un affect (ex : quand l'individu comprend adéquatement que l'affect de haine qui l'envahit lorsqu'il considère un autre être humain n'est pas causé par cet autre être humain (cause extérieur), notamment par une qualité négative intrinsèque à celui-ci (ex : une personne antipathique)), le rapport de puissances entre l'entendement de l'individu considéré et l'affect devient favorable à sa libération.

Chez la majorité des individus, c'est l'imagination (c'est à dire penser à partir du corps et de ses affections) qui contribue principalement à la présence d'idées inadéquates. En considérant vraie ce qui ne l'est pas, en fixant des biens trompeurs qui vont l'asservir comme s'ils étaient objectifs, en concevant confusément pourquoi et comment il agit, l'imagination de l'individu comprend de manière inadéquate les objets de désir favorables à son empuissantisation⁴⁰⁷ dans le sens de la libération⁴⁰⁸. Soit donc l'esprit de l'individu s'abandonne la plupart du temps à l'illusion imaginaire et se condamne à être ballotté servilement par les affects qui l'entourent, c'est à dire qu'il subit son existence, soit il s'active la plupart du temps dans une connaissance adéquate et se libère par l'action éthique.

L'imagination n'est toutefois pas vouée à la confusion totale, elle peut être « éduquée » ou plutôt

⁴⁰² Éthique V, Proposition IV, Scolie, p.509.

⁴⁰³ Éthique V, Proposition IV, Scolie, p.509.

⁴⁰⁴ Éthique V, Proposition XX, Scolie, p.529-531.

⁴⁰⁵ « (...) agit le plus celui dont les idées adéquates constituent la plus grande part, en sorte que, tout en ayant en lui autant d'idées inadéquates que l'autre, on le reconnaît pourtant plus à celles-là qu'on attribut à la vertu humaine (...) » - Éthique V, Proposition XX, Scolie, p.531.

⁴⁰⁶ Il faut affirmer qu'en l'individu humain passionné, il y a intervention à la fois d'idées vraies et à la fois d'idées fausses.

⁴⁰⁷ Éthique III, Proposition XII, p.235.

⁴⁰⁸ L'imagination contribue bien à l'empuissantisation de l'individu humain (il est possible, et même fréquent pour l'individu humain, d'être affecté de joie par des passions) mais cela peut se faire ou bien dans la servitude ou bien dans la libération.

habituée à imaginer plus distinctement (ce qui est valable tant pour les corps humains que les corps sociaux et donc les environnements institutionnels⁴⁰⁹), plus clairement, notamment en ordonnant, en enchaînant, les idées dans le sens de l'intellect. Il est en effet possible d'introduire des éléments de contrôle rationnel qui vont progressivement réguler les aléas de la vie affective de l'individu dans la direction d'une vie plus libre.

iii) De conscience à connaissance

Un individu conscient de son désir ne traduit pas le fait qu'il comprenne adéquatement son désir. Par contre, l'individu peut toujours passer de la conscience de ce désir (c'est à dire l'idée de la modalité concrète de son effort d'exister) à la connaissance de ce désir (idée de l'idée), c'est à dire en réaliser une connaissance rationnelle. Ce passage de la conscience du désir à sa connaissance illustre que l'esprit de l'individu peut faire de l'idée en tant que telle l'objet d'une nouvelle idée (ce que nous pourrions appeler, de manière plus contemporaine, une conscience réflexive) sans que cet effort soit à lui seul garant de la libération (ex : la simple conscience réflexive d'une conscience immédiate n'est pas encore une connaissance vraie⁴¹⁰). Ce passage, ou plus précisément ce déploiement de la conscience réflexive, qui est une manière d'exprimer l'amour de la liberté⁴¹¹, est toutefois, en lui-même, une joie et contribue donc à la libération (l'ingenium est marqué par ces expériences de compréhension et contribue ainsi à créer les conditions d'une expérience affective de plus en plus source de libération).

Pour cesser de percevoir « *les choses à partir de l'ordre commun de la nature* » en étant « *déterminé du dehors par la rencontre fortuite des choses, à contempler ceci ou cela* »⁴¹², l'esprit de l'individu doit pouvoir intégrer ces idées des idées à travers « un travail de comparaison et de systématisation par lequel l'esprit s'arrache à la singularité de chaque contenu pour l'intégrer à un ensemble rationnel de différences et de similitudes qui permet de dégager une vérité, un sens et non plus seulement une suite de données isolées et discontinues »⁴¹³⁻⁴¹⁴. Ce que Spinoza qualifie de connaissance du second genre et qui constitue le seul terrain à partir duquel accéder à la connaissance du troisième genre⁴¹⁵.

409 Certains aménagements urbanistiques des villes (parcs, lieux publics aménagés, faible présence des voitures et de routes interdites aux piétons ou aux vélos, etc.) favorisent une diversité de mouvements et d'extensions des corps humains qui travaillent à leur empuissantisation.

410 Robert Misrahi (2008). *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Collection Les empêcheurs de tourner en rond, p.75.

411 « (...) *Qui donc s'emploie à maîtriser ses affects et ses appétits par seul amour de la Liberté, s'efforcera, autant qu'il peut, de connaître les vertus et leurs causes, et de s'emplir l'âme du contentement qui naît de leur vraie connaissance; (...)* » - Éthique V, Proposition X, Scolie, p.521.

412 Éthique II, Proposition XXIX, Scolie, p.161.

413 Robert Misrahi (2008). *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Collection Les empêcheurs de tourner en rond, p.76.

414 Travail qui est également celui, aujourd'hui, de nombreux algorithmes d'intelligence artificielle ayant pour objectif d'extraire des connaissances (métadonnées) à partir de quantités faramineuses de données isolées et discontinues.

415 « *L'effort ou Désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance ne peut naître du premier genre, mais il le peut assurément du deuxième.* » - Éthique V, Proposition XXVIII, p.539.

iv) Comprendre la cause de tout être

L'individu qui pense de manière principalement adéquate, comprend, pour un nombre croissant de ses activités dans la Nature naturée, le lien que celles-ci ont avec la Nature naturante et, plus précisément, que leur cause première est la Nature naturante. Dit autrement, du fait que penser, c'est lier des idées entre elles, comprendre de manière adéquate c'est alors affirmer que telle ou telle idée implique (ou contient) une autre idée de manière nécessaire et, dans ce cas-ci en particulier, que toute idée contient l'idée de la Nature naturante.

*L'Esprit peut faire que toutes les affections du Corps, autrement dit toutes les images des choses, se rapportent à l'idée de Dieu.*⁴¹⁶

Comprendre les choses, les êtres avec qui l'individu coexiste, c'est en effet comprendre les déterminations de la Nature naturante dont leur existence est l'expression. Et, se faisant, il fait l'expérience de l'amour envers elle :

*Qui se comprend clairement et distinctement lui-même ainsi que ses affects, aime Dieu.*⁴¹⁷

L'individu, dans cette situation, fait l'expérience d'une joie particulière, celle qui accompagne l'idée de la Nature naturante comme cause (joie particulière car, au fur et à mesure que la proportion d'idées adéquates augmentera dans son esprit, il comprendra que la Nature naturante est la cause adéquate de l'ensemble des choses singulières dont il fait l'expérience). L'idée vraie de la Nature naturante comme cause adéquate se liera alors aisément à de nombreuses autres idées de son esprit, contribuant alors à accélérer la pente de sa libération⁴¹⁸. Lorsque l'individu fait l'expérience de l'amour de la Nature naturante, il s'aime soi-même et les autres choses de la Nature naturée comme parties de la Nature naturante.

La particularité de cet affect est à la fois sa constance⁴¹⁹ et, surtout, qu'il constitue le souverain bien de l'individu⁴²⁰.

En développant une connaissance adéquate de la nécessité des choses singulières dont il fait l'expérience affective (résultant d'une chaîne de causes et d'effets dont il n'est pas la cause totale), l'individu cesse d'être frustré ou de juger les choses à partir du prisme d'idéaux imaginaires qui nient la nature des choses :

L'Esprit, en tant qu'il comprend toutes les choses comme nécessaires, a en cela plus de puissance

⁴¹⁶ Éthique V, Proposition XIV, p.523.

⁴¹⁷ Éthique V, Proposition XV, p.523.

⁴¹⁸ « (...) cet Amour (de Dieu) est joint à toutes les affections du Corps qui toutes l'alimentent et par suite et il occupe nécessairement l'Esprit au plus haut degré. » - Éthique V, Proposition XVI, Démonstration p.525.

⁴¹⁹ « (...) cet Amour envers Dieu est le plus constant de tous les affects, et qu'il ne peut, en tant qu'il se rapport au Corps, être détruit qu'avec le Corps lui-même. » - Éthique V, Proposition XX, Scolie, p.521.

⁴²⁰ « Cet Amour envers Dieu est le souverain bien auquel nous pouvons aspirer sous la dictée de la raison (...). » - Éthique V, Proposition XX, Démonstration, p.527.

*sur les affects, autrement dit, en pàtit moins.*⁴²¹

*(...) Et nous voyons de même que personne n'a pitié d'un bébé parce qu'il ne sait pas parler, marcher, raisonner et enfin parce qu'il vit tant d'années pour ainsi dire inconscient de lui-même.*⁴²²

L'individu canalise alors sa puissance de penser à comprendre ces choses et leur activité en fonction de leur nature.

Pour terminer, lisons le résumé clair et synthétique que Spinoza fait de l'ensemble des manières dont nous pouvons comprendre la première voie de libération que nous venons de détailler ensemble :

*(...) la puissance de l'Esprit sur les affects consiste premièrement dans la connaissance même des affects; deuxièmement en ce qu'il sépare les affects d'avec la pensée d'une cause extérieure que nous imaginons confusément; troisièmement dans le temps, grâce auquel les affections qui se rapportent à des choses que nous comprenons l'emportent sur celles qui se rapportent à des choses que nous concevons de manière confuse ou mutilée; quatrièmement, dans le très grand nombre des causes qui alimentent les affections se rapportant aux propriétés communes des choses ou à Dieu; cinquièmement, enfin, dans l'ordre dans lequel l'Esprit peut ordonner et enchaîner entre eux ses affects.*⁴²³

Nous comprenons que la libération de l'individu réside dans le désir d'une joie stable et forte qui exprime son essence même et dont le moteur n'est autre que le désir en tant que tel. La connaissance, dans ce contexte, est alors le moyen d'œuvrer à cette libération, d'opérer cette substitution d'une connaissance vraie à une connaissance inadéquate par l'exercice de la puissance de l'intellect (qui exprime la nature rationnelle de l'esprit de l'individu), c'est à dire une situation où la disposition de l'esprit et du corps de l'individu lui permettra de « (...) diriger la plupart de ses actions sous l'empire de la raison. »⁴²⁴ et donc de « transformer le désir subit en désir dirigé »⁴²⁵.

v) Quel empire?

Rappelons-nous la précaution à laquelle nous nous sommes astreints dès le départ de ce travail afin de préciser que cette première voie de libération ne peut pas correspondre à la manifestation d'un libre arbitre de l'individu ou à l'expression d'un acte d'une quelconque volonté absolue qui réussirait à l'extraire de son encastrement dans l'ordre de la Nature naturante. Gardons de ce fait à l'esprit que la liberté n'est pas une affaire de volonté mais de puissance : l'esprit, comme le corps, ne s'efforcent que dans les limites où ils peuvent.

Spinoza qualifie d'ailleurs de manière cinglante et sarcastique ceux qui ne se rappellent pas cette

⁴²¹ Éthique V, Proposition VI, p.511.

⁴²² Éthique V, Proposition VI, Scolie p.512.

⁴²³ Éthique V, Proposition XX, Scolie, p.529.

⁴²⁴ Éthique V, Proposition X, Scolie, p.521.

⁴²⁵ Robert Misrahi (2008). *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Collection Les empêcheurs de tourner en rond, p.118.

précaution :

Les hommes se trompent quand ils se croient libres; car cette opinion consiste en cela seul qu'ils sont conscients de leurs actes mais ignorants des causes qui les déterminent. ⁴²⁶

Ceux qui croient parler, ou se taire, ou bien accomplir quelque action que ce soit par un libre décret de l'esprit, rêvent les yeux ouverts. ⁴²⁷

L'emploi du mot « liberté » doit se faire avec cette compréhension adéquate des conditions dans lesquelles elle peut s'exprimer. Toutes les actions de l'individu, pensées comme mouvements, s'inscrivent dans une logique de succession infinie de déterminations⁴²⁸ et ne sauraient donc découler d'un libre arbitre, c'est à dire de décisions qui n'auraient d'autre source que leur propre contingence.

b) La deuxième voie libératrice : l'intuition fulgurante

Ce qui distingue principalement la deuxième voie de la première est à la fois la manière de comprendre les choses, la relation de l'esprit de l'individu au temps ainsi que la considération unilatérale de l'Esprit et non plus tantôt de l'Esprit, tant de l'Étendue :

Il est donc temps maintenant que je passe à ce qui appartient à la durée de l'Esprit sans relation à l'existence du Corps. ⁴²⁹

Pour Spinoza, il existe donc un moyen de connaître qui n'est pas la connaissance universelle (qui elle caractérise le second genre de connaissance) mais qui constitue une connaissance authentique, intuitive et immédiate qui n'élimine pas la causalité mais l'appréhende instantanément, du point de vue de l'éternité, c'est la connaissance de troisième genre.

Dans cette perspective, l'effort le plus désirable⁴³⁰ de l'esprit de l'individu, et qui se renforce au fur et à mesure qu'il s'exerce⁴³¹, est donc celui de comprendre les choses singulières par ce troisième genre de connaissance (et plus il est apte à cette connaissance, plus il la désire) :

(...) le troisième genre de connaissance dont le fondement est la connaissance même de Dieu (...) engendre l'Amour envers une chose immuable et éternelle et que nous avons véritablement en notre

⁴²⁶ Éthique II, Proposition XXXV, Scolie, p.165.

⁴²⁷ Éthique III, Proposition II, Scolie, p.223.

⁴²⁸ « Dans l'Esprit nulle volonté n'est absolue, autrement dit libre; mais l'Esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela pour une cause, qui elle aussi est déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini. » - Éthique III, Proposition XLVIII, p.191.

⁴²⁹ Éthique V, Proposition XX, Scolie, p.531.

⁴³⁰ « Le souverain effort de l'Esprit et sa souveraine vertu est de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance. » - Éthique V, Proposition XXV, p.537.

⁴³¹ « La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même ; et ce n'est pas parce que nous réprimons les désirs capricieux que nous jouissons d'elle, c'est au contraire parce que nous jouissons d'elle que nous pouvons réprimer les désirs capricieux. » - Éthique V, Proposition XLII, p.559.

*possession (...).*⁴³²

*Plus l'Esprit est apte à comprendre les choses par le troisième genre de connaissance, plus il désire comprendre les choses par ce même genre de connaissance.*⁴³³

*Nous comprenons par là clairement en quoi consiste notre salut, autrement dit béatitude, autrement dit Liberté, à savoir, dans un Amour constant et éternel envers Dieu (...).*⁴³⁴

Nous comprenons que ce désir est le plus sûr moyen que la puissance d'être de l'individu s'efforce vers sa libération car il est alors affecté d'un amour constant et éternel dont il a une compréhension adéquate et qui l'amène à faire l'expérience de la béatitude non pas comme produit ou récompense de ce cheminement libérateur mais comme expérience-même de la libération⁴³⁵. De toutes les choses dont l'individu fait l'expérience dans la Nature naturée, l'esprit de l'individu comprend que leur cause adéquate est la Nature naturante mais, surtout, que lui-même est en elle et se conçoit par elle⁴³⁶.

Pour conclure cette réflexion sur les moyens qu'a l'individu pour être dans la joie et se libérer de la servitude passionnelle dans la limite de sa nature, mentionnons une des dernières phrases de l'*Éthique* où Spinoza concède l'exigence de l'éthique qu'il vient de démontrer :

*Si maintenant l'on trouve très difficile le chemin que j'ai montré y mener, du moins peut-on le découvrir. (...) tout ce qui est remarquable est difficile autant que rare.*⁴³⁷

Tenons-nous en pour compte, l'un des philosophes les plus rationnels et rigoureux de l'histoire concède l'exigence du parcours dont il nous éclaire les voies. Nous pouvons toutefois lui être gré d'avoir su démêler la complexité passionnelle de la vie des individus et d'avoir eu l'audace de décrire une éthique alternative à celle des religions traditionnelles où l'individu est libéré du fardeau d'un pêché originel, où l'austérité moralisatrice est combattue et où les principes de la conduite éthique ne sont plus la suite logique d'une condamnation du désir mais au contraire de sa pleine expression. Contrairement aux critiques qui lui sont régulièrement faites, l'éthique spinoziste n'est pas une fuite mystique hors du monde mais, au contraire, la reconnaissance de la joie profonde que constitue la compréhension de ce monde et notre inscription dans celui-ci.

Nous avons décrit dans ce chapitre la manière dans les êtres singuliers que sont les individus humains coexistent affectivement avec les choses de la Nature et en particulier avec les êtres qui conviennent le plus avec leur nature à savoir les autres individus. Nous avons montré que ces dynamiques affectives

432 *Éthique V, Proposition XX, Scolie, p.531.*

433 *Éthique V, Proposition XXVI, p.537.*

434 *Éthique V, Proposition XXXVI, Scolie, p.549.*

435 « *La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu même ; (...).* » - *Éthique V, Proposition XLII, p.559.*

436 « *L'Esprit (...) sait qu'il est en Dieu et se conçoit par Dieu.* » - *Éthique V, Proposition XXX, p.541.*

437 *Éthique V, Proposition XLII, Scolie, p.559.*

peuvent être décrites tout autant sous l'aspect de l'Étendue ou sous l'aspect de la Pensée mais que, dans certains cas, l'un ou l'autre aspect est privilégié pour nous amener plus aisément à une compréhension adéquate des conditions de libération des individus.

Nous avons démontré également dans ce chapitre que la raison commande à l'individu humain de vivre parmi les autres individus tout en travaillant à l'aménagement de ses conditions d'existence dans la perspective de la plus complète expression de sa puissance d'être (relative à sa nature), ce qui requiert en particulier de travailler aux stratégies qui favorisent la convenance entre les individus.

Spinoza nous permet en effet de comprendre que tous les intérêts tendent finalement à se réaliser dans un contexte communautaire de telle façon que tout ce qui se rapporte à la société doit être pour lui prioritaire. La question devient alors de déterminer quelles sont les conditions dans lesquelles la « *dynamique d'exploration et d'alliances* »⁴³⁸ qui caractérise l'effort de l'individu humain vivant en société peut l'amener à enrichir ses perspectives de vie dans lesquelles d'autres individus et choses en général sont impliquées dans un cheminement libérateur commun.

Dans les deux prochains chapitres (chapitres 3 et 4), nous poursuivrons cet exercice en identifiant, dans le contexte des sociétés dont nous faisons l'expérience et dont nous avons connaissance depuis quelques siècles, les manières dont les individus humains institutionnalisent le commun ainsi que les conditions dans lesquelles ce travail instituant est source d'empuissantisation, c'est à dire quand ce travail instituant est libérateur. À partir de ces réflexions, nous serons en mesure d'élaborer (dans le chapitre 4) les prolégomènes spinozistes à une théorie du politique.

*« La raison pure fait l'homme « citoyen du monde » mais nous ne sommes pas pure raison. (...) Ce ne sont pas les réalités matérielles qui sont en jeu, mais ce qui les relie, et ce qui nous lie à elles ; ce qui rend le monde humain quand nous l'avons assez habité pour pouvoir l'appivoiser. »*⁴³⁹

⁴³⁸ Pierre Macherey (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza - La quatrième partie : la condition humaine*, PUF, p.242.

⁴³⁹ François-Xavier Bellamy (2018). *Demeure - Pour échapper à l'ère du mouvement perpétuel*, Grasset, p.14.

Chapitre 3 - Aide mutuelle ou lutte perpétuelle : quelles sociétés les individus ont-ils la puissance de composer?

Nous venons d'aborder dans le chapitre précédent les éléments de démonstration permettant à Spinoza de conclure à l'intérêt stratégique ainsi qu'à la voie libératrice que constitue pour l'individu humain la vie en société. Plus particulièrement, nous avons également démontré la nécessité pour chaque individu humain de s'efforcer à travers un travail continue de compréhension adéquate des conditions les plus propices à l'expression de sa puissance d'être parmi et avec les autres êtres et plus spécifiquement ceux avec qui il convient davantage en nature.

Au cheminement individuel et collectif idéal présenté précédemment, nous mettrons en lumière dans ce troisième chapitre ainsi que dans le dernier (chapitre 4), toujours à l'aide de l'*Éthique* de Baruch Spinoza mais cette fois-ci également à l'aide des travaux de Frédéric Lordon, l'équilibre précaire des individualités (humaines et sociales) qui composent la société à travers des accords et désaccords menés sous le régime de l'imagination ainsi que sous le régime de la raison et qui déterminent les conditions d'un travail instituant plus ou moins libérateur.

Nous tenterons alors d'identifier les conditions déterminant la dimension libératrice de ce travail instituant des individualités pour répondre à la question suivante : quelles sont les conditions politiques dans lesquelles le cheminement éthique de libération de l'individu humain trouve sa pente la plus propice et la plus stable?

A. Baruch Spinoza : des compromis dans la crainte et dans la joie

I. Les individus tels qu'ils sont

La société des sages ou tout du moins des êtres de raison que nous pourrions imaginer à la suite du chapitre 2 n'est pas une réalité humaine courante. Nous pourrions même douter qu'ait existé une telle société où la puissance de la raison (affects actifs) des individus la composant dépasse, dans la plupart des situations et dans la limite de leur nature, la puissance des passions (affects passifs) qui les maintiennent dans la servitude.

Spinoza n'est pas d'ailleurs naïf à ce sujet. Il décrit de manière tout à fait explicite la disconvenance des individus humains en société ainsi que les expériences impuissantisantes de coexistence associées :

(...) quoique les corps humains conviennent en bien des choses, ils discordent pourtant en encore bien plus de choses, et c'est pourquoi ce qui semble bon à l'un semble mauvais à l'autre; ce qui ordonné à l'un semble confus à l'autre; ce qui est agréable à l'un est désagréable à l'autre (...).

*Car tout le monde a à la bouche : autant de têtes, autant d'avis; chacun abonde dans son sens; il n'est pas moins de différence entre cerveaux qu'entre palais (...).*⁴⁴⁰

*(...) nous voyons que chacun aspire par nature à ce que les autres vivent selon son propre tempérament, et tous y aspirant de pair, ils se font obstacle de pair, et tous voulant être loués autrement dit aimés de tous, ils se haïssent les uns les autres.*⁴⁴¹

*(...) il est rare que les hommes vivent sous la conduite de la raison : ils sont fabriqués de telle sorte qu'ils sont, pour la plupart, envieux et pénibles les uns aux autres.*⁴⁴²

*(...). Mais comme ils sont sujets aux affects, qui surpassent de beaucoup la puissance ou vertu de l'homme, il leur arrive souvent d'être entraînés diversement, et d'être contraires les uns aux autres, alors qu'ils ont besoin de s'aider mutuellement.*⁴⁴³

Comme nous l'avons vu avec la sagesse qui ne dépend pas de l'absence de passions affectant l'individu humain mais d'une proportion d'affects actifs supérieure aux passions (c'est à dire une puissance de la raison dépassant celle des passions et dont le différentiel est favorable à l'activité), la fréquence de la discorde entre les individus n'implique pas qu'ils ne s'accordent jamais. Spinoza met en lumière le fait qu'en société, lorsqu'ils pâtissent de la coexistence plus qu'ils n'agissent en l'auxiliarisant, les désaccords et les accords impuissantisants sont plus fréquents et régissent davantage les corps ainsi que les idées que les accords empuissantisants.

Au-delà du constat, c'est de la compréhension de ces disconvenances, mêlées tout de même à de multiples situations d'accord, que nous allons désormais nous intéresser. Quelles conditions déterminent les hommes à se nuire les uns les autres au point de se menacer parfois de destruction? Quels sont les affects dont la puissance surpasse l'effort rationnel des individus humains à l'aide mutuelle jusqu'à parfois leur faire désirer l'isolement social⁴⁴⁴?

a) Des individus passionnés

L'omniprésence et le degré de violence parfois élevé des désaccords ou des accords impuissantisants s'expliquent en grande partie par la servitude passionnelle qui caractérise la vie de la plupart des individus en société :

440 Éthique I, Appendice, p.93.

441 Éthique III, Proposition XXXI, Scolie, p.265.

442 Éthique IV, Proposition XXXV, Scolie, p.411.

443 Éthique IV, Proposition XXXVII, Scolie II, p.417 et 419.

444 Nous pouvons par exemple citer le cas que décrit Spinoza dans l'appendice de la quatrième partie : « (...) comme les enfants ou les adolescents qui ne peuvent plus supporter d'une âme égale les réprimandes de leurs parents se réfugient dans le service militaire, préfèrent les inconvénients de la guerre et de l'autorité d'un tyran aux commodités domestiques et aux punitions paternelles (...). » (Éthique IV, Appendice, Chapitre XIII, p.483). Nous comprenons que l'effort en vue de s'éloigner du contexte familial, de desserrer les liens d'avec ceux avec qui ils faisaient corps et dont la coexistence leur paraissait insupportable, produit en réalité des effets contraires à ceux qu'ils visent.

*En tant que les hommes sont sujets aux passions, en cela on ne peut dire qu'ils conviennent en nature.*⁴⁴⁵

*Les hommes peuvent discorder en nature en tant qu'ils sont en proie aux affects qui sont des passions, et, en cela aussi, un seul et même homme est changeant et inconstant.*⁴⁴⁶

*En tant qu'ils sont en proie aux affects qui sont des passions, les hommes peuvent être contraires les uns aux autres.*⁴⁴⁷

*(...). Mais comme ils sont sujets aux affects, qui surpassent de beaucoup la puissance ou vertu de l'homme, il leur arrive souvent d'être entraînés diversement, et d'être contraires les uns aux autres, alors qu'ils ont besoin de s'aider mutuellement.*⁴⁴⁸

Nous comprenons avec ces trois propositions qui se suivent et ce scolie que Spinoza ne cherche pas à remettre en question l'horizon toujours commun et communiant des individus mais tente plutôt d'identifier dans quelles conditions les individus disconviennent et à quel degré selon ces différentes configurations passivantes.

Spinoza nous indique que les individus peuvent être contraires les uns aux autres, c'est à dire être en désaccord, lorsque notamment ils ne conviennent pas en nature. Comment deux individus humains peuvent-ils toutefois différer de nature alors qu'ils sont tous les deux humains? Mobilisons cette proposition et cet extrait de démonstration pour y répondre en partie :

*La force et l'accroissement d'une passion quelconque, et sa persévérance dans l'exister, ne se définissent pas par la puissance avec laquelle nous nous efforçons de persévérer dans l'exister, mais par la puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre.*⁴⁴⁹

*La nature ou essence des affects ne peut s'expliquer par notre seule essence ou nature, mais elle doit se définir par la puissance, c'est à dire la nature des causes extérieures comparée à la nôtre ; (...).*⁴⁵⁰

Nous le comprenons à la lecture de ceux-ci mais nous l'avons également vu dans le deuxième chapitre et le scolie de la deuxième proposition cité ci-dessus le rappel, il faut ici comprendre la convenance en nature entre deux individus humains comme la différence du degré d'expression de leur puissance d'être non pas de manière absolue mais en rapport aux choses de la Nature (c'est à dire que leur différence de nature s'évalue en fonction du rapport de leur puissance d'être aux puissances d'être des choses avec lesquelles ils coexistent).

445 Éthique IV, Proposition XXXII, p.403.

446 Éthique IV, Proposition XXXIII, p.405.

447 Éthique IV, Proposition XXXIV, p.405.

448 Éthique IV, Proposition XXXVII, Scolie II, p.417 et 419.

449 Éthique IV, Proposition V, p.369.

450 Éthique IV, Proposition XXXIII, Démonstration, p.405.

Par exemple, un individu humain qui s'efforce principalement sous la conduite de la raison disconvient en nature, ou diffère en nature, d'un individu humain qui s'efforce principalement sous la conduite des passions. Nous comprenons alors pourquoi il est adéquat de considérer qu'un individu humain qui est agité essentiellement par les puissances des êtres extérieurs⁴⁵¹ comme exprimant davantage, par son activité, les êtres extérieurs que son propre être.

Dit autrement, les affects passifs contribuent à rendre les individus étrangers à eux-mêmes : bien qu'ils soient tous les deux humains, deux individus peuvent donc tout de même différer de nature en fonction du rapport d'affects actifs qui déterminent leurs actions⁴⁵² ou ce qu'ils imaginent être leurs actions.

Pour terminer l'étude de cet exemple d'une des causes de l'aliénation de l'élan naturel de communion, prenons le temps de revenir sur certaines démonstrations effectuées dans le deuxième chapitre en résonance avec la démonstration et le scolie de la proposition 34 où Spinoza introduit les personnages de Paul et de Pierre comme incarnations fictives d'individus humains décrits dans leur vie affective. Quelles sont les conditions affectives dans lesquelles Paul et Pierre peuvent en arriver à avoir l'autre en haine alors qu'ils sont animés par un élan les dirigeant spontanément vers la concorde?

Plusieurs cas de figure sont à considérer dont certains sont explicitement mentionnés dans les passages de la démonstration et du scolie suivants :

*Un homme, par ex. Pierre, peut être cause que Paul est attristé, pour la raison qu'il a une ressemblance avec une chose que Paul a en haine, ou bien pour la raison que Pierre est seul à posséder une chose que Paul aime aussi (...).*⁴⁵³

*J'ai dit que Paul a Pierre en haine parce qu'il imagine que Pierre possède ce que lui, Paul, aime aussi ; d'où semble suivre, à première vue, que c'est parce que ces deux-là aiment la même chose (...).*⁴⁵⁴

451 Il pourrait être plus juste, dans la logique sémantique spinoziste, d'utiliser le verbe « pâtir » ou « subir » dans une telle configuration affective.

452 J'ai utilisé ici le terme « affect actif » plutôt que raison pour être cohérent avec la différence sémantique que Spinoza introduit entre la proposition 32 (où Spinoza nomme « les passions ») et les propositions 33 et 34 (où Spinoza nomme les « affects qui sont des passions ») qui se suivent pourtant de quelques lignes. Nous pourrions être portés à croire (il s'agit là toutefois d'interprétation) qu'il a effectué cette précision pour ne pas contribuer à la liaison communément admise et utilisée en société en l'idée d'affect et l'idée de passivité. En précisant les affects « qui sont des passions », il nous rappelle qu'il y a aussi des affects qui ne sont pas des passions et qui s'exercent alors dans le sens de notre activation, de notre libération (ceux qu'ils nomment affects actifs). L'affectivité mentionnée ici n'est donc pas, en soi, source d'impuissantisation. Celle-ci peut au contraire, selon les situations affectives considérées, être source d'impuissantisation ou source d'empuissantisation. Elle est toutefois, la plupart du temps, la source de cette inconstance de la vie des individus humains comme Spinoza le souligne dans la troisième partie avec la proposition suivante « *Des hommes différents peuvent être affectés par un seul et même objet de manière différente, et un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de manière différente à des moments différents.* » (Éthique III, Proposition LI, p.295).

453 Éthique IV, Proposition XXXIV, Démonstration, p.405.

454 Éthique IV, Proposition XXXIV, Scolie, p.407.

(...) et de là découlera que Paul aura Pierre en haine, et par conséquent, il pourra aisément se faire que Pierre, en retour, ait Paul en haine, et par suite qu'ils s'efforcent de se faire du mal l'un à l'autre, c'est à dire qu'ils soient contraires l'un à l'autre. ⁴⁵⁵

Pierre est le préjugé ou l'association inconsciente d'idées suite à l'observation d'une ressemblance réelle ou imaginaire⁴⁵⁶. La haine étant la tristesse associée à la représentation (donc dans le registre de l'imagination, c'est à dire de la compréhension inadéquate), plus ou moins réelle, d'une cause extérieure⁴⁵⁷, Paul ou Pierre peuvent être amenés à avoir l'autre en haine par simple transfert d'affects, par contiguïté corporelle (présence d'une chose haïe dans le champs de vision comme, souvent de nos jours, le voile islamique sur la tête de l'autre) ou idéale (présence d'une idée haïe dans l'enchaînement des idées comme la mention du communisme comme solution alternative au capitalisme dans une discussion politique avec des amis) sur la base d'une ressemblance évaluée imaginairement à partir de critères vagues et accidentels.

Autre cas de figure, l'un observe l'autre être en joie et associe (de manière inadéquate) cette joie à des causes extérieures de l'environnement de celui-ci (l'autre est en joie parce qu'il possède une puissante Mercedes, un travail reconnu socialement comme prestigieux, parce qu'il boit du scotch, etc.), choses auxquelles il pense ne pas avoir accès ou n'a pas accès alors qu'il est naturellement porté à s'engager dans la voie de la félicité que l'autre semble exprimer en possédant ces objets⁴⁵⁸. Paul comprenant de manière inadéquate que la cause de l'empuissantisation de Pierre se trouve en ces choses et que ces choses, en nombre et en accès, sont limitées, il s'efforce alors à l'encontre de Pierre pour pouvoir s'approprier ces choses et en jouir.

Dernier cas de figure à aborder ici, celui où l'un est déterminé à haïr l'autre de l'unique fait⁴⁵⁹ qu'il perçoit être haï de lui. Pierre observant Paul, une chose semblable à lui, affecté de haine, et imaginant de manière inadéquate qu'il en est la cause, sera par là même affecté de tristesse et plus précisément de haine⁴⁶⁰ et s'efforcera donc, pour éliminer les causes de sa propre impuissantisation, de manière contraire à la puissance d'être de Paul à moins que, stratégiquement, il comprenne rationnellement qu'il en résultera davantage d'impuissantisation pour lui⁴⁶¹.

⁴⁵⁵ Éthique IV, Proposition XXXIV, Démonstration, p.405.

⁴⁵⁶ En référence au passage particulier suivant : « *Un homme, par ex. Pierre, peut être cause que Paul est attristé, pour la raison qu'il a une ressemblance avec une chose que Paul a en haine (...).* » - Éthique IV, Proposition XXXIV, Démonstration, p.405.

⁴⁵⁷ « *De cela seul que nous imaginons qu'une chose a une ressemblance avec un objet qui affecte habituellement l'Esprit de Joie ou bien de Tristesse, et quoique ce en quoi la chose ressemble à l'objet ne soit pas la cause efficiente de ces affects, pourtant nous aimerons cette chose ou bien nous l'aurons en haine.* » - Éthique III, Proposition XVI, p.241.

⁴⁵⁸ En référence au passage particulier suivant : « *Un homme, par ex. Pierre, peut être cause que Paul est attristé (...) pour la raison que Pierre est seul à posséder une chose que Paul aime aussi (...).* » - Éthique IV, Proposition XXXIV, Démonstration, p.405.

⁴⁵⁹ « *Qui s' imagine haï de quelqu'un, et croit ne lui avoir donné aucune raison de haine, l'aura en haine en retour.* » - Éthique III, Proposition XL, p.279.

⁴⁶⁰ « *De ce que nous imaginons une chose semblable à nous (...) affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable.* » - Éthique III, Proposition XXVII, p.255.

⁴⁶¹ « *Qui a quelqu'un en haine s'efforcera de lui faire du mal sauf s'il a peur qu'en naisse un plus grand mal pour lui (...).* » - Éthique III, Proposition XXXIX, p.277.

Paul et Pierre sont ici, comme les cas précédents, pris dans les mécanismes d'association et de transfert caractéristiques du mimétisme affectif présentés plus en détails dans le deuxième chapitre et nous comprenons une fois de plus le rôle néfaste de l'agir sous la conduite de l'imagination pour la vie en société. Lorsqu'ils sont agis par les passions, les individus humains peuvent devenir fortement nuisibles les uns envers les autres et les possibilités de construire dans de telles conditions des accords stables sont alors rares.

Nous l'avons vu précédemment, le conatus est à la fois élan de communion, de vie communautaire, mais, simultanément, élan de mise en concurrence des puissances d'être lorsqu'elles s'efforcent dans les conditions de la vie passionnelle⁴⁶². L'élan communiante du conatus ne disparaît jamais, il s'exerce toujours mais, la plupart du temps, dans et à travers les passions comme nous venons de le mettre en lumière avec Paul et Pierre. Dans la section suivante, nous étudions l'un des comportements illustrant la présence de ces conditions affectives et dont nous faisons l'expérience au quotidien.

a) S'efforcer à travers une compréhension inadéquate du souverain bien

Dans une société composée par une proportion significative de ses parties en proie aux passions, une des sources majeures de désaccord (pouvant aller jusqu'à la discorde ou même la destruction), est la poursuite de souverains biens distincts, en concurrence les uns aux autres⁴⁶³.

Travaillons notamment à partir de la définition, de la proposition, de l'extrait de démonstration et d'appendice suivants :

*Par bien, j'entendrai ce que nous savons avec certitude nous être utile.*⁴⁶⁴

*(...) quoique les corps humains conviennent en bien des choses, ils discordent pourtant en encore bien plus de choses, et c'est pourquoi ce qui semble bon à l'un semble mauvais à l'autre; ce qui ordonné à l'un semble confus à l'autre; ce qui est agréable à l'un est désagréable à l'autre (...). Car tout le monde a à la bouche : autant de têtes, autant d'avis; chacun abonde dans son sens; il n'est pas moins de différence entre cerveaux qu'entre palais : sentences qui montrent assez que les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau, et imaginent les choses plutôt que les comprennent.*⁴⁶⁵

⁴⁶² Si les individus étaient conduits par la raison, « *chacun disposerait de ce sien droit sans qu'il en résultât aucun dommage pour autrui* » (Éthique III, Proposition XXXVII, Scolie II, p.417) car alors leurs actions seraient orientées vers la poursuite d'un bien commun, le souverain bien) mais puisqu'ils sont pour la plupart en proie aux passions, la vie commune devient un terrain d'affrontement et de discorde.

⁴⁶³ C'est la description que Chantal Mouffe et Ernesto Laclau font de la société démocratique à partir du travail de Gramsci dans *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une radicalisation de la démocratie* (Faryard, 2019) : la société démocratique est pour eux une société où les institutions permettent aux hégémonies concurrentes (universels relatifs) d'entrer dans un rapport conflictuel agonistique (et non pas antagonistique) car ils ne déconstruisent pas le rapport aux objets de désir qui s'affrontent (ils considèrent chacune des demandes politiques d'accès aux sources de joie portées par les idéologies concurrentes comme adéquates).

⁴⁶⁴ Éthique IV, Définition I, p.359.

⁴⁶⁵ Éthique I, Appendice, p.93.

*Mais comme chacun d'après les lois de sa nature aspire à ce qu'il juge être un bien, et s'efforce d'éloigner ce qu'il juge être un mal ; et comme, en outre, ce que nous jugeons sous la dictée de la raison être un bien ou un mal est nécessairement un bien ou un mal (...).*⁴⁶⁶

*Le souverain bien de ceux qui suivent la vertu est commun à tous, et tous peuvent en jouir également.*⁴⁶⁷

Nous comprenons que les individus étant en proie aux passions, leur capacité à former des idées adéquates, condition nécessaire pour une vie commune activante^{468 - 469}, est limitée. Décidant de ce qui est beau ou laid, confus ou ordonné, désirable ou à éviter voire à fuir, bon ou mauvais, tout cela de manière arbitraire, au gré des occasions et des rencontres accidentelles, c'est à dire en liant inadéquatement les causes de leurs affects de joie et de tristesse, les individus n'arrivent pas à distinguer avec succès ce qui leur est réellement utile de ce qui s'oppose à leur nature.

Paul est amené à s'efforcer à l'encontre de la puissance d'être de Pierre parce qu'il comprend Pierre comme un rival vis-à-vis des biens particuliers dont il imagine être la cause de la joie de Pierre et qui, compte tenu du fait que ces biens sont limités, craint que Pierre ne puisse les lui partager pour accéder lui aussi à cette joie. Même cet événement affirme un accord, si l'un ou l'autre ne voient pas leur part d'affects actifs progresser par rapport à leur part de passions dans les temps qui suivent, cette union produite dans des conditions de conflictualité sera en constant déséquilibre et leur amitié sera de ce fait constamment dans un état de fragilité.

Paul et Pierre, s'ils convenaient pleinement en nature, s'efforceraient conformément à des principes rationnels communs et non selon des « universels relatifs »⁴⁷⁰ qui ne permettent que des accords particuliers (souvent conflictuels d'ailleurs) et donc limités à un certain nombre d'individus. Encore une fois, comme le résume Spinoza dans la démonstration de la proposition 40 à propos de la proposition 35 (« *ce qui fait que les hommes vivent sous la concorde fait en même temps qu'ils vivent sous la conduite de la raison* »⁴⁷¹), les conditions de vie en société permettant aux individus d'exprimer au plus haut point leur nature déterminent simultanément les individus à établir des accords stables et vertueux. Vivre dans une communion empuissantisante et agir sous la conduite de la raison, l'un n'est possible sans l'autre et inversement.

Les sociétés sont donc principalement constituées de la sorte : par des êtres aux objets de désir distincts ou en concurrence⁴⁷², pensant principalement par leur imagination et donc selon les accidents

⁴⁶⁶ Éthique IV, Proposition XXXV, Démonstration p.409.

⁴⁶⁷ Éthique IV, Proposition XXXVI, p.411.

⁴⁶⁸ « *Notre Esprit agit en certaines choses, et pâtit en d'autres, à savoir, en tant qu'il a des idées adéquates, en cela nécessairement il agit en certaines choses (...).* » - Éthique III, Proposition I, p.215.

⁴⁶⁹ « *Les actions de l'Esprit naissent des seules idées adéquates ; (...).* » - Éthique III, Proposition III, p.223.

⁴⁷⁰ Ernesto Laclau (2015). *La guerre des identités : grammaire de l'émancipation*, La Découverte.

⁴⁷¹ Éthique IV, Proposition XL, Démonstration, p.425.

⁴⁷² Et donc animés en partie par des haines plutôt que par l'amour : « *Les individus conduits par la raison tenteront de ne pas réagir à la haine par la haine mais de la détruire par l'amour, car ils ne désirent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent pour les autres hommes.* » - Michaël

et les affects induits plutôt que sous la conduite de la raison. Dans ces conditions, les individus n'ont pas « *l'esprit d'accord* »⁴⁷³.

Nous pouvons ajouter ce que Spinoza développe dans l'extrait de scolie suivant :

*(...) comme chacun juge selon son affect de ce qui est bon, de ce qui est mauvais, de ce qui est meilleur et ce qui est pire, il suit que les hommes peuvent différer autant par le jugement que par l'affect; et de là vient que, quand nous comparons les hommes entre eux, nous les distinguons par la seule différence d'affect (...) à cause de cette nature de l'homme et de l'inconstance de son jugement, et aussi parce que l'homme juge souvent les choses d'après le seul affect (...).*⁴⁷⁴

Cette inconstance⁴⁷⁵ des individus humains animés à des degrés variés par les passions est vecteur de discorde et constitue de ce fait le frein principal à ce qu'ils composent un corps social de grande échelle.

Dans une telle situation, l'individu humain n'est pas capable, à chaque instant, d'affirmer ou de nier les inclinaisons affectives qui le déterminent (c'est à dire de poursuivre celles qui contribuent avec certitude à son utilité réelle) mais est, dans la majorité des cas, impuissants à faire autre chose que d'affirmer les affections passionnelles dont il pâtit.

Ce qui ressort de cette proposition et de cette conséquence sur le jugement changeant de l'individu humain est la dimension singulière des sources de joie imaginées. Animé principalement par les passions, l'individu humain est incapable d'accéder à une compréhension adéquate de la source de joie correspondant à son utilité et à celle des autres individus et, à travers cette compréhension confuse et mutilée, il imagine des biens à poursuivre ainsi que des maux à éviter qui à la fois diminueront sa probabilité d'empuissantisation et seront source de discorde avec les autres individus⁴⁷⁶ (ces biens ne pouvant être accessibles à l'ensemble des individus de manière égale contrairement au souverain bien).

Pour terminer, mobilisons également une proposition et deux extraits de scolie qui compléteront notre analyse :

(...) les affects auxquels nous sommes quotidiennement en proie se rapportent la plupart du temps à une certaine partie du Corps qui se trouve affectée plus que les autres, et partant, les affects sont

Lainé (2014). « Vers une alternative au paradigme de la rationalité ? Victoires et déboires du programme spinoziste en économie », *OEconomia – History | Methodology | Philosophy*, 4(4), p.491.

473 « (...) comme le souverain bien auquel aspirent les hommes sous l'effet de l'affect est souvent tel qu'un seul homme peut le posséder, de là vient que ceux qui aiment n'ont pas l'esprit d'accord (...). » - *Éthique IV, Proposition XXXVII, Scolie 1*, p.415.

474 *Éthique III, Proposition LI, Scolie*, p.297.

475 *Éthique IV, Proposition XXXIII*, p.405.

476 « (...) chacun aspire par nature à ce que les autres vivent selon son propre tempérament, et tous y aspirant de pair, ils se font obstacle de pair, et tous voulant être loués autrement dit aimés de tous, ils se haïssent les uns les autres. » - *Éthique III, Proposition XXXI, Scolie*, p.267.

*le plus souvent excessifs, et retiennent l'Esprit dans la contemplation d'un seul objet au point qu'il ne peut pas penser aux autres; (...).*⁴⁷⁷

*Un Désir qui naît d'une Joie ou d'une Tristesse qui se rapporte à une ou à quelques parties du Corps, et non à toutes, ne tient pas compte de l'utilité de l'homme tout entier.*⁴⁷⁸

*(...) comme la Joie, la plupart du temps, se rapporte à une seule partie du Corps, nous désirons donc, la plupart du temps, conserver notre être sans tenir aucun compte de notre santé toute entière ; à quoi s'ajoute que les Désirs qui nous possèdent le plus ne tiennent comptent que du temps présent, et non du futur.*⁴⁷⁹

En ayant à l'esprit, lorsque nous lisons ces extraits, l'individu comme corps social, c'est à dire composé d'individus humains, nous comprenons que cette concurrence de souverains biens (liberté, argent/capital, extase, etc.) qui anime les individus humains entre eux ne travaille pas de manière adéquate à l'utilité du corps social tout entier. Ces différents biens que poursuivent les parties du corps social peuvent tout à fait être source de joie pour des individus humains spécifiques mais sont des joies partielles et donc passives pour l'individu social. Cette non-convergence des désirs des parties du corps social assure donc peut-être la santé de certaines de ses parties mais ne lui assure pas une santé pour son être tout entier, dans le présent comme dans l'avenir.

Nous comprenons à travers ces différentes analyses que la vie affective des individus humains est donc le théâtre de fixation de leurs désirs sur une infinité d'objets dont la plupart sont changeants et imprévisibles et qui produisent des sentiments variés et variant chez différents individus comme chez l'individu lui-même. Dans de telles situations, les individus humains sont exposés à être particulièrement nuisibles les uns envers les autres et donc envers eux-mêmes, raison pour laquelle Spinoza écrit qu'ils peuvent même être « contraires » les uns aux autres, c'est à dire que leurs puissances s'exercent dans la direction de l'impuissantisation des autres individus sans qu'ils en soient conscients.

Nous venons de démontrer dans les deux dernières sections que, lorsqu'ils sont en proie aux passions, les individus diffèrent en nature et poursuivent des objets de désir concurrent plutôt que le souverain bien, ce qui les déterminent à disconvenir jusqu'à être contraires les uns aux autres. Deux autres facteurs peuvent être mentionnés succinctement avant de passer à la prochaine section et ce à partir des quatre propositions suivantes:

Rien de ce qu'a de positif une idée fausse n'est supprimé par la présence du vrai en tant que vrai.

⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ Éthique IV, Proposition XLIV, p.429.

⁴⁷⁸ Éthique IV, Proposition LX, p.455.

⁴⁷⁹ Éthique IV, Proposition LX, Scolie, p.455.

⁴⁸⁰ Éthique IV, Proposition I, p.361.

Un Désir qui naît de la vraie connaissance du bien et du mal peut être éteint ou réprimé par beaucoup d'autres Désirs qui naissent des affects auxquels nous sommes en proie. ⁴⁸¹

La force avec laquelle l'homme persévère dans l'exister est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment. ⁴⁸²

Il ne peut pas se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est cause adéquate. ⁴⁸³

D'une part donc, à partir des deux premières propositions, nous comprenons que même si les individus ne sont pas entièrement pris dans la servitude passionnelle et qu'ils pensent certaines choses de manière adéquate, l'existence de ces idées vraies ne suffit pas à supprimer l'intervention extérieure des passions ; d'autre part, à partir des deux suivantes, nous comprenons que la puissance des causes extérieures, notamment de par le nombre beaucoup plus important d'êtres extérieurs qui ne sont pas humains, surpasse grandement la puissance d'être de la majorité des individus.

b) Les choses considérées relativement au temps

Abordons une dernière source majeure de désaccords ou d'accords impuissantisants dans une société où la majorité des individus sont en proie aux passions :

L'image d'une chose future ou bien passée, c'est à dire que nous contemplons en relation avec le temps (...) est, toutes choses égales d'ailleurs, plus faible que l'image d'une chose présente, et par conséquent un affect à l'égard d'une chose future ou bien passée est, toutes choses égales d'ailleurs, plus relâché qu'un affect à l'égard d'une chose présente. ⁴⁸⁴

Un Désir qui naît de la connaissance du bien et du mal, en tant que cette connaissance concerne le futur, peut être assez facilement réprimé ou éteint par un Désir pour les choses sont présentement agréables. ⁴⁸⁵

Un affect à l'égard d'une chose que nous imaginons comme future est plus relâché qu'à l'égard d'une chose présente (...). ⁴⁸⁶

L'Esprit, en tant qu'il conçoit les choses sous la dictée de la raison, est affecté également, qu'il s'agisse de l'idée d'une chose future ou passée, ou bien d'une chose présente. ⁴⁸⁷

481 Éthique IV, Proposition XV, p.381.

482 Éthique IV, Proposition III, p.365.

483 Éthique IV, Proposition IV, p.365.

484 Éthique IV, Proposition IX, Corolaire, p.375.

485 Éthique IV, Proposition XVI, p.383.

486 Éthique IV, Proposition XVI, Démonstration, p.383.

487 Éthique IV, Proposition LXII, p.457.

Tout ce que l'Esprit conçoit sous la conduite de la raison, il le conçoit sous le même aspect d'éternité, autrement dit de nécessité, et il est affecté de la même certitude. ⁴⁸⁸

(...) et par conséquent il négligerait nécessairement un moindre bien présent au profit d'un plus grand bien futur, et il aspirerait très peu à ce qui, étant présentement un bien, serait cause d'un mal futur (...). Mais de la durée des choses nous ne pouvons avoir qu'une connaissance tout à fait inadéquate, et le temps d'exister des choses, nous le déterminons par la seule imagination, laquelle n'est pas affectée également par l'image d'une chose présente ou d'une chose future; d'où vient que la vraie connaissance que nous avons du bien et du mal n'est qu'abstraite, autrement dit universelle, et que le jugement que nous portons sur l'ordre des choses et le nœud des causes pour pouvoir déterminer ce qui, présentement, est bon ou mauvais pour nous, est imaginaire plutôt que réel. Et il ne faut par suite pas s'étonner si un Désir qui naît de cette connaissance du bien et du mal, en tant qu'elle concerne le futur, peut être assez facilement réprimé par un Désir pour les choses qui sont présentement agréables. ⁴⁸⁹

Nous comprenons que la notion de temporalité (passé, présent, futur) n'a de réalité que sous le régime de l'imagination. Si les individus comprenaient adéquatement leur vie affective et son inscription dynamique dans la Nature, leur rapport aux autres êtres, individus en tous genres, se fera sous un seul et unique aspect, celui de la nécessité et donc de l'éternité.

Les sources de joie et de tristesse, plus ou moins grande, que les individus en proie aux passions perçoivent comme plus ou moins probables, plus ou moins éloignée dans le temps, les individus conduits par la raison les comprennent et les considèrent sur un seul et même plan, ce qui évacue le flottement et l'incertitude du jugement quant à la plus ou moins grande utilité des différents objets de désir.

De plus, pensés sur différents plans temporels (passé, présent, futur), les affects associés à ces objets de désir, dont la contingence affecte déjà la puissance, varient en intensité selon la distance temporelle associée. La perspective de stabilité de la joie associée est donc souvent loin de devenir une réalité et, surtout, nous comprenons pourquoi les individus privilégient le plus souvent des joies présentes malgré le fait qu'elles soient moindres que des joies futures : la puissance du désir pour les choses présentes qui sont source de joie surpasse de beaucoup la puissance du désir pour les choses futures qui sont source d'une joie équivalente ou supérieure. Une telle situation est impensable sous le régime de la raison car sur le seul et unique plan de l'éternité, la différence quantitative de puissance pensée sans rapport au temps déterminerait l'individu à s'efforcer dans la joie plus grande.

Nous venons de cheminer dans la compréhension des désaccords qui caractérisent la vie commune dans une société où la majorité des individus n'agissent pas sous la conduite de la raison. Nous allons

⁴⁸⁸ Éthique IV, Proposition LXII, Démonstration, p.457.

⁴⁸⁹ Éthique IV, Proposition LXII, Démonstration, Scolie, p.459.

dans la prochaine partie nous intéresser davantage aux accords impuissantisants et empuissantisants, c'est à dire au travail instituant mené dans des conditions plus ou moins libératrice.

II. Et pourtant il y a société

Après avoir élaboré la construction théorique idéale d'une communion pleinement active des individus à la fin du deuxième chapitre⁴⁹⁰ et ensuite avoir présenté au début de ce troisième chapitre la dynamique majoritairement passionnelle des comportements que Spinoza (en écho avec nos expériences et connaissances des sociétés actuelles et de certaines passées) observe à travers la coexistence des individus, nous allons étudier comment les sociétés, notamment les individus humains et sociaux qui la constituent, se composent dans ces conditions passionnelles.

Car c'est un fait : les individus vivent en société⁴⁹¹, plus ou moins dans la vertu, et la part de leur effort d'exister effectué sous la conduite de la raison est relativement faible. Cet élan de communion naturel du conatus n'a en effet pas pour propriété magique que les individus vivent spontanément à travers des accords empuissantisants et libérateurs conformément à des règles qui seraient celles de la raison. Mais, au contraire, le jeu de leurs passions les pousse les uns les autres dans des conflits, dont la portée empuissantisante constitue la réalité quotidienne de leur coexistence. Les accords et les désaccords - imaginaires, imaginés, réels, etc. - coexistent, quotidiennement, à des degrés variables d'empuissantisation mais, globalement, l'expérience quotidienne de la vie commune entre les individus leur enseigne tout de même, en dernière analyse, l'intérêt de l'aide mutuelle.

La société des sages étant un idéal, il faut renoncer, politiquement, à la société de raison comme devenir réel de la société mais il faut la conserver comme horizon pour conserver la pente vertueuse qui fait cheminer les individus vers une joie stable. Nous pourrions ainsi être agis par un imaginaire social composé d'idées à la mesure des puissances individuelles qui composent la société.

Dans ces conditions, plusieurs questions se posent : quels sont les compromis raisonnables de la vie commune qui déterminent des comportements humains cohérents avec cet horizon et dont les individus retirent le plus d'utilité? Comment, malgré la présence non-éradicable des effets empuissantisants de leurs passions, les individus peuvent-ils pacifier un tant soit peu leurs rapports mutuels pour vivre ensemble dans une relative sécurité et s'aider les uns les autres? Comment alors, lorsqu'ils sont majoritairement agis sous le régime des passions, les individus conviennent-ils de telle manière qu'ils réussissent à poursuivre un souverain bien⁴⁹² (commun à tous) et qu'ils aménagent

⁴⁹⁰ Si l'individu agit le plus parfaitement selon sa nature (c'est à dire s'il est agité principalement par sa puissance d'être et non pas principalement par la puissance d'être des choses extérieures.), la vie en société dans des conditions qui contribuent à son cheminement vertueux est ce vers quoi l'individu tend le plus naturellement.

⁴⁹¹ La vie en société est l'état naturel des individus humains, et toutes les figures variées de l'existence civile découlent de cet état qu'ils n'ont en aucun cas la faculté d'instituer artificiellement (c'est d'ailleurs notamment sur ce point que la philosophie politique de Spinoza et de Hobbes diffèrent fondamentalement).

⁴⁹² « *Le souverain bien de ceux qui suivent la vertu est commun à tous, et tous peuvent en jouir également.* » - Éthique IV, Proposition XXXVI, p.411.

leurs conditions d'existence de manière à optimiser l'expression de leur puissance d'être (c'est à dire d'agir et de penser)?

Nous le verrons dans les prochaines sections (chapitre 4 A.II.a et c), les différentes formes de la vie en commun ne sont toutefois pas équivalentes en terme d'empuissantisation, et donc d'émancipation, des individus qui la composent. Parmi ces divers formes, certaines permettent l'empuissantisation d'un nombre très restreint des individus la composant (au détriment d'un nombre important d'autres) et certaines autres permettent de nombreuses empuissantisations mais concurrentes (car toutes à l'origine des passions, comme dans la société capitaliste par exemple).

Dans ces conditions, et dans les limites de ce que la puissance d'être de l'individu humain et des individus sociaux permet, ce que l'individu peut c'est, d'un côté, comprendre les lois de fonctionnement de la vie commune et identifier comment, avec celles-ci, peuvent émerger des formes plus ou moins aliénantes, plus ou moins émancipatrices et, de l'autre, identifier les conditions dans lesquelles les formes de vie les plus émancipatrices peuvent être conservées, c'est à dire les conditions politiques dans lesquelles le projet de libération éthique rencontre la possibilité de sa réalisation.

a) Des compromis passionnels

Spinoza décrit explicitement la nécessité de ce compromis :

*(...) pour que les hommes puissent vivre dans la concorde et s'aider, il est nécessaire qu'ils cèdent de leur droit naturel et s'assurent mutuellement de ne rien faire qui puisse tourner au détriment d'autrui.*⁴⁹³

Bien qu'il souligne et rappelle dès le début du scolie que « *chacun existe par le souverain droit de nature, et par conséquent c'est par le souverain droit de nature que chacun fait ce qui suit de la nécessité de sa nature* »⁴⁹⁴, Spinoza introduit ce compromis requérant de l'individu qu'il « cède » une partie de son droit naturel sans que son cheminement démonstratif perde de sa cohérence ou de sa rationalité. Il est, dans la condition de servitude passionnelle qui caractérise la majorité des conduites des individus en société, de la plus haute utilité à l'individu humain, pour faire ce qui suit la nécessité de sa nature, de céder une partie de son droit naturel pour assurer la concorde de l'ordre social.

Une fois cela compris, quelles sont toutefois les dynamiques affectives qui vont pousser les individus à accepter une telle cession de leur droit naturel? Nous l'avons vu précédemment, ce ne sont ni la raison ni les idées vraies qui, à elles seules, pourront orienter les individus humains à s'entre-aider de la manière la plus empuissantisante que les conditions de la vie en société le permettent⁴⁹⁵. La suite du

⁴⁹³ Éthique IV, Proposition XXXVII, Scolie II, p.419.

⁴⁹⁴ Éthique IV, Proposition XXXVII, Scolie II, p.417.

⁴⁹⁵ « *Je crois avoir par là montré la cause qui fait que les hommes sont plus émus par l'opinion que par la vraie raison, et pourquoi la vraie connaissance du bien et du mal, tout en excitant des émotions de l'âme, le cède souvent à tout genre de caprice ; d'où est né le mot du Poète : Je vois le meilleur et l'approuve, je faire le pire.* » - Éthique IV, Proposition XVII, Scolie, p.383.

scolie considéré nous oriente vers une alternative stratégique qui n'avait pas été considérée jusqu'à présent :

*Quant à la manière dont il peut se faire que les hommes, qui sont nécessairement sujets aux affects et inconstants et changeants, puissent se donner cette assurance mutuelle et avoir une confiance mutuelle, elle ressort avec évidence de la Proposition 7 de cette Partie ⁴⁹⁶ de la Proposition 39 de la Partie 3 ⁴⁹⁷. À savoir, qu'un affect ne peut être réprimé que par un affect plus fort et contraire à l'affect à réprimer, et que l'on s'abstient de causer un dommage par peur d'un dommage plus grand. C'est donc par cette loi que la Société pourra s'affermir, pourvu qu'elle s'attribue à elle-même le droit qu'a chacun de venger et de juger du bien et du mal, et par suite, qu'elle ait le pouvoir de prescrire une règle de vie commune, de faire des lois et de les affermir, non par la raison, qui ne peut réprimer les affects, mais par des menaces.*⁴⁹⁸

Seule la composition des corps et des esprits des individus peut réguler de manière efficace la puissance des choses extérieures qui les plongent dans la servitude passionnelle au point de ne pas comprendre adéquatement la nécessité et l'utilité suprême d'une vie commune dans la concorde. L'individu social que constitue cette composition des individus humains est seul en mesure⁴⁹⁹ d'orienter de la manière la plus alignée possible⁵⁰⁰ les conatus individués dans le sens unique d'un contrôle de leur droit naturel favorisant l'entre-aide permanente.

Cette puissance de l'individu social qu'est la société et qui s'exerce sur les individus humains pour les orienter dans le sens de son utilité, est particulièrement importante quantitativement, et donc efficace dans l'effet de convergence induit, parce qu'elle capitalise sur les forces passionnelles associées à la perspective de la destruction ou de l'impuissantisation significative de l'être. La société détermine en effet les individus à renoncer à certaines discordes fortement impuissantisantes parce qu'elle leur fait craindre la mort ou des situations peu désirables⁵⁰¹ s'ils se mettent en défaut par rapport aux règles de la vie commune. Elle menace directement, sur le registre de l'imagination, la persévérance dans l'être des individus qui la composent et dont la puissance d'être ne participerait pas à son utilité d'individu social. Les comportements des individus sont alors évalués en fonction de leur contribution adéquate ou non à la bonne marche du système communautaire. La société agit à l'égard des initiatives et

496 « *Un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est pas un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer.* » Éthique IV, Proposition 7, p.369.

497 « *Qui a quelqu'un en haine s'efforcera de lui faire du mal saufs'il a peur qu'en naisse un plus grand mal pour lui ; et au contraire, qui aime quelqu'un, par la même loi s'efforcera de lui faire du bien.* » - Éthique III, Proposition XXXIX, p.277.

498 Éthique IV, Proposition XXXVII, Scolie II, p.419.

499 Seule la puissance de cet individu peut approcher ou surpasser quantitativement la puissance des choses extérieures qui plongent l'homme dans la servitude passionnelle : « *Un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est pas un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer.* » - Éthique IV, Proposition VII, p.369.

500 Nous verrons en effet par après les écarts et résistances à cette puissance collective ou plutôt ces puissances collectives qui poussent les individus dans le sens du conatus de l'individu social qu'ils composent.

501 « *Qui a quelqu'un en haine s'efforcera de lui faire du mal saufs'il a peur qu'en naisse un plus grand mal pour lui ; et au contraire, qui aime quelqu'un, par la même loi s'efforcera de lui faire du bien.* » - Éthique III, Proposition XXXIX, p.277.

comportements des individus humains en tant qu'elle est elle-même un individu qui a sa propre puissance d'être à exprimer dans sa plus complète expression possible⁵⁰².

Agissant tel un corps, comprenant tel un « esprit », l'individu social qu'est la « Société » limite la prolifération des orientations distinctes de puissances d'être des individus humains et les canalise efficacement en prenant appui davantage sur les passions humaines que, vainement, sur la puissance de leur raison respective. Orientant dans le sens de l'intérêt « véritable » de ses parties qui la composent, la société (et ses nombreuses institutions) se substitue à la raison défaillante de la plupart des individus humains pour faire valoir (et donc les déterminer selon) un droit naturel collectif (le droit naturel individué de l'individu « Société ») qui fait force de loi.

C'est désormais cet individu social du plus haut degré de composition qui jugera du bien et du mal, du juste et de l'injuste ou encore de ce qui est réellement utile à la pleine expression de sa puissance d'être et qui prescrira, à partir de cette compréhension de ce qui lui permet de cheminer dans la vertu, les règles de vie commune ou, dit autrement, les droits communautaires⁵⁰³. Les individus humains composant cette société particulière n'agissent plus en tant qu'individus mais en tant que citoyens. La société, ainsi composée, est une machine à produire du « consensus » : elle détermine les individus à vivre selon des règles qui sont comprises plus ou moins adéquatement par l'esprit de la société (l'esprit associé au corps composé de l'individu social qu'est la société) ainsi que par les esprits des individus humains comme un « commun accord ».

Prenons un exemple concret de droit collectif : le droit de propriété.

(...) dans l'état naturel, on ne peut concevoir aucune volonté d'attribuer à chacun le sien, ou d'arracher à quelqu'un ce qui est à lui, c'est à dire que dans l'état naturel, rien ne se fait qui puisse être dit juste ou injuste; mais dans l'état civil, où l'on a d'un commun accord décidé de ce qui est à untel et untel. ⁵⁰⁴

Nous l'avons vu dans la troisième partie de l'*Éthique*, du point de vue naturel, les notions de propriété privée (de partage entre ce qui est mien et tien) n'ont aucun sens. Dans la Nature, il n'y a rien qui destine une chose particulière à être privée dans son usage, c'est à dire appropriée d'une manière où tous les autres êtres de la Nature seraient destitués de leur droit naturel d'auxiliariser celle-ci. Toutes les choses particulières de la Nature sont, sans exception, à la disposition de ceux qui sont en mesure (en terme de puissance) de les auxiliariser, c'est à dire d'en faire un instrument de leur utilité.

⁵⁰² Si elle est une machine à faciliter la convergence des conatus des individus humains en son sein, la société n'est pas nécessairement et également un vecteur de convenance par rapport aux autres sociétés avec qui elle est en rapport. Faisant, elle aussi, à son niveau, ce qui suit la nécessité de sa nature, la société ne s'en remettra à personne d'autre qu'à elle-même pour décider de ce qui est bien ou mal, utile ou nuisible pour elle, etc. et, forte de son droit naturel, elle sera, comme les individus humains en son sein, entraînée par une impulsion irrésistible à se venger de ceux qui lui ont déplu, à favoriser ceux qu'elle imagine lui être utiles et à essayer de détruire ceux qu'elle imagine constituer une menace.

⁵⁰³ « (...) dans l'état Civil, où il est décidé d'un commun accord de ce qui est bien et de ce qui est mal, et où chacun est tenu d'obéir à la Cité. » - *Éthique IV, Proposition XXXVII, Scolie II, p.419.*

⁵⁰⁴ *Éthique IV, Proposition XXXVII, Scolie II, p.419.*

En affirmant le droit de propriété, la société confère à ce partage des êtres de la Nature qui n'a rien de naturel ni de pleinement rationnel une réalité imaginaire stable qui détermine les individus qui la composent à en reconnaître l'utilité comme guide de leurs conduites. Les individus humains qui, dans l'état de nature, se disputeraient ces choses de la Nature à puissances plus ou moins égales (et donc générant une redistribution fréquente du partage de ces choses de la Nature) se retrouvent dans l'état civil à s'efforcer contre une puissance sociale quantitativement très éloignée de leur mesure⁵⁰⁵ et qui implique de ce fait une stabilité certaine à la redistribution légitimée par la société du partage des choses de la Nature. Nous comprenons en particulier que ces garanties de jouissance permises par le droit de propriété représentent l'un des principaux bénéfices qu'une partie significative, et particulièrement empuissantisés des individus tirent de l'acceptation des règles de vie communautaire.

Nous comprenons toutefois qu'un tel compromis, bien que favorisant l'émergence d'accords impuissantisés et empuissantisés plus que de désaccords contribue principalement à contrer les menaces à la paix civile et à favoriser la persévérance dans l'être des individus sociaux coexistant dans la société mais ne permet pas de cheminer vers la vérité et la béatitude associée. Il est assez évident de voir ce compromis à l'œuvre dans l'actualité politique où par exemple au Québec comme en France, les gouvernements successifs depuis une trentaine d'années présentent l'austérité budgétaire comme un compromis nécessaire à notre persévérance comme nation et renoncent de ce fait à cheminer vers le juste, le beau, la vérité et donc le souverain bien source de béatitude.

b) Des compromis raisonnables, dans la joie

La société n'est pas composée d'individus humains également serviles et esclaves des passions. Il existe une diversité d'individus dont le degré de servitude est plus ou moins élevé et donc, corolairement, dont le travail d'émancipation (l'effort libérateur) est plus ou moins puissant.

Posons deux cas de figure pour illustrer les deux extrêmes de ce spectre sur lequel s'étalent les différents degrés de liberté des individus qui composent la société : d'un côté, des individus dont la proportion d'affects passifs est largement supérieure aux affects actifs et dont la détermination à suivre les règles de vie communautaires est principalement causée par la crainte de la mort (la destruction de leur individualité, de leur rapport particulier de composition) ou d'une forte impuissantisation ; à l'autre extrême du spectre, des individus agissant sous la conduite de la raison et dont la détermination à suivre les règles de vie communautaires est principalement causée par une compréhension adéquate de leur utilité.

Spinoza, plus de 30 propositions après avoir pourtant démontré la nécessité pour les individus de concéder une partie de leur droit naturel pour suivre les lois de la cité, poursuit sa démonstration de

⁵⁰⁵ Un individu communiste s'efforçant à faire comprendre aux autres individus la nature commune des choses de la Nature et donc la nécessité de supprimer le droit de propriété pour le remplacer par un droit d'usage rencontre dans la société la puissance composée de la grande majorité des capitalistes ainsi que de la grande majorité des propriétaires.

l'inadéquation d'un tel état d'union entre les individus ainsi que de l'impact impuissant de la convergence par la crainte :

*Qui est mené par la Crainte et fait le bien pour éviter le mal n'est pas mené par la raison.*⁵⁰⁶

*Les superstitieux, qui s'y entendent plus à réprover les vices qu'à enseigner les vertus, et s'emploient non pas à conduire les hommes par la raison, mais à les contenir par la Crainte en sorte qu'ils fuient le mal plutôt qu'ils n'aiment les vertus, ne visent à rien d'autre qu'à rendre le reste des hommes aussi malheureux qu'eux (...).*⁵⁰⁷

*Le malade mange ce qu'il déteste par peur de la mort ; et l'homme sain prend plaisir à la nourriture, et ainsi jouit mieux de la vie que s'il avait peur de la mort et désirait directement l'éviter.*⁵⁰⁸

*(...) un juge qui condamne à mort un accusé non pas par Haine ou par Colère, etc., mais par le seul Amour du salut public, est conduit par la seule raison.*⁵⁰⁹

Nous comprenons qu'une société unie sous la crainte de la mort ou de désagréments majeurs⁵¹⁰, c'est à dire une société où ses parties pensent l'accord selon l'enchaînement des idées formé par la connaissance du mal (connaissance inadéquate⁵¹¹) plutôt que de la connaissance du bien, tend à rendre les individus plus malheureux et les déterminent à fuir les maux plutôt qu'à rechercher les biens.

Cette société dont l'union est maintenue par l'instrumentalisation des passions est en effet un compromis raisonnable par rapport à l'état de nature mais il est clairement pour Spinoza un compromis dont l'impact sur le travail d'émancipation des individus est tel qu'il n'est souhaitable que si, grâce à la concorde minimale obtenue, les individus travaillent à leur libération individuelle et donc collective.

Les individus peuvent d'ailleurs tout à fait participer, c'est à dire composer, ce type de société tout en ayant un rapport distinct aux lois communautaires, à savoir un rapport plus émancipateur à celles-ci :

*Sous la conduite de la raison, nous recherchons de deux biens le plus grand, et de deux maux le moindre.*⁵¹²

506 Éthique IV, Proposition LXIII, p.459.

507 Éthique IV, Proposition LXIII, Scolie, p.461.

508 Éthique IV, Proposition LXIII, Corolaire, Scolie, p.461.

509 Éthique IV, Proposition LXIII, Corolaire, Scolie, p.461.

510 Par exemples : enfermement dans une prison isolant les individus de la majorité des autres individus et limitant fortement la diversité de leurs mouvements, amende significative réduisant la capacité financière des individus à s'efforcer dans une diversité d'activités plus ou moins impuissantes, etc.

511 « *La connaissance du mal est une connaissance inadéquate.* » - Éthique IV, Proposition LXIV, p.461.

« *(...) si l'Esprit humain n'avait que des idées adéquates, il ne formerait aucune notion du mal.* » - Éthique IV, Proposition LXIV, Corolaire, p.463.

512 Éthique IV, Proposition LXV, p.463.

*(...) mal et bien se disent des choses en tant que nous les comparons entre elles, et un moindre mal est en vérité un bien, et donc sous la conduite de la raison, c'est toujours à un plus grand bien et à un moindre mal que nous aspirerons (...).*⁵¹³

*Sous la conduite de la raison, nous rechercherons un moindre mal en considération d'un plus grand bien (...). Car le mal qu'on dit ici moindre est en vérité un bien, et le bien, au contraire, un mal, et donc nous aspirerons au premier, et nous négligerons le second.*⁵¹⁴

*Sous la conduite de la raison, nous aspirerons à un plus grand bien futur de préférence à un moindre présent, et à un moindre mal présent de préférence à un plus grand futur.*⁵¹⁵

*Si l'Esprit pouvait avoir, d'une chose future, une connaissance adéquate, il serait affecté à l'égard de la chose future du même affect qu'à l'égard d'une chose présente (...).*⁵¹⁶

*Sous la conduite de la raison, nous aspirerons à un moindre mal présent qui est cause d'un plus grand bien futur, et nous négligerons un moindre bien présent qui est cause d'un plus grand mal futur.*⁵¹⁷

Sous la conduite de la raison, les individus ne poursuivent donc pas la vie en fuyant la mort mais désirent « directement le bien »⁵¹⁸ et donc ne pâtissent pas des règles de la vie commune mais s'émancipent à travers elles. Comprenant adéquatement que cette cession de leur droit naturel au profit du corps social auquel ils participent n'est en vérité pas un moindre mal mais, dans un tel environnement, leur plus haut bien, tant dans le présent que pour l'avenir, les individus agis par une proportion d'affects actifs largement supérieure aux passions chemineront dans la joie en méditant la vie et non la mort⁵¹⁹ à travers cette vie communautaire. Les individus rationnels ne peuvent ainsi reconnaître que comme conforme à leurs vues la nécessité de céder une partie de leur droit naturel parce qu'ils en comprennent la nécessité dans la mesure où ils en comprennent adéquatement les causes.

Spinoza termine d'ailleurs la série de propositions de la quatrième partie de l'*Éthique* en confirmant, dans la continuité du cheminement démonstratif, que l'individu sous la conduite de la raison suit les règles de la vie commune « *en tant qu'il s'efforce de vivre librement* »⁵²⁰ et, formulation plus explicite quant à la compréhension adéquate à laquelle il veut orienter notre pensée, c'est même « *afin de vivre*

⁵¹³ Éthique IV, Proposition LXV, Démonstration, p.463.

⁵¹⁴ Éthique IV, Proposition LXV, Corolaire, p.463.

⁵¹⁵ Éthique IV, Proposition LXVI, p.463.

⁵¹⁶ Éthique IV, Proposition LXVI, Démonstration, p.465.

⁵¹⁷ Éthique IV, Proposition LXVI, Corolaire, p.465.

⁵¹⁸ « *L'homme libre, c'est à dire qui vit sous la seule dictée de la raison, n'est pas conduit par la Crainte de la mort, mais désire directement le bien, c'est à dire désire agir, vivre, conserver son être, d'après le fondement qui consiste à chercher son propre utile (...).* » - Éthique IV, Proposition LXVII, Démonstration, p.465 et 467.

⁵¹⁹ « *L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie.* ». Éthique IV, Proposition LXVII, p.465.

⁵²⁰ Éthique IV, Proposition LXXIII, Démonstration, p.475.

plus librement »⁵²¹ (que dans l'état de nature ou isolé les unes des autres) que les individus observent les droits communs de la société.

Approfondissons toutefois l'analyse de cette dernière proposition de la quatrième partie :

*L'homme que mène la raison est plus libre dans la cité, où il vit selon le décret commun, que dans la solitude, où il n'obéit qu'à lui-même.*⁵²²

La vie commune, bien qu'elle requière de la part des individus en voie de libération qu'ils cèdent une partie de leur droit naturel, constitue le contexte le plus propice à la poursuite de l'entreprise libératoire de perfectionnement sur laquelle ils sont agis. La perfection la plus grande ne peut devenir réelle qu'en s'efforçant à travers l'engagement communautaire, c'est à dire en augmentant la compréhension des conditions de leur libération et des lois auxquelles leur libération est soumise.

Plutôt donc que de s'efforcer de manière illusoire à se libérer contre ou en dehors des lois affectives qui déterminent les êtres, la vie commune, à travers ses multiples et fréquentes entr'actions, est le moyen le plus propice aux individus humains pour comprendre les lois qui détermineront les conditions de leur libération. Immergés dans la vie commune, placés dans les conditions qui permettent le passage à une perfection plus grande, les individus augmentent la probabilité de cheminer sur la pente vertueuse.

Pour la vie en société des individus principalement actifs, Spinoza démontre que ceux-ci doivent s'efforcer autant qu'ils le peuvent de compenser⁵²³ par l'amour et la générosité les affects de haine, de colère, de mépris (méséstime) qui résultent de la coexistence avec les individus en proie aux passions tout en continuant à aménager leur environnement pour favoriser la pleine expression de leur puissance d'être (c'est à dire, par exemple, s'efforcer de maintenir un corps en bonne santé et de coexister avec des amis vertueux).

Pour la vie en société des individus principalement passifs, nous comprenons que si elle est vécue et comprise comme une soumission résignée (qui est alors une manifestation non de puissance mais d'impuissance) et qu'elle sera donc principalement source de désagrément et de maintien dans l'aliénation pour les individus. Spinoza démontre que ceux-ci doivent alors prendre connaissance de préceptes simples aisément assimilables et applicables⁵²⁴, c'est à dire une série de règles de conduite pouvant être comprise par quiconque comme étant dans leur intérêt de par leur dimension universelle (comme l'idée qu'il faut aimer son prochain) que nous pouvons retrouver dans les principaux textes des différentes religions et spiritualités.

521 Éthique IV, Proposition LXXIII, Démonstration, p.475.

522 Éthique IV, Proposition LXXIII, p.473.

523 « *Qui vit sous la conduite de la raison s'efforce autant qu'il peut, face à la Haine, à la Colère, à la Mésestime, etc., d'autrui envers lui, de les compenser en retour par l'Amour, autrement dit par la Générosité.* » - Éthique IV, Proposition XLVI, p.433.

524 « *(...) le mieux que nous pouvons faire aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir la droite règle de vie, autrement dit les principes de vie certains, de les graver dans notre mémoire, et des les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent couramment dans la vie (...).* » - Éthique V, Proposition X, Scolie, p.517.

Dans la prochaine section (chapitre 3 section B), nous étudions les principaux positionnements académiques et philosophiques de Frédéric Lordon afin d'évaluer la manière dont il analyse les accords et désaccords composant la société. Nous observerons dès cette étape les premiers apports mais également les premières apories de son travail par rapport à celui de Spinoza.

Dans le chapitre 4, nous approfondirons cette première étude à l'aide de ses travaux de contextualisation et de continuité du travail de Baruch Spinoza. Nous pourrions alors comprendre plus en détails, notamment à travers son étude exhaustive des institutions du capitalisme, la nature et l'envergure des accords et désaccords qui composent les individualités humaines et sociales dans les sociétés capitalistes occidentales contemporaines et surtout évaluer leur dimension libératrice.

B. Frédéric Lordon : des compromis au sein d'une lutte perpétuelle

Dans cette partie et les deux suivantes, nous poursuivons notre travail d'identification et d'évaluation des conditions politiques dans lesquelles le travail instituant des corps ou des idées peut se faire de manière émancipatrice en étudiant le travail de contextualisation et de continuation des écrits de Baruch Spinoza par Frédéric Lordon.

L'étude de l'*Éthique* nous fournit les postulats ontologiques et épistémologiques à partir desquelles penser adéquatement le travail instituant des formes individuées de coexistence des êtres. Le travail de Lordon nous permettra de poursuivre notre cheminement vers la compréhension adéquate des accords et désaccords composant les rapports sociaux car il s'applique à une réalité institutionnelle et sociale dont nous faisons l'expérience au quotidien (plus de notions communes y participent alors) mais, aussi, aura pour intérêt l'identification, de par ses limites (symptomatiques du contexte politique, intellectuel et militant), des pistes de recherche académique à travers lesquels nous efforcer pour définir les conditions politiques propices à un travail instituant libérateur.

Nous commencerons dans cette partie par présenter les intérêts intellectuels et les luttes politiques qui ont mené Lordon à lire et à poursuivre en partie le travail de Spinoza. Dans la partie suivante, la partie 3.C, notamment à partir de son programme de recherche intitulé « structuralisme des passions »⁵²⁵, nous rassemblerons les fondements d'une théorie des institutions contenus dans le travail de Lordon (et sur lesquels nous capitaliserons ensuite pour fonder une théorie du travail instituant, mettant ainsi davantage l'emphase sur l'activité immanente constituant les individus sociaux qui les composent). Enfin, dans la partie 3.D, nous interprèterons et déduirons du texte d'une de ses œuvres majeures⁵²⁶,

⁵²⁵ Frédéric Lordon (2013). « *La société des affects : Pour un structuralisme des passions* », Seuil, Coll. L'ordre philosophique.

⁵²⁶ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique.

les dynamiques affectives qui participent à l'institution des formes d'actions communes plus ou moins empuissantises.

Ainsi, à travers les trois parties suivantes, nous tenterons de répondre à la question ci-après : quelle est la nature des accords et des désaccords entre les individus qui composent les sociétés et, parmi eux, lesquels sont le plus vecteur d'émancipation?

I. Affaiblir l'imaginaire hégémonique (néolibéral)

Frédéric Lordon est un « homme engagé ». Il l'est dans le politique, comme chaque individu, mais surtout dans la politique, ce qui est moins fréquent, surtout parmi les intellectuels contemporains. Dès la fin de ses études, il s'engage de manière militante au sein de mouvements altermondialistes et révolutionnaires. Formé comme ingénieur, il n'exerce pas ce métier et poursuit ses études en économie. Sa pensée critique s'exerce alors sur les objets principaux de cette discipline (la monnaie⁵²⁷, les institutions économiques⁵²⁸, le capitalisme⁵²⁹, les crises financières^{530 - 531}, les fonds de pension⁵³², les produits dérivés⁵³³, la dette⁵³⁴, etc.) et l'inscrit de ce fait, pour les économistes néoclassiques (qui constituent la majorité des économistes dans ce champs disciplinaire) et les institutions qu'ils composent, dans les rangs des économistes hétérodoxes.

Le « Manifeste des économistes atterrés »⁵³⁵, qu'il signe en 2010 avec plusieurs économistes, marque publiquement et institutionnellement son rattachement à cette école de pensée économique alternative.

a) Cible privilégiée des économistes atterrés : le néolibéralisme

Le libéralisme économique, sa continuité moderne dans le néolibéralisme⁵³⁶ et l'imaginaire social⁵³⁷ (ou esprit objectif⁵³⁸) à partir et à travers lequel ceux-ci ont la possibilité d'être pensés, posent (et

527 Frédéric Lordon (2014). *La Malfaçon : monnaie européenne et souveraineté démocratique*, Les liens qui libèrent.

528 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte.

529 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique. Mais aussi, sous la direction de Frédéric Lordon (2008). *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, Sciences Po - Les Presses.

530 Frédéric Lordon (2003). *Et la vertu sauvera le monde: après la débâcle financière, le salut par l'éthique ?*, Raisons d'agir.

531 Frédéric Lordon (2009). *La Crise de trop : reconstruction d'un monde failli* Fayard.

532 Frédéric Lordon (2000). *Fonds de pension, piège à cons? Mirage de la démocratie actionnariale*, Raisons d'agir.

533 Frédéric Lordon (2008). *Jusqu'à quand ? Pour en finir avec les crises financières*, Raisons d'agir.

534 Frédéric Lordon (2015). *On achève bien les Grecs: chroniques de l'Euro 2015*, Les liens qui libèrent.

535 Publié dans le journal *Le Monde* le 16 septembre 2010 et écrit par de nombreux économistes qui, après la crise dite des subprimes, sont atterrés de voir que rien n'a changé dans les discours soutenant le libéralisme économique ou dans les politiques économiques qui ont conduit à cette catastrophe et décident alors de partager ce sentiment et ces constats publiquement.

536 Le néolibéralisme, par rapport au libéralisme économique classique, a pour fondements principaux la critique de l'État-providence et de son interventionnisme dans l'économie ainsi que la promotion de l'économie de marché et de la croissance économique (élan qui se matérialise notamment dans le travail politique de dérégulation des marchés). Il serait bon de donner une référence ou 2...

537 Cornelius Castoriadis (1999). *L'institution imaginaire de la société*, Seuil.

requièrent pour leur persévérance) l'idée, le concept, d'un individu sujet, autosuffisant et autodéterminé : « *un moi souverain, libre et responsable, le moi qui veut et qui décide, plus exactement à qui il suffit de vouloir et de décider ; un moi autosuffisant, porteur de toutes les conditions de sa propre félicité.* »⁵³⁹ C'est cet imaginaire social en particulier qui constitue la cible⁵⁴⁰ d'une partie significative de leurs actions médiatiques et académiques.

Cet imaginaire collectif (ou complexe idées-affects), de par notamment la quantité de puissances individuées qui en composent l'existence, empreinte et plie efficacement nos corps vers les objets de désirs homogènes⁵⁴¹ et donc des valorisations qui s'en suivent. Ce qui fait consensus chez les économistes hétérodoxes, c'est que les complexes idéels (idées-affects) et corporels (corps-affects) qui participent à la composition des sociétés néolibérales favorisent peu la diversification du spectre d'affectabilité des individus propice à l'émancipation individuelle et collective.

Il est d'un commun accord que nous pouvons et devrions célébrer à sa juste mesure l'élan émancipateur que constitue une réflexion politique où l'individu, son activité et sa joie y sont considérés. Peu d'individus s'opposent en effet à cette recherche des conditions politiques où la liberté et la joie sont davantage ce qui caractérisent l'agir et l'intellection des individus que leur passivité. Toutefois, malgré le bien fondé de cet horizon, les économistes hétérodoxes nous rappellent à la vigilance de nous efforcer à une telle célébration « *sans céder pour autant au mirage de l'individu souverain* »⁵⁴². La liberté et la joie s'éprouvent dans l'interdépendance des êtres, il n'est pas nécessaire de rechercher l'autonomie ou l'indépendance au sens néolibéral ou de la théorie néoclassique en économie pour en faire l'expérience. Malgré cela, nous constaterons dans la suite de cette étude que, en particulier dans le cas de Frédéric Lordon, les invitations à cet acte de célébration semblent ne pas s'être rendues aux portes des affects joyeux.

b) L'antidote au néolibéralisme : l'onto-anthropologie spinoziste

Cette alternative aux fondements de l'imaginaire néolibéral, Frédéric Lordon l'a trouvée dans « *l'anthropologie spinoziste* »⁵⁴³ et la sociologie de Pierre Bourdieu (qui, selon lui, en reprend plusieurs fondements).

Il en retient cinq principes :

538 Vincent Descombes (1996). *Les institutions du sens*, Les éditions de minuit.

539 Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.124.

540 « (...) on ne lutte radicalement contre l'imaginaire néolibéral qu'en s'attaquant à son noyau dur métaphysique, c'est à dire son idée de l'homme. » - Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.273.

541 Nous considérerons, à partir du point de vue critique vis-à-vis du néolibéralisme que propose Frédéric Lordon, qu'avoir le choix de la couleur de son cellulaire ne constitue pas, qualitativement, une hétérogénéité suffisante d'objets de désir accessibles à l'être pour que nous puissions considérer que les conditions politiques du cheminement éthique sont réunies.

542 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.44.

543 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, version EPUB, p.92.

- Premièrement, le naturalisme intégral constitue un des moyens les plus efficaces pour contester l'illusion humaniste qui ferait de l'individu un empire dans un empire. Pour contrer le primat de l'individu, Lordon propose de considérer, comme dans la sociologie de Bourdieu, « *l'individu toujours déjà pris dans des passions collectives, dans des rapports symboliques et sociaux, dans des obligations et des normes* »⁵⁴⁴.
- Deuxièmement, le monisme permet de lutter contre l'imaginaire collectif représentant l'individu comme un esprit rationnel pouvant réguler les émotions d'un corps animal et donc, indirectement, favorisant la représentation de « l'intervention » de l'esprit comme « objective », en dehors du régime des affects, face à un corps individuel ou social qui lui est privé de cette possibilité émancipatrice.
- Troisièmement, la reconnaissance de l'Imperium, c'est à dire de l'auto-affection de la multitude, qui permet avec la perspective holiste qu'elle implique de mettre en lumière ce qui échappe à l'individualisme méthodologique.
- Quatrièmement, la proposition d'une théorie de l'action individuée (mais pas individuelle) qui illustre le fait qu'il n'est pas nécessaire de ramener au premier plan les figures du sujet ou de l'acteur pour penser une théorie de l'action.
- Enfin, le déterminisme intégral comme antidote au libre-arbitre néolibéral qui nourrit l'hybris de l'individu humain (fantasme de puissance et de contrôle sur les choses de la Nature) et le maintient dans une illusion source d'aliénation. En redéfinissant la nature et l'envergure des cheminements libérateurs accessibles aux êtres finis que sont les individus, les conditions sont davantage propices à cette émancipation.

II. Déterminisme et déterminismes

La critique du libre-arbitre composant l'imaginaire du libéralisme économique et du néolibéralisme est le cheval de bataille conceptuel privilégié de Frédéric Lordon. Application particulièrement pertinente des réflexions de Spinoza aux enjeux sociétaux actuels, cette critique s'exerce toutefois contre des puissances collectives significatives et peine à renverser les rapports de puissances en sa défaveur.

a) La querelle du déterminisme⁵⁴⁵ en sciences sociales⁵⁴⁶

La critique du libre-arbitre est une voie commune à de nombreux économistes hétérodoxes et aux personnes critiques du libéralisme économique et du néolibéralisme car elle a pour fonction explicite

⁵⁴⁴ Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.44.

⁵⁴⁵ Dans une perspective spinoziste, il serait plus adéquat de travailler avec la notion de « détermination » (comme activité) que de « déterminisme » (comme description d'un état de fait fixe).

⁵⁴⁶ Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.103.

de tarir la source de passions joyeuses que constitue la conception de « la liberté » comme pleine autonomie et qui contribue significativement à l'hégémonie de ces institutions économiques et politiques.

Dans un tel contexte hégémonique, où la « liberté » est considérée comme l'essence de l'homme, où l'autonomie des individus dans leur prise de décision (dans le choix de leurs valeurs, de leur travail, de leurs modes de vie, etc.) est à la fois posée comme réalité et comme finalité (maintenir ou améliorer les conditions politiques maximisant l'expression non-entravée de cette autonomie), « *l'idée du déterminisme est vouée à être reçue comme un verdict de dépossession - et dépossession de quoi sinon de notre plus bel attribut : la "liberté".* »⁵⁴⁷

La violence (des individus humains ou sociaux) que génère fréquemment la remise en question de ce libre-arbitre illustre le crime de lèse-majesté qui est commis par une telle démarche et, dans ce cas-ci, « *la majesté lésée est celle du moi souverain, la plus répandue, la mieux partagée.* »⁵⁴⁸. « *La nécessité, c'est pour les choses, et nous, nous ne sommes pas des choses.* »⁵⁴⁹, « *(...) au monde des "choses naturelles", l'ordinaire de la causalité phénoménale; au monde humain le privilège de l'inconditionné.* »⁵⁵⁰

Cette violence illustre à la fois la quantité particulièrement importante de puissances d'êtres composées qui s'efforcent vers cet objet de désir qu'est la liberté néolibérale⁵⁵¹ et la fragilité institutionnelle de cet imaginaire. Elle illustre également que les passions tristes composées sont quantitativement proches de renverser l'équilibre favorable à l'hégémonie considérée.

Dans cette querelle, la sociologie de Pierre Bourdieu a un bilan mitigé selon Lordon. Autant, celui-ci a mené un travail académique fertile permettant la constitution d'outils conceptuels propices à la remise en question de la liberté conçue comme autonomie, autant celui-ci, notamment autour du concept de « structuralisme », fournit depuis des années l'argument disqualifiant presque automatiquement toute personne désirant illustrer l'hétéronomie fondamentale de chaque être, si minime soit-elle.

Par exemple, les défenseurs du libéralisme économique et du néolibéralisme condamnent le « structuralisme » (souvent en référence au travail de Pierre Bourdieu) parce qu'il contribuerait à la déresponsabilisation des individus ainsi qu'à un conservatisme sclérosant pour la société. Une telle

547 Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.103.

548 Frédéric Lordon (2007). « La légitimité n'existe pas – Éléments pour une théorie des institutions », Cahiers d'économie politique, p.136.

549 Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.103.

550 Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.104.

551 Qui fait passer les déterminations extérieures pour des décisions individuelles conscientes, autonomes et stratégiques.

conclusion suppose toutefois « *d'imputer l'effet déterministe au seul travail d'entités macrosociales - les "structures" - (...) oubliées de l'activité des hommes. Or, rien n'oblige à penser que le déterminisme n'opère que comme action du global (les structures) sur le local (les individus) (...) la causalité déterministe s'exerce aussi, en première approximation, du local au local* »⁵⁵².

Autre argument souvent utilisé pour décrédibiliser le « structuralisme » (ou plus communément évoqué indirectement avec les notions de « déterminations » et de « détermination sociale »), la capacité de prédiction sociale ou politique considérée comme faible. Nous noterons qu'une telle incapacité n'invalide en rien la thèse déterministe et pourrait, par exemple, n'illustrer, dans une perspective spinoziste, que la limitation de nos capacités épistémiques à comprendre adéquatement la complexité des phénomènes à saisir.

Frédéric Lordon reproche explicitement à Pierre Bourdieu de ne pas avoir maintenu sa rigueur conceptuelle jusqu'au bout⁵⁵³ et d'avoir effectué certaines concessions qui ont des conséquences néfastes significatives⁵⁵⁴. Par exemple, geste réflexe de Frédéric Lordon, il critique le fait que Pierre Bourdieu ait accepté de parler de « déterminismes » au pluriel et rappelle la nécessité de montée en généralité⁵⁵⁵ : « *Il n'y a pas "les déterminismes" : il y a le déterminisme et son règne universel.* »⁵⁵⁶

La lacune principale que Frédéric Lordon identifie dans le « structuralisme », c'est le fait de ne pas avoir mis suffisamment en lumière la nature et l'envergure de l'activité qui maintient les structures, qui les engendre et qui les fait tomber⁵⁵⁷. Toutefois, mettre la lumière sur cette activité et confirmer qu'il y a bel et bien de l'action « *n'implique pas nécessairement, contre l'évidence apparente, qu'il y ait des acteurs - au sens humaniste-théorique.* »⁵⁵⁸ C'est notamment pour combler cette lacune que Frédéric Lordon va mobiliser l'onto-anthropologie de Spinoza afin de proposer une théorie de l'action

552 Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.108.

553 « (...) la première erreur de Bourdieu sur le déterminisme, c'est d'avoir trop concédé. Car c'est vrai qu'il accorde « la liberté ». Bien sur une liberté des marges, la plupart du temps écrasée de déterminismes sociaux, mais une liberté quand même (...). Donc un point d'espoir. C'est encore trop. » - Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.107.

554 « (...) fut-il réduit aux dimensions les plus étroites par le poids des déterminismes environnants, un domaine de la liberté s'en trouve par là-même réaffirmé en principe » - Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.108.

555 Comme ce qu'il fait notamment dans « Imperium » avec le concept d'État général ou dans « L'intérêt souverain » avec le concept d'« intérêt » pour comprendre l'intérêt économique utilitariste comme une des matérialisations contingentes de celui-ci et non pas la seule conception possible de l'intérêt.

556 Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.108.

557 « *La genèse, la vie et la mort des institutions fonctionnent (...) à l'action. C'est bien ce qui a manqué au structuralisme, et il y a perdu la dynamique historique.* » - Frédéric Lordon (2007). « La légitimité n'existe pas – Éléments pour une théorie des institutions », Cahiers d'économie politique, p.139.

558 Frédéric Lordon (2007). « La légitimité n'existe pas – Éléments pour une théorie des institutions », Cahiers d'économie politique, p.140.

individué non-subjectiviste et pouvoir ainsi ajouter du dynamisme, du mouvement, de l'instabilité « aux structures figées »⁵⁵⁹ grâce au postulat d'immanence (et donc d'activité instituante continue) du travail instituant.

Frédéric Lordon insiste en particulier, et à dessein, sur la précarité de ces « structures » qui dans l'imaginaire libéral sont associées à des obstacles inébranlables : « *C'est que rien, jamais, ne garantit les balances passionnelles sur lesquelles repose leur viabilité, et que ces balances sont en principe toujours susceptibles d'être modifiées par la relance dans une direction imprévue du jeu des passions collectives (...)* »⁵⁶⁰ C'est dans cette perspective qu'il nomme son programme de recherche et sa proposition de continuité du travail de Spinoza et de Bourdieu le « structuralisme des passions »⁵⁶¹.

b) Les échappées déterminées

Spinoza en démontant l'universalité causale⁵⁶² de son naturalisme est sans équivoque sur la question du déterminisme de la Nature sur les individus humains et sociaux : si un corps se meut, c'est qu'il a été déterminé à un certain désir de mouvement par une certaine affection⁵⁶³ (de même pour les liaisons d'idées). L'essence de l'être, chez Spinoza, c'est le désir et non la liberté.

De ce fait, si un individu pense ou agit, c'est qu'il s'efforce vers un objet (effort transitive) dont l'intérêt est déterminé par les gradients de puissance qui forment la topographie désirante de son environnement. Et, même quand des phénomènes nous semblent « indéterminés », comme c'est le cas des transclasses que Chantal Jacquet étudie⁵⁶⁴, ce sont des configurations affectives rares où « *les affections idiosyncratiques l'emportent sur les affections communes au groupe social, au point de déterminer une échappée.* »⁵⁶⁵

L'immanence qui caractérise le travail instituant des sociétés a pour corrélat l'impossibilité de leur stabilité à long terme. Les institutions, comme nous le verrons dans le chapitre 4 sections A, B et C, ont pour effet de réduire considérablement cette incertitude et de réguler la majorité des comportements individuels mais rarement au point de diriger unilatéralement les pôles de puissances

⁵⁵⁹ Élément de langage régulièrement utilisé par les individus critiquant le déterminisme.

⁵⁶⁰ Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.124.

⁵⁶¹ Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique.

⁵⁶² « *Rien n'existe ni ne se produit qui n'ait été déterminé par quelque cause antécédente* » - Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.104.

⁵⁶³ « *L'opérateur de la causalité des corps en mouvement, c'est l'affect.* » - Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.109.

⁵⁶⁴ Chantal Jacquet et Gérard Bras (2018). *La fabrique des transclasses*, PUF.

⁵⁶⁵ Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.114.

individuelles. Il y a toujours, simultanément, des échappées de plus ou moins grande envergure, et dans des directions plus ou moins conciliables avec la pérennité des institutions considérées.

Le succès actuel des démarches « *réflexives* »⁵⁶⁶ s'explique en partie par cette croyance en la possibilité de comprendre ses erreurs, ses biais, ses œillères pour les dépasser (et non pas de comprendre ses limites pour agir à partir de celles-ci et viser des objectifs à la mesure de notre puissance). Toutefois, quelle que soit la qualité de la réflexion ou de la prise de recul effectuée, ce processus n'engendre que « *la reprise, la reprise de la reprise, etc.* »⁵⁶⁷, « *telle qu'elle fera éventuellement pivoter l'action* »⁵⁶⁸, mais « *la reprise réflexive par un agent de sa situation déterminée n'est [toujours] pas une extraction de ses déterminations mais bien plutôt l'extension de leur champ : l'enrichissement de sa situation déterminée.* »⁵⁶⁹

L'imaginaire antidote à cet imaginaire libéral est un imaginaire qui nécessite de penser l'individu dans son hétéronomie permanente, dans cette interdépendance ontologique du mode fini devenue consciente d'elle-même et assumée comme condition à partir de laquelle penser la libération. Cet imaginaire se compose également de la reconnaissance du mode d'être de l'individu (être fini) comme celui du « *commercium* »⁵⁷⁰, c'est à dire celui de l'entretien, de l'alimentation, de la fortification mutuels à travers l'effort commun.

Toute dépendance n'est pas, systématiquement, synonyme de diminution, d'impuissantisation (ou elle ne l'est qu'en rapport à la conception libérale de l'autonomie et de l'autosuffisance). Si la raison permet de cheminer vers une compréhension adéquate des déterminations des individus, cette dernière ne constitue pas pour autant une « libération » (au sens libéral) de celles-ci mais, à notre mesure, un rapport plus actif, donc moins impuissantisant, à celles-ci.

III. La règle de notre utilité : la lutte perpétuelle

a) L'altruisme : « Cachez (par des médiations) cet utile propre que je ne saurais voir ! »

Deuxième fondement de l'imaginaire social hégémonique que Lordon parvient efficacement à ébranler : l'altruisme comme acte désintéressé. Son travail académique sur cette notion, et plus

⁵⁶⁶ Constituant par exemple la base pédagogique des ateliers d'éthique clinique à travers lesquels sont formés les médecins au Canada, les activités de coaching des cadres dans les entreprises privées ou encore les approches narratives mobilisées dans le coaching d'entrepreneurs sociaux.

⁵⁶⁷ Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.116.

⁵⁶⁸ Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.116.

⁵⁶⁹ Frédéric Lordon (2019). « La querelle du déterminisme en sciences sociales : un point de vue spinoziste » dans *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, p.120-121.

⁵⁷⁰ Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.387.

directement sur celle « d'intérêt », est plus développé (en nombre d'articles et de livres consacrés), plus exhaustif et précis (analyses historiques et anthropologiques d'institutions économiques comme le don/contre-don ou la monnaie) et pourtant beaucoup moins mis en lumière dans les médias⁵⁷¹.

Au sein de sociétés dont l'imaginaire social hégémonique est celui de l'humanisme moral, il est aisé de comprendre les tensions affectives qu'induit une telle lecture des comportements individués (humains comme sociaux) : être bénévole à une ligne d'écoute téléphonique pour les personnes seules, donner de la monnaie à un itinérant, aimer son épouse, prendre soin de ses enfants, des actes unilatéralement intéressés? Quel être humain pourrait bien concevoir cela? En référence à l'amour pour ses enfants, Frédéric Lordon commente pourtant : « *on veut bien qu'il y ait des dons intéressés mais pas celui-là qui sera le reliquaire ultime de ce à quoi l'on peut croire. Car, si tout est voué à sombrer dans les eaux glacées du calcul, il est que la pureté de l'enfance et l'amour pur (...) ne cèderont qu'en dernier.* »⁵⁷²

Qu'est-ce que les individus ont si peur de perdre en acceptant cette analyse de l'utile propre et de l'utile commun? Si les individus cheminent vers une compréhension adéquate de leurs déterminations à s'efforcer vers leur épouse, leurs enfants, leurs amis, leurs concitoyens, le corolaire est-il nécessairement un processus de désenchantement? Lordon répond à cette interrogation à deux reprises :

"Mais que reste-t-il de la chaleur des relations vraies et de la noblesse de sentiment?" demandent les amis du don désintéressé. Rien et tout. Rien si l'on tient à maintenir mordicus l'idée d'un altruisme pur, mouvement hors de soi dans lequel le soi renoncerait à tout compte. Tout, pour peu qu'on puisse résister à la réduction qui ne comprend "intérêt" que sur le mode du calcul utilitariste. ⁵⁷³

Spinoza est là pour [nous] aider à ne pas avoir trop peur de regarder les choses telles qu'elles sont et non telles qu'il voulait qu'elles fussent... se savoir intéressé à avoir voulu des enfants, à les avoir eus et à les regarder grandir ne fait pas les aimer moins - éventuellement les aimer différemment, peut-être même un peu mieux. ⁵⁷⁴

⁵⁷¹ Le fait, notamment, que sa conception de l'intérêt s'aligne sur celle de Spinoza et qu'il la qualifie d'égoïsme radical rend cette partie de son travail, pourtant particulièrement puissante conceptuellement, relativement inaudible chez ces lecteurs et, surtout, chez ses « fans » (qui ne suivent que ses interventions politiques publiques) car, pour la majorité d'entre eux, qui sont associés à des mouvements politiques « de gauche » (comme la France Insoumise, le Parti Socialiste, le Nouveau Parti Anticapitaliste, etc.), l'altruisme comme action désintéressée est une valeur fondamentale de leur conception de l'action politique. Les travaux académiques de Frédéric Lordon à ce sujet produisent donc chez certains de véritables dissonances cognitives desquels ils se libèrent le plus souvent par l'intermédiaire d'un voile d'ignorance sur cette partie de son travail pourtant centrale.

⁵⁷² Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.13.

⁵⁷³ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.22.

⁵⁷⁴ Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.27.

Nous le verrons dans le chapitre 4 section B plus précisément avec l'exemple des institutions capitalistes ou du don/contre-don, l'intensité des puissances individuées⁵⁷⁵ qui s'efforcent contre cette conception de l'altruisme comme utile propre se comprend en analysant les institutions qui tiennent par la croyance en l'altruisme comme désintéressement. Ces institutions, si les individus les constituant formaient une idée adéquate de leur utile propre, ferait l'expérience d'une diminution drastique de leur puissance d'affection (c'est à dire d'orientation des corps et de liaison des idées).

Encore une fois, la pertinence du travail de Lordon est de redonner de la généralité au concept, de le rendre capable d'une pluralité de modalités d'utilisation : « *rehausser l'intérêt au niveau [intransitif] du conatus est probablement le seul moyen de conserver un principe explicatif, certes sous-déterminé en l'état, mais opératoire dès qu'il est doté de toutes ses déterminations complémentaires et surtout de le détacher des conceptions ordinaires de l'intérêt comme calcul utilitaire (l'intérêt utilitaire n'étant qu'une des actualisations, historiquement construite, de l'intérêt fondamental du conatus).* »⁵⁷⁶

C'est ce geste conceptuel en particulier qui lui permet de créer les conditions pour 'élaborer une définition de l'altruisme qui ouvre la possibilité d'en observer les manifestations diverses dans plusieurs contextes historiques⁵⁷⁷ et donc la possibilité d'actualiser les complexes idéels associés. En présentant donc l'altruisme comme ne différant de l'égoïsme « *"que" par un détour de médiations* »⁵⁷⁸, c'est à dire un comportement tout à fait cohérent et stratégique pour la poursuite de l'utile propre des individus « *mais poursuivi par d'autres moyens* »⁵⁷⁹, l'emphase du travail sur les comportements des individus ne porte plus uniquement sur leur nature plus ou moins égoïste mais principalement sur la nature, la diversité et l'interdépendance des médiations à travers lesquels ils s'exercent.

b) La nature antisociale du conatus⁵⁸⁰

Dans la perspective exposée ci-dessus, l'altruisme n'est plus considéré comme un acte pleinement désintéressé, comme une négation de l'égoïsme mais comme un acte de renoncement temporaire à une

⁵⁷⁵ Puissances individuées humaines et sociales exprimant la plupart du temps de la colère ou de l'indignation.

⁵⁷⁶ Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.76.

⁵⁷⁷ Comme par exemple le constat qu'à l'échelle de l'histoire, l'intérêt utilitariste-rationnel est une détermination relativement récente de l'intérêt général.

⁵⁷⁸ Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.13.

⁵⁷⁹ Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.14.

⁵⁸⁰ « *Le besoin de société malgré la nature antisociale du conatus (...)* » et « *Le prendre sauvage du conatus est donc la force antisociale et antésociale qui constitue en propre le problème social (...)* » - Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, version EPUB, p.103. Cette formulation illustre l'un des enjeux majeurs du travail de Frédéric Lordon. En affirmant que le conatus est un élan antisocial, il ne peut que créer les conditions dans lesquelles tout effort des individus, dont l'essence (le conatus) est antisociale, nuit à l'établissement d'un utile commun ou d'une société commune.

empuissantisation immédiate. Un tel détour stratégique⁵⁸¹ est rendu possible, notamment, par la proposition communautaire d'un intérêt spécifique qui se manifeste, dans plusieurs des sociétés actuelles, à travers « l'intérêt de moralité » ou, dit autrement, la reconnaissance sociale d'un acte contribuant à l'empuissantisation collective⁵⁸².

Alors qu'après avoir déconstruit la notion d'intérêt pour mettre en lumière son universalité dans les comportements des individus, Frédéric Lordon s'est investi à proposer un imaginaire associant des affects joyeux aux comportements intéressés, il ne fait pas ce second exercice avec la composition des intérêts des individus pour faire société (alors qu'il s'agit du même phénomène de médiations stratégiques) et laisse ses lecteurs avec une lecture de la coexistence civile comme consistant principalement à voiler la violence qui la constitue.

Il présente par exemple l'élan fondateur de chaque activité humaine comme un élan pronateur⁵⁸³ et donc antisocial⁵⁸⁴. Les institutions composées par les individus humains et sociaux sont alors considérées comme des « *appareils [civilisationnel] de pacification* »⁵⁸⁵ visant à masquer « *cette pulsion existentielle aut centrée [le conatus]* »⁵⁸⁶ et donc à faire du « *geste primitivement pronateur* », compris (de manière inadéquate) comme une menace à sa propre persévérance, un geste « *banni du répertoire des pratiques sociales admissibles* »⁵⁸⁷.

La question sociale n'est alors pas celle de l'éradication de cet élan pronateur égoïste (qui est notre condition essentielle, pour Frédéric Lordon) mais celle « *des expressions que la société a imposées à*

581 Il est important de préciser que lorsque Frédéric Lordon affirme que tout enchaînement d'idées, tout mouvement de corps, toute activité de l'individu, s'effectue nécessairement de manière à pérenniser la puissance d'être de l'individu, c'est à dire visant son utile propre comme intérêt fondamental de l'être, il ne s'agit pas d'illustrer qu'il y a un stratège omnipotent derrière ces actes ou de faire écho aux paradigmes (sciences cognitives, etc.) présentant ces activités comme le produit d'un calcul stratégique formel, explicite et pleinement conscient.

582 Un tel acte favorise le maintien pour l'individu considéré de sa participation à la société (et donc l'augmentation de ses possibilités de vivre dans la joie). Les engagements bénévoles à l'étranger et leur inscription sur les curriculum vitae des individus en constituent un exemple.

583 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.80.

584 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.103.

585 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.155.

586 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.172.

587 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.172.

Nous comprenons alors dans cette perspective la nécessité, pour certains individus sociaux, de maintenir la croyance en l'altruisme comme acte pleinement désintéressé. Nous pouvons également trouver cette conception du rôle des institutions sociales avec Chantal Mouffe : « *Aussi la dimension antagonistique est-elle toujours présente, mais elle est mise en scène à travers une confrontation réglée par des procédures acceptées par les adversaires.* » - Chantale Mouffe (2019). *Pour un populisme de gauche*, Albin Michel, p.130. Dans la perspective de Mouffe toutefois, les affects sont davantage considérés comme des passions (uniquement passifs) et le travail de la raison des individus faisant société essentiellement conscient (même si le concept d'hégémonie résonne à plusieurs reprises avec l'auto-affection de la multitude).

cet auto-centrisme »⁵⁸⁸ pour voiler ou « *endiguer la violence brute* »⁵⁸⁹ afin que la société « *ne dégénère pas en violence généralisée* »⁵⁹⁰.

Les institutions que les individus humains et sociaux instituent par leur activité continue permettent donc « *l'opération de sublimation qui transforme la pulsion brute du conatus en un élan dirigé vers des fins socialement admissibles* »⁵⁹¹ (qui, la plupart du temps, institue des accords passionnels), c'est à dire des fins compatibles avec la persévérance de la communauté (comme par exemple les profits d'honneurs dont les individus bénéficient lors d'actes qui, pour la communauté, sont considérés comme ayant illustré l'effort de l'individu vers l'utile commun).

En offrant autre chose qu'une « *impasse purement répressive* »⁵⁹² à l'élan conatif, les profits substitutifs (intermédiaires, comme l'argent, le pouvoir, la reconnaissance sociale, etc.) permettent aux individus d'accepter « *les renoncements que le groupe leur impose et (...) de vivre ces renoncements autrement que sur le mode de la prohibition pure* »⁵⁹³.

C'est avec ces concepts et les affects qui y sont liés, la plupart du temps des affects tristes, que Frédéric Lordon analyse l'agir stratégique des individus qui font société. Nous verrons dans la suite de ce travail les avantages et les inconvénients d'une telle lecture qui, d'ailleurs, est peu cohérente avec les travaux de Spinoza.

c) L'imaginaire de la lutte et de la capture

Frédéric Lordon a un vocabulaire particulièrement diversifié et surtout plus précis que celui de la majorité des chercheurs académiques⁵⁹⁴. Le choix des mots qu'il emploie pour analyser une configuration institutionnelle, un comportement, un élan, n'est pas un hasard ou un choix par défaut.

Dans cette perspective, il est important de souligner le fait qu'il utilise un vocabulaire qui, dans l'imaginaire social, fait davantage écho à la lutte entre les individus qu'à leur entraide, leur aide mutuelle. Alors qu'il revendique contribuer à la continuité du travail de Spinoza, qui, pour sa part met l'emphase sur la nécessité et la dimension stratégique de l'aide mutuelle entre les individus pour leur empuissantisation, Lordon met pour sa part l'emphase, principalement par le choix de son

588 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.172-173.

589 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.354.

590 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.173.

591 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.153.

592 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.307.

593 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.308.

594 Cela l'illustre notamment dans ses interventions orales où il est reconnu pour la finesse et l'ingéniosité de ses jeux de mots, en particulier lorsqu'il formule des critiques acerbes, mais surtout, pour preuve, il suffit de lire la comédie tragique en quatre actes qu'il a écrit sur la crise financière de 2008 et qu'il a composé entièrement en alexandrins (Frédéric Lordon (2011). *D'un retournement à l'autre*, Seuil).

vocabulaire, sur la nécessité de lutter contre « la pronation égoïste », contre la « captation conative », la « domination », des autres individus à leurs profits. Pourtant, même si « *le conflit demeure en permanence à la lisière de l'accord* »⁵⁹⁵, cela ne justifie pas cette emphase permanente sur la lutte contre la domination plutôt que l'effort vers la coopération.

Ce choix lexical impuissant constant lorsqu'il s'agit de décrire l'effort individuel s'illustre notamment avec sa description du conatus. Pour Frédéric Lordon, par exemple, le conatus est un élan caractérisé par un « *égocentrisme radical* »⁵⁹⁶ qui « *n'a pas d'autre intérêt que sa propre effectuation (...) et son expansion* »⁵⁹⁷, qui « *nourrit la fusion de prédation et la capture alimentaire en vue de l'assimilation* »⁵⁹⁸ tel « *le grand ingesteur, tout à son projet de métaboliser le monde* »⁵⁹⁹ et dont « *les manifestations sont expansives, captatrices et prédatrices* »⁶⁰⁰ tout en concluant que « *exister, c'est être intéressé à soi* »⁶⁰¹. Ainsi formulé et présenté, difficile d'en voir l'élan vecteur de coopération et de communion.

Autrui, comme puissance d'être, ne semble donc jamais pouvoir constituer un allié d'empuissantisation, un vecteur d'une joie supérieure mais toujours une source potentielle de domination⁶⁰², de frein ou de détournement à notre joie. Même constat pour les institutions, il ne cite ou n'étudie aucune configuration institutionnelle qu'il considère être un « modèle » ou, tout du moins, contribuant un tant soit peu à l'émancipation de ceux qui y sont « *enrôlés* »⁶⁰³.

Après avoir étudié et explicité ensemble les cibles idéologiques, institutionnelles et sociales du travail de Frédéric Lordon, nous nous concentrons dans le prochain chapitre (chapitre 4) à approfondir cette première étude à l'aide de ses travaux de contextualisation et de continuité du travail de Baruch Spinoza.

595 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.100.

596 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.13.

597 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.75.

598 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.138.

599 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.385.

600 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.100.

601 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.75.

602 Dans cette perspective, il faut donc concevoir la domination comme « *répartition inégale des chances de joie* » - Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.239.

603 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.28.

Chapitre 4 - Comprendre les sociétés comme des formes individuées de coopérations stratégiques déterminées par les conditions politiques

Cette dernière étape de notre travail a pour objectif de nous faire cheminer, notamment par l'intermédiaire d'une analyse exhaustive des institutions du capitalisme effectuée par Frédéric Lordon, à travers une compréhension plus adéquate de la nature et de l'envergure des accords et désaccords qui composent les individualités dans les sociétés capitalistes occidentales contemporaines.

Dans la dernière partie de ce chapitre, nous nous concentrerons enfin sur l'évaluation des conditions politiques dans lesquelles le travail instituant des corps et des idées peut s'effectuer de manière la plus libératrice pour les êtres finis que sont les individus humains et sociaux.

A. Le structuralisme des passions : mettre en lumière le mouvement au sein institutions

À la difficulté du travail d'appropriation éthique et politique du travail de Spinoza, aux dérives libérales de la sociologie bourdieusienne (plus que de la sociologie de Bourdieu-même), à la perception conservatrice et fataliste associée historiquement au structuralisme et à la nécessité de rendre plus adéquate chez les individus la compréhension de la précarité des institutions économiques, Frédéric Lordon oppose une théorie des institutions (plutôt que du procès d'institutionnalisation ou du travail instituant) qu'il nomme « structuralisme des passions » et dont il décrit la thèse principale comme suit :

*Il y a des structures, et dans les structures il y a des hommes passionnés ; en première instance les hommes sont mus par leurs passions, en dernière analyse leurs passions sont largement déterminées par les structures ; ils sont mus le plus souvent dans une direction qui reproduit les structures, mais parfois dans une autre qui les renverse pour en créer de nouvelles : voilà, à l'essentiel, l'ordre des faits que voudraient saisir les combinaisons particulières du structuralisme des passions.*⁶⁰⁴

*(...) le conatus comme force motrice fondamentale, les affects comme principe de ses orientations concrètes, l'économie générale des affects comme perspective sur leur formation et leur opération sociales, la puissance de la multitude comme l'un des régimes de cette économie des affects.*⁶⁰⁵

*Comment des sujets se rendent-ils à un imperium (quelle qu'en soit la nature)? C'est un problème de philosophie politique. Dans quelle combinaison de désirs et d'affects? C'est un problème de philosophie politique spinoziste. Engendrés dans quelle configuration de structures sociales? C'est un problème pour un structuralisme des passions.*⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.11.

⁶⁰⁵ Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.228.

⁶⁰⁶ Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.227.

Frédéric Lordon ne fournit pas, formellement et de manière structurée, une « théorie » des institutions. Il reformule dans un vocabulaire et un style qui font davantage écho aux individus, et en particulier aux intellectuels, contemporains certains des concepts fondamentaux formulés dans le travail de Spinoza (notamment le travail réalisé dans la troisième et quatrième partie de l'*Éthique* ainsi que dans le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique*) pour analyser les institutions contemporaines, en particulier les institutions économiques.

Dans cette partie, je résume les quelques constats et conclusions effectués à partir des principaux angles d'analyse que mobilise Frédéric Lordon pour étudier les institutions et rassemble des éléments de compréhension sur le travail instituant. Dans la partie 4.B, j'analyserai un de ses ouvrages majeurs pour mettre en lumière ses conceptions implicites du travail instituant et de la fonction des institutions.

I. Premiers éléments pour une théorie des institutions

Le premier constat que fait Frédéric Lordon est qu'une société an-institutionnelle est impossible⁶⁰⁷.

« De l'institution » se crée, se maintient, disparaît en tout temps car, nécessairement, dans la coexistence des êtres, des êtres se composent sous différentes déterminations. Le monde des choses n'est qu'institutions, formalisées sous différents noms (ex : la famille, la société, la nation, le couple, la culture, l'union européenne, la langue, la monnaie, cet alphabet que j'utilise, etc.) et la plupart du temps distinguées de manière fonctionnelle (ex : institutions économiques, sociales, familiales, scolaires, religieuses, politiques, etc).

Le deuxième constat est que ni la légitimité ni les valeurs⁶⁰⁸, concepts les plus fréquemment utilisés pour juger ou comprendre les institutions, ne constituent des voies adéquates pour analyser et comprendre les institutions. Frédéric Lordon énonce un principe fort pour justifier ce constat : « *la légitimité n'existe pas* »⁶⁰⁹ du point de vue institutionnel. S'il y a institutionnalisation, c'est parce que le rapport des puissances est favorable⁶¹⁰ à cette communion des êtres. Autrement dit, soit une institution existe (et elle contribue alors nécessairement à l'empuissantisation de certains des individus qui la composent – et, la plupart du temps, c'est plutôt cette inégalité d'empuissantisation qui est

607 « (...) *le doigt d'honneur permanent aux institutions (...), c'est ce que je prends dans le Comité invisible* [groupe d'auteurs anonymes, classés parmi les membres de la « gauche radicale » en France et se définissant comme une instance d'énonciation stratégique pour le mouvement révolutionnaire]. *Maintenant, ce que je ne prends pas (...)* c'est la croyance que la vie collective défaits de toute forme institutionnelle est une possibilité. ». Frédéric Lordon (2018) - Entretien « Rouler sur le capital » réalisée pour la revue Ballast le 21 novembre 2018 et consultée le 10 avril 2019 à l'adresse internet <https://www.revue-ballast.fr/frederic-lordon-rouler-sur-le-capital-2-3/>.

608 Si nous partons d'une conception amoral du monde institutionnel, « *selon quels autres termes penser la production, le maintien ou bien la crise des institutions?* » - Frédéric Lordon (2007). « La légitimité n'existe pas – Éléments pour une théorie des institutions », Cahiers d'économie politique, p.138.

609 Frédéric Lordon (2007). « La légitimité n'existe pas – Éléments pour une théorie des institutions », Cahiers d'économie politique, p.135.

610 « *la légitimité n'existe pas. Il n'y a que l'état des forces* » - Frédéric Lordon (2007). « La légitimité n'existe pas – Éléments pour une théorie des institutions », Cahiers d'économie politique, p.152.

source de critique de la « légitimité » d'une institution⁶¹¹), soit elle n'existe pas. De ce point de vue, une institution n'est jamais illégitime.

Le troisième constat qu'il fait est que les institutions et les individus ne sont pas des puissances d'être distinctes. Pour Lordon, la puissance d'être des individus (humains comme sociaux) n'existent pas « *autrement que dans les manifestations de leur puissance... dont il ne saurait en aucun cas être séparé.* »⁶¹².

Dans les discours quotidiens, la majorité des individus séparent imaginativement les institutions (perçues comme des entités formelles, objectives, tangibles) des individus qui les « créent », les « font fonctionner » ou encore qui « vivent sous ses normes ». Quoi de plus de naturel d'entendre des individus parler de « l'intervention de l'État sur la vie des citoyens », « du poids de la morale qui s'exerce sur le comportement des gens », « de l'exigence insoutenable de la parentalité dans la vie des parents » ou encore du fait d'avoir « perdu de l'argent à la banque parce que les marchés se sont effondrés ».

Dans cette perspective, le fait de mettre l'accent sur cette participation des individus aux institutions dont ils sont à la fois les « producteurs » et les « orientés » contribue, dans la lignée d'Étienne de La Boétie, de Max Weber et d'Hannah Arendt à mettre en lumière la contribution de chacun aux conditions d'émancipation et d'aliénation de leur environnement social.

Toutefois, dans la majorité des cas où il aborde ce sujet, Frédéric Lordon ne s'en tient pas rigoureusement à ce postulat. Il est par exemple particulièrement étonnant (ou révélateur) de noter que, dans le résumé de la thèse principale du structuralisme des passions, il présente ainsi la relation individu/institution : « *Il y a des structures, et dans les structures il y a des hommes passionnés* »⁶¹³, comme si ceux-ci étaient séparés ou séparables.

Compte tenu du travail d'étude et de continuité particulièrement important qu'il propose à partir de la troisième et la quatrième partie de l'*Éthique*, il est surprenant de voir à la fois qu'il traite avec des concepts et des logiques différentes les phénomènes affectifs caractéristiques des interactions entre individus et entre les institutions et les individus (plutôt que d'analyser les institutions comme des

⁶¹¹ Comme, par exemple, le cas d'un homme ou d'une femme qui remettrait en question la légitimité du rapport marital (de l'institution familiale) du fait d'une perception que l'autre ne contribue pas à part égale à l'utile commun (éducation des enfants, contribution à la pérennité financière, etc.).

⁶¹² Frédéric Lordon (2018) - Entrevue « Rouler sur le capital » réalisée pour la revue Ballast le 21 novembre 2018 et consultée le 10 avril 2019 à l'adresse internet <https://www.revue-ballast.fr/frederic-lordon-rouler-sur-le-capital-2-3/>.

⁶¹³ Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.11.

individus sociaux⁶¹⁴ et conserver les formes d'individualité comme objet principal d'analyse du travail (de Spinoza) et qu'il ne travaille pas les institutions comme complexes idées ou corporels.

Après avoir mis en lumière quelques-uns des fondements implicites des institutions que formule Frédéric Lordon au sein de son travail académique, nous allons, dans la partie suivante, traiter de trois autres dimensions des institutions qu'il aborde mais qu'il ne présente pas comme des fondements de celles-ci : leur fonction principale, l'auto-affection de la multitude et l'effet de transcendance.

II. La mise en forme du prendre : le biais d'une lecture chronologique et fonctionnaliste du travail instituant

À plusieurs reprises, Frédéric Lordon, pour effectuer son travail d'analyse des institutions économiques, a le réflexe, pertinent pédagogiquement (pour faciliter la compréhension des différentes dynamiques affectives en présence) mais ambiguë et dangereux conceptuellement⁶¹⁵, de présenter le développement des institutions comme une solution politique stratégique⁶¹⁶ à une société d'individus mus principalement par les passions et qui, sans elles, resteraient dans un état de violence continue.

L'extrait suivant illustre cette hypothèse :

À quel problème central correspond l'institution du social? Le problème central de l'institution du social naît au moment où deux conatus se rencontrent et s'affrontent pour la capture d'une même proie (une multiplicité d'efforts de conservation et d'élan d'expansion voués à se rencontrer le plus souvent à s'affronter) : la pronation anarchique est le péril à conjurer pour faire société : domestiquer les prendre.⁶¹⁷

Outre l'enjeu de la mise en lumière unilatérale des affects tristes pour décrire ces configurations affectives (ce qui est davantage traité dans le chapitre 3 section B.III.c), une telle présentation des institutions nous amène à les comprendre comme des solutions apportées, après un travail réflexif conscient, à un problème social particulier, c'est à dire de les considérer comme un fait second par rapport à l'activité des individus plutôt que de les considérer sur le même plan.

⁶¹⁴ Dans son travail réalisé au sein de *L'Intérêt souverain* (en 2006), Frédéric Lordon a pourtant réussi à maintenir une analyse cohérente avec ce constat. Cela s'illustre notamment dans ses analyses sur la monnaie comme institution (cf. Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.28). Dans ses travaux suivants, cette finesse d'analyse et cette cohérence conceptuelle s'érodent.

⁶¹⁵ Car, comme c'est son cas, il finit par privilégier la cohérence apparente d'une histoire du développement des institutions (partir de la lutte des égoïsmes pronateurs (présenté comme un état de nature sauvage) pour introduire les institutions comme répondant, telle une solution fonctionnaliste, rationnelle, stratégique, à la nécessité de leur régulation (présenté comme l'aboutissement dans l'état civil) à la justesse analytique.

⁶¹⁶ Avec, souvent de manière implicite, une façon de présenter ces solutions comme résultant de l'existence de stratégies (par exemple : les capitalistes) qui, au lieu d'être ceux qui ont sont le plus actifs, sont ceux qui s'empuissent, en apparence, le plus.

⁶¹⁷ Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.134.

Un des biais qui l'amène vers cette lecture est la présentation des institutions, la plupart du temps, dans une perspective fonctionnaliste ce qui, dans un second temps, l'amène à présenter ces fonctions comme répondant à un problème constaté par les individus. Pour Frédéric Lordon, le « problème du social », que les institutions permettent de réguler, réside dans la nécessité de compenser⁶¹⁸ l'impuissantisation dont les individus font l'expérience lorsqu'ils vivent en société (et qui correspond à la régulation de leur droit naturel de vivre souverainement à la hauteur des possibilités de leur propre puissance). Ce que les institutions permettent, c'est donc la coexistence, la poursuite de l'utile commun, par l'intermédiaire de la médiation des « pulsions pronatrices des conatus » selon trois modalités principales : la prohibition, la substitution et la dissimulation⁶¹⁹ des objets de désir.

Les mécanismes prohibitifs fonctionnant principalement aux affects tristes (la crainte, la peur, la haine, etc.)⁶²⁰, les institutions les plus empuissantisantes fonctionnent la plupart du temps aux passions joyeuses selon les modalités de substitution⁶²¹ et de dissimulation⁶²² qui permettent non pas de s'opposer frontalement aux élans de puissances individués mais de contribuer à les orienter vers d'autres objets de désir qui constituent un compromis d'empuissantisation optimale pour chacun en rapport à leurs puissances respectives.

En substituant des « *objets [de désir] dangereux* »⁶²³ (c'est à dire favorisant l'émergence de conflits impuissantisants entre les individus) par des « *objets [de désir] légitimes* »⁶²⁴, les institutions constituent « *une trouvaille⁶²⁵ civilisationnelle* »⁶²⁶ qui permet de « *faire baisser significativement le niveau de violence* »⁶²⁷ et de répondre « *à la tâche première du travail de civilisation* »⁶²⁸, à savoir celle de « *la mise en forme du prendre* »⁶²⁹. Une telle « transition » « *d'un régime du prendre*

618 « Le problème du social réside en ceci qu'il est inconcevable de faire intégralement droit aux conatus et que pourtant, ceux-ci étant irréductibles, il faudra bien leur accorder quelque chose - Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.297.

619 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.297.

620 La crainte qui permet par exemple à certaines configurations institutionnelles de se maintenir sous leur rapport de composition (le salariat avec la crainte pour les salariés de ne plus pouvoir répondre à leurs obligations financières s'ils sont licenciés, le couple avec la crainte pour les individus impliqués de ne plus pouvoir répondre à leurs besoins affectifs s'ils se séparent, etc.).

621 Comme nous l'avons évoqué dans le cas de l'altruisme dont nous avons parlé dans le chapitre 3 section B.III.a avec les « *intérêts de moralité* » - Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.365.

622 Comme nous l'évoquerons au sujet du salariat ou de l'entrepreneuriat comme réalisation de soi dans le chapitre 4 section B.II.a.

623 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.298.

624 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.298.

625 Nous retrouvons ici la dimension rationnelle, politique et stratégique implicitement présente.

626 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.109.

627 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.298.

628 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.113.

629 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.81.

anarchique à un prendre réglé »⁶³⁰ des objets désirs correspond à la transition vers régime de « captures légitimes ». Ainsi, la société laisse des choses à prendre, à capturer, mais selon une compétition strictement réglée, c'est à dire instituée socialement.

Nous observons à travers cette analyse l'effort pédagogique, relativement efficace, que réalise Frédéric Lordon pour décrire adéquatement l'évolution des rapports de puissance. Toutefois, en n'effectuant pas de travail complémentaire visant à réinsérer ces mécanismes et phénomènes dans une perspective d'activité permanente caractéristique de l'immanentisme ainsi qu'en ne retravaillant pas certaines formulations pour diminuer l'impression que des stratégies avec une agentivité significative contribuent à l'ajustement des médiations permettant de voiler la violence primitive sur laquelle se fonde la société, il contribue davantage au renforcement d'une lecture hobbesienne que spinoziste de l'institutionnalisation du social.

Dans la partie suivante, nous constaterons qu'il est possible d'atténuer cet effet de son travail en croisant ses analyses réalisées dans *L'intérêt souverain* en 2006 avec celles réalisées dans *Imperium* en 2014 et qu'il reprend dans ses œuvres successives.

III. Imperium : un rempart à l'individualisme méthodologique

Frédéric Lordon propose, pour comprendre une institution, ou plutôt le procès d'institutionnalisation, de comprendre comment se noue, se reproduit mais aussi se défait le rapport de composition propre à l'institution, le tout selon les lois de la vie affective décrite dans la troisième et la quatrième partie de *l'Éthique*.

Pour cela, il propose de faire de « *l'épithumogénie* »⁶³¹, c'est à dire d'identifier « d'où vient le désir » et de travailler avec le concept « *d'un excédent du tout sur les parties* »⁶³² (excédence de la multitude) pour s'éloigner de la pente hégémonique vers l'individualisme méthodologique (qui pose le groupe comme somme de ses parties) et mettre ainsi en lumière le travail des interactions entre individus ainsi que, et surtout, la partie tout à fait inconsciente et inaccessible à l'entendement des êtres finis.

La force institutionnalisante qu'il identifie est l'« *Imperium* »⁶³³ qu'il définit comme « *un affect commun* »⁶³⁴ produit par la puissance de la multitude ou, à fréquence d'utilisation égale, comme la « *force d'auto-affection de la multitude* »⁶³⁵.

630 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.304.

631 Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.228.

632 Frédéric Lordon (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, p.61.

633 Frédéric Lordon (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, p.23.

634 Frédéric Lordon (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, p.20.

635 Frédéric Lordon (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, p.118. Il est intéressant de noter qu'il analyse cet affect commun comme le « produit des entre-affections inter-individuelles et collectives des hommes ». Nous pourrions le reformuler (de

Cet affect commun détermine les objets de désir vers lesquels s'efforcent les pôles de puissance individuels afin de contribuer à sa pérennité. Les institutions ne se maintiennent que si elles parviennent à affecter de manière continue les individus conformément à leurs réquisits institutionnels, en d'autres termes, si elles parviennent à reproduire l'affect commun d'obsequium qui « *détermine l'individu à se faire sujet du rapport institutionnel* »⁶³⁶. Frédéric Lordon nous rappelle d'ailleurs que « *comprendre une institution en général, c'est comprendre comment se noue, se reproduit, et éventuellement se défait le rapport de l'institution à ceux qui vivent sous sa norme* »⁶³⁷ et donc comprendre ce qui détermine les individus à « *se placer sous sa loi et l'observance de ses réquisits* »⁶³⁸.

L'intérêt du concept d'*Imperium* est qu'il constitue un instrument conceptuel particulièrement adéquat pour penser la façon dont les mécanismes strictement immanents amènent les individus humains « *à méconnaître leurs propres productions* »⁶³⁹, c'est à dire la manière dont ils sont capables d'engendrer des effets qui dominent leurs propres « producteurs ». Par la même occasion, l'utilisation de ce concept et des postulats qui lui sont associés diminue le risque de la possibilité de comprendre, notamment dans les analyses de Frédéric Lordon relatives à la dimension stratégique de l'action des individus, les mouvements et les pensées comme principalement une activité consciente, calculée, planifiée et pouvant être appréhendée pleinement par l'entendement des individus.

En posant la multitude comme source immanente et exclusive de ses affections, Lordon en fait « *le principe de l'efficacité de la loi* »⁶⁴⁰ et donc d'institutionnalisation des règles de la vie commune. Il nomme « *effet de transcendance* »⁶⁴¹ ou « *transcendance immanente* »⁶⁴² l'effet que produit l'*Imperium* sur les individus. Ces concepts lui permettent à la fois de maintenir l'ancrage dans la dimension immanente de ces phénomènes (« effet de » pour le distinguer d'une transcendance absolue, qui impliquerait une substance divisible) et de mettre en lumière qu'une affection concrète s'exerce par l'*Imperium* (affection qui actualise le rapport de composition des corps et des idées des individus composant la multitude).

Toutefois, l'apport le plus pertinent de ces concepts est, dans une perspective de théorie critique des institutions, de mettre en lumière le fait que, le plus souvent, la multitude « *vit sa propre puissance*

manière à limiter l'ambiguïté associée au concept de « production » et le présenter davantage comme un état de configuration affective particulier résultant de l'équilibre temporaire des puissances individuées.

636 Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.146.

637 Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.138.

638 Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.147.

639 Frédéric Lordon (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, p.62.

640 Frédéric Lordon (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, p.118.

641 Frédéric Lordon (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, p.67.

642 Frédéric Lordon (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, p.61.

sous l'espèce de l'hétéronomie et entretient avec elle un rapport d'étrangeté et de méconnaissance »⁶⁴³ comme si elle ne se reconnaissait ni tentait de se reconnaître dans ses propres productions.

Frédéric Lordon essaye à plusieurs reprises, en particulier dans *Imperium*, d'illustrer la nécessité de reconnaître l'effet de ces boucles d'auto-affection de la multitude car, c'est principalement dans la méconnaissance ou l'ignorance de leurs propres productions affectives, qui donc les déterminent en partie, que se trouve la source de l'aliénation des individus (car ils sont alors partiellement dans l'ignorance des causes adéquates de leurs actions).

Avec l'introduction de ce concept dans son travail de contextualisation et de continuation du travail de Spinoza, Frédéric Lordon réussit, comme il le souhaitait pour dépasser les apories du structuralisme issu de la sociologie bourdieusienne, à mettre davantage en lumière le mouvement au sein des structures et son principe opératoire, les affects⁶⁴⁴. À ce stade-ci de son travail, ce mouvement reste toutefois assez monolithique et il ne nous donne pas les outils nous permettant de cheminer dans notre compréhension des dynamiques affectives⁶⁴⁵ à plus petites échelles (amis, familles, entre collègues de travail, etc.) comme le fait plus efficacement Spinoza avec la troisième et la quatrième partie de l'*Éthique*.

IV. La verticalité comme principe d'efficacité

Il est parfois étonnant de constater l'écart entre, d'un côté, la qualité et la profondeur du travail critique effectué par Frédéric Lordon au sujet de certains imaginaires sociaux hégémoniques (capitalisme, néolibéralisme, libre-arbitre, etc.) et, de l'autre, sa difficulté à élaborer autrement qu'avec les conceptions implicites de l'imaginaire hégémonique (comme il le critique pourtant pour Bourdieu et ses compromis libéraux concernant le structuralisme) ses propositions théoriques.

L'exemple le plus évident est celui du concept d'*Imperium abordé* dans la partie précédente (4.III). Alors que l'un des intérêts principaux du travail de Spinoza réside dans la proposition d'une lecture immanente de toute circulation de puissance, luttant ainsi efficacement contre certains imaginaires sociaux hégémoniques (ex : la lecture transcendante du rapport à la loi divine pour les croyants, du rapport au marché pour les citoyens des pays libéraux, etc.), Lordon présente l'affection comme l'exercice d'une verticalité.

⁶⁴³ Frédéric Lordon (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, p.63.

⁶⁴⁴ « (...) dégager les structures ne nous dit pas à quoi "fonctionnent" les structures. C'est à dire ce qui fait in concreto leur efficacité (...). La réponse spinoziste est : les affects. » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.10.

⁶⁴⁵ Nous ne savons, par exemple, rien de la nature et de la diversité des affects à cette échelle. Par exemple, nous ne savons rien du dégoût, de la honte, de la culpabilité, de la colère, de la sollicitude, de l'amour ou encore de l'exaltation qu'exprimeraient les individus.

Dans cette perspective, les individus comme expression déterminée de la substance constituent une « *nappe d'immanence* »⁶⁴⁶ qui peut être pliée, froncée, et par là comme élevée au-dessus d'elle-même⁶⁴⁷. L'État se présente alors nous comme un pouvoir qui vient du haut, sous la forme d'une extériorité surplombante, alors que nous lui auxiliariisons notre puissance d'être⁶⁴⁸.

Cette verticalité est problématique pour une autre raison également, le fait qu'elle soit pensée en séquence⁶⁴⁹. Pour Lordon, les interactions entre les corps sur *le plan horizontal*⁶⁵⁰ produit une montée en verticalité qui, ensuite, dans sa phase descendante, norme le social. Le « *fait institutionnel est second* »⁶⁵¹, « *il est corrélatif de l'établissement d'une certaine circulation de la puissance de la multitude* »⁶⁵² et sa verticalité « *produit des affects communs qui affectent toutes les entités de la même manière* »⁶⁵³.

L'institution, c'est de l'affect commun cristallisé⁶⁵⁴. Nous constatons ici l'écart avec la conception des dynamiques affectives pour Spinoza où ces « cristallisations », ces « fixations », n'existent pas, seuls des équilibres précaires de puissances peuvent se maintenir dans le temps mais ils sont toujours

646 Frédéric Lordon (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, p.69.

647 C'est cette lecture des dynamiques affectives sociales qui l'a d'ailleurs fait choisir la figure de La Grande Vague de Kanagawa du peintre Hokusai en couverture de son livre *Imperium*.

648 Encore une fois, nous pensons ici au lien avec Étienne de La Boétie dans son Discours de la servitude volontaire : « *Ce maître n'a pourtant que deux yeux, deux mains, un corps, et rien de plus que n'a le dernier des habitants du nombre infini de nos villes. Ce qu'il a de plus, ce sont les moyens que vous lui fournissez pour vous détruire. D'où tire-t-il tous ces yeux qui vous épient, si ce n'est de vous? Comment a-t-il tant de mains pour vous frapper, s'il ne vous les emprunte? Les pieds dont il foule vos cités ne sont-ils pas les vôtres? A-t-il pouvoir sur vous, qui ne soit de vous-mêmes? Comment oserait-il vous assaillir, s'il n'était d'intelligence avec vous? Quel mal pourrait-il vous faire, si vous n'étiez les receleurs du larron qui vous pille, les complices du meurtrier qui vous tue et les traîtres de vous-mêmes?* ».

649 L'utilise fréquente des concepts « en première analyse », « en première instance », « en dernière analyse » et « en dernière instance » l'amène régulièrement à introduire ce biais chronologisant dans ces analyses. Par exemple : « (...) *en première instance les hommes sont mus par leurs passions, en dernière analyse leurs passions sont largement déterminées par les structures (...)* » - Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.11. Aussi, dans la présentation de la thèse principale du structuralisme des passions, il utilise encore une fois un terme illustrant cette conception processuelle : « *voilà, à l'essentiel, l'ordre des faits que voudraient saisir les combinaisons particulières du structuralisme des passions.* » - Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.11.

650 « *Ainsi le passage de l'interindividuel au social s'effectue-t-il par la sortie de l'horizontalité et l'institution du vertical.* » - Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, version EPUB, p.126.

651 Frédéric Lordon et Yves Citton (dir.) (2010). *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Éditions Amsterdam.

652 Frédéric Lordon et Yves Citton (dir.) (2010). *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Éditions Amsterdam.

653 Frédéric Lordon et Yves Citton (dir.) (2010). *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Éditions Amsterdam.

654 « (...) *les institutions et les structures sont en quelque sorte des « cristallisations » de ce que Spinoza nomme la puissance de la multitude.* » - Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.270.

« *Sous des réalisations historiques extraordinairement compliquées, médiatisées et enchevêtrées, rendu invisible, en tout cas sous sa forme pure, par tout le buissonnement de la structure institutionnelle en laquelle il se trouve pour ainsi dire cristallisé, l'affect commun est bien l'essence, l'élément, de la transcendance du social.* » - Frédéric Lordon (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, p.66.

dynamiques. L'institution n'est pas le résultat d'un processus mais un état d'équilibre des puissances, des rapports de composition.

Pourquoi toutefois poursuivre l'utilisation des figures de verticalité, régulièrement associée à la fonction « d'autorité », pour décrire ces phénomènes? L'auto-affection de la multitude n'est pas, nécessairement, verticalité (en tout cas pas nécessairement verticalité hiérarchique associée à un rapport dominé/dominant)⁶⁵⁵. Affecter les individus ne requiert pas d'être « au-dessus d'eux » et, de ce fait, n'est-il pas possible de penser des réseaux sociaux dont la densité des liens pourrait déterminer les dynamiques affectives?

Ses premières descriptions des dynamiques affectives comportaient pourtant déjà les outils conceptuels nécessaires pour se passer de cette notion de « verticalité ». Lordon a tout éà fait compris que les individus s'efforcent en rapport aux gradients de puissances qui caractérisent leur inscription dans le Tout (leurs conatus s'efforcent de remonter les lignes de puissance⁶⁵⁶) et que, par conséquent, un travail de topographie des gradients d'affects permet de comprendre de manière plus adéquate les variations des complexes corporels et idéels.

Nous venons d'identifier les fondements explicites des institutions et du travail instituant à travers trois œuvres principales de Frédéric Lordon (*Imperium*, *L'intérêt souverain* et *La société des affects*). Pour résumé succinctement, les institutions ont, pour Frédéric Lordon, les caractéristiques suivantes :

- Elles ne sont pas extérieures aux individus, ils y participent⁶⁵⁷ ;
- Elles sont des productions passionnelles⁶⁵⁸ collectives ;
- Elles ont pour fondement la puissance d'auto-affection de la multitude ;
- Elles sont de la puissance de la multitude captée, cristallisée ;
- Elles déterminent les conatus des individus à s'orienter vers des objets de désir particuliers.

Dans la partie suivante (4.B), j'analyse un autre de ses ouvrages majeurs (celui qui a contribué le plus à sa visibilité dans l'espace public) pour mettre en lumière ses conceptions implicites du travail instituant et de la fonction des institutions afin de compléter ces premiers éléments d'une théorie de l'institutionnalisation.

⁶⁵⁵ Jérôme Baschet (2016) - Texte « Frédéric Lordon au Chiapas » réalisé pour la revue Ballast le 9 mai 2016 et consultée le 2 avril 2019 à l'adresse internet <https://www.revue-ballast.fr/frederic-lordon-au-chiapas/>.

⁶⁵⁶ Frédéric Lordon (2007). « La légitimité n'existe pas – Éléments pour une théorie des institutions », Cahiers d'économie politique, p.141.

⁶⁵⁷ Il y a, à plusieurs reprises, une ambiguïté quant au fait que les individus constituent les institutions ou s'ils les « habitent », les font vivre.

⁶⁵⁸ Même si, à plusieurs reprises, l'emphase sur la dimension fonctionnaliste de celles-ci et les asymétries de pouvoir créées semble inviter à penser que des stratèges (ceux qui s'empuissent le plus au sein de cette configuration affective) y contribuent intentionnellement (plus qu'activement).

B. Les accords stratégiques composant les institutions du capitalisme

Frédéric Lordon a concentré son analyse sur trois institutions principales : celle de la monnaie, du don/contre-don et du capitalisme⁶⁵⁹. Afin de préciser notre compréhension de sa conception de ce qu'est une institution et le procès d'institutionnalisation, nous analyserons, à travers le cas spécifique des institutions du capitalisme, les dynamiques affectives qu'il met en lumière, la manière dont il les décrit, les types d'accords et désaccords qui composent les institutions ainsi que les voies d'émancipation qu'il y entrevoit.

I. La mise en mouvement vers le travail : l'enrôlement dans le rapport salarial

Dans *Capitalisme, désir et servitude*, Frédéric Lordon s'efforce et nous invite à nous efforcer à penser à travers la déconstruction de l'imaginaire social⁶⁶⁰ qui détermine les corps des salariés à se lever le matin pour aller au travail ou encore à obéir aux injonctions de leurs supérieurs hiérarchiques, c'est à dire qui les détermine à s'efforcer à travers des activités qui peuvent leur paraître, et à Frédéric Lordon aussi, incompatibles avec leur utilité propre. Il s'intéresse ainsi à comprendre les configurations de désirs et d'affects qui caractérisent les institutions du capitalisme et qui déterminent les individus à s'« enrôler »⁶⁶¹ dans le rapport salarial⁶⁶².

Si l'investissement conatif du salarié se fait vers le travail ou, plus précisément, s'aligne sur « *le désir-maître* »⁶⁶³ du ou des capitalistes⁶⁶⁴, c'est que ces institutions « produisent »⁶⁶⁵ et maintiennent un

659 Nous pourrions également noter que les configurations affectives qui caractérisent l'une ou l'autre de ces institutions dépend des configurations affectives qui caractérisent les autres citées et d'autres, nombreuses, non citées. Par exemple, les institutions du capitalisme affectent les individus en partie avec et à travers les affections qu'exercent les institutions de la monnaie.

660 Autrement dit, il nous accompagne à travers l'actualisation les liaisons des complexes idéels qui composent cet imaginaire social pour en former des enchaînements plus adéquats.

661 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.54.

662 Il est important de noter que c'est, entre autres, à travers cette analyse unilatérale qui présente « l'enrôlement salarial » de l'employé sous « le désir-maître du capital » (et non pas celui de ses supérieurs et dirigeants, pourtant eux aussi pris dans ce régime affectif ou même, dans plusieurs cas, propriétaires des moyens de production ou des produits de la production) que réside une des limites, en terme stratégique, du travail critique de Frédéric Lordon. Il est intéressant de souligner toutefois qu'il reconnaît, à un moment précis, cette complexité des interdépendances en décrivant la situation des « cadres supérieurs » : « (...) *l'émergence historique des cadres, ces salariés bizarres à la fois matériellement du côté du travail et symboliquement du côté du capital.* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.11.

663 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.54.

664 Je mets ici « capitaliste » au pluriel, ce que ne fait pas Frédéric Lordon, afin de mettre en lumière le fait que, dans la plupart des cas, les salariés sont « enrôlés » dans la poursuite des intérêts de plusieurs « capitalistes » (et d'ailleurs pas uniquement d'eux : les intérêts des salariés aussi) et non pas seulement un seul. Il peut s'agir d'actionnaires, de partenaires d'affaires, de l'État, etc. D'ailleurs, il est particulièrement important de mentionner que Frédéric Lordon n'aborde jamais le cas des intérêts composés des capitalistes dont les désirs sont divergents et parfois contradictoires. Dans une perspective pédagogique, il prend le cas de figure d'interactions simples, ce qui est tout à fait pertinent et efficace en première analyse mais il ne complexifie pas cette mise en situation pour mettre ensuite en lumière l'ambiguïté et la compréhension souvent inadéquate, chez les capitalistes aussi, de ce qu'est leur utile propre à chacun ainsi que la nature des compromis les plus propices à l'utile commun.

certain régime affectif, c'est à dire « *un certain régime de désirs et d'affects* »⁶⁶⁶, qui détermine les mouvements particuliers de son complexe corporel et les liaisons particulières de son complexe idéal. Pourquoi ces déterminations particulières?

Le capitalisme, qui repose sur « *la double séparation des travailleurs d'avec les moyens et les produits de la production* »⁶⁶⁷, « *ferme toute possibilité de reproduction matérielle autonome* »⁶⁶⁸ de l'individu, « *la fait impérativement passer par l'accès à la monnaie* »⁶⁶⁹ et ne laisse alors à l'individu comme solution de subsistance « *que la vente de sa force de travail devenue marchandisable* »⁶⁷⁰, telle une fatalité⁶⁷¹.

Dans un tel contexte, où l'argent est « *devenu le condensé de tous les biens* »⁶⁷², où il est la « *médiation quasi-exclusive des stratégies matérielles* »⁶⁷³, c'est à dire le « *point de passage obligé de tous les autres désirs (marchands)* »⁶⁷⁴, « *on n'imagine plus guère aucune espèce de joie qui ne soit accompagnée de l'idée de l'argent comme cause* »⁶⁷⁵ et, donc, dans ce contexte d'économie capitaliste

665 Frédéric Lordon utilise régulièrement le verbe « produire » et plus généralement le concept de « production » mais, dans une perspective spinoziste, il est inadéquat pour décrire l'activité. L'activité est un changement d'équilibre entre des rapports de composition de la Nature naturante, rien n'est « produit », rien « n'apparaît » ou n'est « créé ». Plus adéquatement, il faudrait dire : les institutions, caractérisées par un certain rapport de composition, déterminent certains mouvements ou certaines liaisons d'idées.

666 Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.80.

667 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.10.

668 Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.228.

Le rapport salarial, compose, en même tant qu'il nécessite pour exister, un imaginaire social légitimant la propriété privée des moyens ou des produits du travail capitaliste. C'est d'ailleurs la même logique que Lordon met en lumière également avec les institutions du don/contre-don : « *Le don n'est pas premier. Le problème primitif, c'est le prendre. Le don est une institution qui suit d'une nécessité antécédente : celle de la violence pronatrice à endiguer.* » - Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.88.

669 Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.228.

« (...) dans une économie décentralisée à travail divisé, la reproduction matérielle passe par l'argent. » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.24.

« (...) la nécessité d'en passer par la division du travail marchande rendent l'accès à l'argent impératif, et fait de l'argent l'objet de désir cardinal, celui qui conditionne tous les autres ou presque. » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.25.

670 Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.228.

« (...) la fermeture des communs ne [laissaient] d'autres possibilités, après avoir organisé le dénouement des hommes, que la vente de la force de travail sans qualité. » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.24.

671 Frédéric Lordon fait d'ailleurs référence au « fatum » que mentionne Étienne de La Boétie pour expliquer pourquoi les individus acceptent et endurent le malheur et la souffrance de leur servitude au sein du rapport salarial.

672 Éthique IV, Appendice, chapitre XXVIII, p. 493.

673 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.26.

674 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.16.

675 Éthique IV, Appendice, chapitre XXVIII, p. 493.

à travail divisé, la joie qu'accompagne « *la satisfaction de la persévérance matérielle-biologique* »⁶⁷⁶ dépend de notre « *enrôlement dans le régime salarial* »⁶⁷⁷.

Cette médiation-là (l'argent), n'est pas nouvelle dans l'Histoire. Que ce soit la division sociale du travail ou l'échange monétaire marchand par exemple, ceux-ci caractérisent les relations entre les individus depuis des siècles. Par contre, le capitalisme à la fois « *hérite de cet étagement* »⁶⁷⁸ institutionnel formé « *sur la longue période* »⁶⁷⁹ et s'en distingue historiquement par la fermeture « *des dernières possibilités d'autoproduction individuelle ou collective (à petite échelle)*⁶⁸⁰ »⁶⁸¹ et « *en portant à un degré inouï l'hétéronomie matérielle* »⁶⁸².

Dans ce contexte social-historique, où le désir d'argent détermine de manière puissante les mouvements et les liaisons d'idées des individus, « *il n'y a pas (...) plus puissante emprise que celle de l'enrôlement salarial.* »⁶⁸³ Le désir de persévérer dans son être s'exprime donc, dans ces conditions « *d'hétéronomie matérielle radicale* »⁶⁸⁴, par un désir d'argent⁶⁸⁵ qui détermine les individus à s'efforcer à travers le rapport salarial.

L'effort des individus sous ce rapport institutionnel que nous qualifions de "salarial" nécessite que les individus renoncent⁶⁸⁶ à certains investissements conatifs pour participer à l'effort commun des autres individus composant l'entreprise considérée⁶⁸⁷. Par exemple, le respect des horaires de

⁶⁷⁶ Frédéric Lordon (2007). « La légitimité n'existe pas – Éléments pour une théorie des institutions », Cahiers d'économie politique, p.147.

⁶⁷⁷ « *Le rapport salarial (...) est un rapport d'enrôlement. Faire entrer des puissances d'agir tierces dans la poursuite de son désir industriel à soi, voilà l'essence du rapport salarial. (...) Sous l'angle de la capture, il apparaît donc que l'enrôlement constitue la catégorie la plus générale, dont le salariat n'est qu'un cas.* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.19.

⁶⁷⁸ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.24.

⁶⁷⁹ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.24.

⁶⁸⁰ Cela fait notamment écho à la problématique et événement historique des « enclosures » (fermeture des communs) dont Marx et Polanyi traitent à plusieurs reprises dans leur travail respectif.

⁶⁸¹ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.24.

⁶⁸² Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.24.

⁶⁸³ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.31.

⁶⁸⁴ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.32.

Ce qui est toutefois, la condition permanente de chaque être selon Spinoza. Les institutions du capitalisme ne se distinguent pas par le fait qu'elles mettraient les individus en condition d'hétéronomie mais parce qu'elles déterminent les individus à s'empuissantiser (s'activer en condition d'hétéronomie) d'une manière plus ou moins propice au cheminement libérateur.

⁶⁸⁵ Et d'autres désirs élémentaires : s'efforcer parmi les autres individus humains, désir de reconnaissance, etc.

⁶⁸⁶ « *La violence symbolique à proprement parler consiste alors en la production d'un imaginaire double, imaginaire du comblement, pour faire paraître bien suffisantes les petites joies auxquelles sont assignés les dominés [les salariés], et imaginaire de l'impuissance pour les convaincre de renoncer aux grandes auxquelles ils pourraient aspirer.* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.144-145. Il est aussi intéressant de mentionner que présenter l'effort à travers le rapport salarial comme l'abandon d'un droit (du droit naturel de l'individu en l'occurrence) est tout à fait juste mais le présenter unilatéralement avec un tel lexique, connoté négativement, tel un échec nécessaire, rend difficile la possibilité de maintenir, dans l'imaginaire, la conception d'un tel mouvement comme pouvant constituer de l'agir stratégique pour les individus salariés.

⁶⁸⁷ Et Lordon fait l'hypothèse que si ces renoncements étaient entièrement conscients et explicités, l'individu imaginerait davantage de sortir du rapport salarial : « *Les asservissements réussis sont ceux qui parviennent à couper dans l'imagination des asservis les affects tristes de*

travail, une réponse à un courriel dans un délai raisonnable, une attitude agréable avec ses collègues ou encore le respect de la hiérarchie sont des comportements en partie déterminés par l'alignement avec l'utile propre du salarié (notamment la crainte d'un licenciement, c'est à dire la crainte de ne plus avoir accès à l'argent comme moyen de subsistance⁶⁸⁸).

La composition des intérêts n'est toutefois pas, en soi, source d'aliénation ou de servitude. Nous pourrions tout à fait concevoir un salarié qui, comprenant adéquatement les déterminations du rapport salarial, serait capable d'évaluer les règles auxquelles il doit absolument se conformer et celles auxquelles il peut ne pas répondre immédiatement ou les négocier pour qu'elles convergent davantage vers son utile propre.

Quelles affections déterminent un individu à s'efforcer au travail? Lordon identifie trois régimes affectifs caractérisant l'évolution du rapport salarial au sein des institutions capitalistes :

1. L'évitement des affects tristes : les salariés s'efforcent à travers le rapport salarial pour persévérer dans leur être, pour ne pas déperir, « *pour manger* »⁶⁸⁹.
2. La recherche des « *affects joyeux extrinsèques* »⁶⁹⁰ : les salariés s'efforcent à travers le rapport salarial pour faire l'expérience des plaisirs de la consommation matérielle⁶⁹¹.
3. La recherche des « *affects joyeux intrinsèques* »⁶⁹² : les salariés s'efforcent à travers le rapport salarial « *avec enthousiasme* »⁶⁹³ pour découvrir et réaliser leur subjectivité au travail. Le travail devient en soi la finalité et non plus seulement un moyen de persévérer dans son être.

Dans ces trois configurations affectives distinctes⁶⁹⁴, aujourd'hui encore coexistantes mais caractéristiques des différents stades d'évolution du capitalisme dans les sociétés occidentales, les individus salariés n'échappent pas à l'ordre de la causalité passionnelle.

l'asservissement de l'idée même de l'asservissement – elle est toutefois toujours susceptible [cette] idée, quand elle se présente clairement à la conscience, de faire renaître des projets de révolte. » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.9-10.

688 Dans son travail sur l'institution du don/contre-don, il met également en lumière l'horizon imaginaire qui maintient les rapports entre individus par la crainte. « *La violence fondamentale demeure à l'horizon de l'échange marchand (...)* [ce péril marchand étant vécu comme] *le péril du retour des pulsions pronatrices.* » - Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, version EPUB, p.146.

689 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.11.

690 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.76.

691 « *leurs plaisirs de consommateurs les rachètent un peu (ou beaucoup) de leurs peines laborieuses* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.11.

692 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.75.

693 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.11. Il est également important ici de mentionner que Frédéric Lordon est particulièrement et constamment sarcastique lorsqu'il aborde ce régime d'investissement affectif. Pour lui, il ne semble pas possible d'envisager quelque joie active à travers le rapport salarial.

II. Les passions composant le salariat

Quelles sont la nature et l'envergure des accords et désaccords qui composent et maintiennent l'équilibre du rapport salarial? Quels complexes idéels et corporels le caractérisent? Quelles tensions, quels conflits, l'activité immanente cause-t-elle en continue sur ces équilibres précaires?

Pour tenter de saisir la compréhension qu'en a Frédéric Lordon, nous utiliserons dans cette section son analyse du rapport salarial capitaliste qu'il effectue tout au long de son livre *Capitalisme, désir et servitude*⁶⁹⁵.

a) Le salariat comme accord impuissantisant

i) Domination à tous les étages : l'interdépendance comme domination

Pour Frédéric Lordon, le rapport salarial est le rapport de dépendance qui constitue le « *noyau dur de la servitude capitaliste* »⁶⁹⁶, le capitalisme n'étant, pour lui, qu'affaires d'exploitation et d'aliénation⁶⁹⁷. Alors qu'il a travaillé de manière exhaustive à déconstruire l'illusion de l'indépendance des individus les uns par rapport aux autres comme illusion de liberté dans l'imaginaire libéral et néolibéral, il contribue ici de manière contradictoire à construire l'image d'un salariat unilatéralement source de servitude, qu'il lie systématiquement à une source de domination car constituant une relation de dépendance à autrui. Pour exemples :

*Si le premier sens de la domination consiste en la nécessité pour un agent d'en passer par un autre pour accéder à son objet de désir, alors à l'évidence le rapport salarial est un rapport de domination.*⁶⁹⁸

*La dépendance d'un intérêt à un tiers fait ipso facto de l'intéressé un dominé et du tiers un dominant (...).*⁶⁹⁹

Lequel des deux [l'employeur et le salarié] peut différer le plus longtemps l'obtention de son objet de désir détermine celui qui passera sous la domination de l'autre. Or, comme l'attestent

⁶⁹⁴ Nous remarquons que les trois configurations affectives que propose Frédéric Lordon présentent l'individu comme essentiellement passif, toujours comme proie à la capture du patronat et jamais comme individu stratégique comprenant adéquatement la convergence de son utile propre avec l'utile commun.

⁶⁹⁵ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique.

⁶⁹⁶ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.10.

⁶⁹⁷ « (...) s'offre l'occasion de penser à nouveaux frais ce que sont l'exploitation et l'aliénation, c'est à dire (...) de discuter le capitalisme. » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.13.

⁶⁹⁸ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.30.

⁶⁹⁹ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.140.

*indirectement la rareté et précarité des rébellions salariales, c'est le capital qui a le temps d'attendre.*⁷⁰⁰

[Dans les organisations contemporaines], *la forme canonique du rapport opposant un dominant (ou un petit nombre de dominants) à la masse de dominés éclate-t-elle en une imbrication hiérarchique de dépendances qui dessine une sorte de gradient quasi-continu de la domination.*⁷⁰¹

En posant l'équivalence entre dépendance et domination, Frédéric Lordon nous amène à conclure que tous les individus humains sont continuellement en situation de « *domination* »⁷⁰². Or, Spinoza démontre que l'individu humain, étant une partie de la Nature, ne peut se suffire à lui-même⁷⁰³ et dépend donc, toujours, des choses extérieures de la Nature pour persévérer dans son être. Même s'il ne le désirait pas, l'individu humain est continuellement « en commerce » avec les choses qui sont hors de lui. Dans ce contexte, malgré la dépendance de l'individu humain par rapport aux choses extérieures de la Nature, dont les autres individus humains, Spinoza indique tout à fait clairement que celui-ci peut composer un rapport vecteur de libération avec elles et qu'il ne s'agit pas, de ce fait, systématiquement de « domination », notion d'ailleurs particulièrement chargée d'affects tristes dans l'imaginaire social.

Et pourtant, dès le début de son livre, Frédéric Lordon identifie et nomme adéquatement ce qui fonde, aussi, le rapport salarial, à savoir la nécessité de collaboration entre les individus⁷⁰⁴. Avec une telle affirmation, il aurait pu développer une toute autre conception du salariat au long du livre mais, dès le paragraphe suivant, il referme cette possibilité en présentant cette collaboration comme, fondamentalement, orientée vers le bénéfice d'un seul, l'individu capitaliste⁷⁰⁵.

Dans la majorité des cas de figure où la dimension d'aide mutuelle, de coopération, est abordée, elle est toujours associée à une manipulation idéologique des individus capitalistes envers les individus salariés, comme ne pouvant exister qu'après un travail collectif de sublimation de la violence primitive constituant le groupe. Dans le passage suivant, cela est explicitement illustré : « *Sur un fond*

700 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.37.

701 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.40.

702 Chapitre : « *Domination à tous les étages* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.40.

703 « (...) nous ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être, et que nous vivions en sorte de n'avoir nul commerce avec les choses qui sont hors de nous (...). » - Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.387.

704 « *La profondeur de la division du travail se combine à l'ambition des hommes pour conduire le plus souvent à devoir poursuivre les désirs de production matérielle sur une base collective, donc au sens strictement étymologique, collaborative. C'est ici que naît le rapport salarial.* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.19.

705 « *Le rapport salarial est l'ensemble des données structurelles et des codifications juridiques qui rendent possible à certains individus d'en impliquer d'autres dans la réalisation de leur propre entreprise.* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.19.

de tranquillité relative, le don, maintenant dégagé des impératifs vitaux de la violence physique à parer, devient don de coopération, ou don de sociation (...) »⁷⁰⁶.

Avec une telle chronologie, plaçant la violence fondamentale à l'origine et la coopération illusoire comme construction sociale, il est fort probable que cela fasse écho chez plusieurs lecteurs à une lecture hobbesienne de l'état civil. Or, dans une perspective spinoziste, l'élan de communion et d'aide mutuelle est l'essence même de l'homme qui à travers son désir de persévérance désire avant tout ce qui l'empuissantise et donc la composition avec les autres êtres et en particulier les autres individus⁷⁰⁷. Autrement dit, la libération a toujours déjà commencé.

ii) Lecture passionnelle du salariat : nier la rationalité stratégique des individus

Il est étonnant de constater, compte tenu notamment de l'importance qu'accorde Frédéric Lordon au travail de Laurent Bove sur Spinoza⁷⁰⁸, qu'il semble n'y avoir aucune utilité propre pour l'individu, même médiée par un détour stratégique, à « *s' enrôler* »⁷⁰⁹ dans le rapport salarial.

Son questionnement sur cette faible probabilité d'une telle convergence d'intérêt est d'ailleurs tout à fait explicite, notamment quand il le formule comme suit en s'exprimant à propos de ce rapport de dépendance constitutif du rapport salarial : « *Comment peut-on vouloir un état notoirement indésirable?* »⁷¹⁰ Également, il exprime sa surprise (avec l'expression d'une incompréhension qui frôle parfois le mépris de classe) quant à « *l'étrangeté* »⁷¹¹ du comportement de ceux qui cherchent à « *s'activer à la réalisation d'un désir qui n'est pas primitivement le leur* »⁷¹². Enfin, même s'il concède de la « liberté » aux salariés comme aux capitalistes, les premiers lui paraissent ne pouvoir en faire usage que pour servir les intérêts des derniers⁷¹³.

⁷⁰⁶ Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, version EPUB, p.354.

⁷⁰⁷ Ce constat se vérifie également avec l'extrait suivant : « Le self-interest pronateur est bien le péril du monde social » - Frédéric Lordon (2006), *Intérêt souverain, autres inventions civilisationnelles*, p.380. Il est particulièrement marquant, dans une perspective spinoziste, de lire une telle phrase. En effet, ce n'est pas le fait que le conatus s'efforce pour sa persévérance dans l'être (ce qu'il qualifie d'égoïsme radical) qui fait la nature pro- ou anti-sociale de l'individu mais la compréhension plus ou moins adéquate de son utile propre. Une telle phrase (celle citée ci-dessous) ne serait cohérente que s'il précise « dans les conditions où les individus comprennent systématiquement de manière inadéquate leur utile propre » ce qui, en soi, est impossible car il y aura toujours un minimum d'activité chez les individus.

⁷⁰⁸ Le principal livre de Laurent Bove en la matière s'intitule *La stratégie du conatus*.

⁷⁰⁹ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.19.

⁷¹⁰ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.31.

⁷¹¹ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.21.

⁷¹² Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.21.

⁷¹³ « *Par un de ces retournements dialectiques dont seuls les grands projets d'instrumentation ont le secret, il a été déclaré conforme à l'essence même de la liberté que les uns étaient libres d'utiliser les autres, et les autres libres de se laisser utiliser par les uns comme*

Avec de tels exemples, nous constatons que la rhétorique ou le plaisir de théâtraliser certaines de ses argumentations amène parfois Frédéric Lordon à manquer l'identification de certaines incohérences, pourtant évidentes, de tels propos avec la philosophie spinoziste : si l'individu s'efforce à travers le rapport salarial, c'est que ce rapport est un tant soit peu empuissantisant.

Dire que le salariat est « notoirement indésirable », c'est à dire reconnu par tous comme ne permettant la poursuite d'aucun désir un tant soit peu empuissantisant, c'est nier la réalité quotidienne des complexes idéels et corporels qui composent nos sociétés occidentales.

Aussi, ce désir est nécessairement « le leur » (car il est l'essence de ces individus humains) et, s'ils s'activent dans une direction particulière, c'est qu'ils s'efforcent vers des objets de désir qui, eux, ne sont les objets de désir d'aucun individu humain en particulier (ils ne deviennent tels que par les déterminations de l'environnement). Juger de la portée émancipatrice ou aliénante de l'effort des individus selon l'appartenance individuelle présumée, inadéquatement, du désir ou de l'objet de désir est une erreur d'interprétation significative de la philosophie spinoziste.

De plus, si ces individus « s'activent », c'est bien qu'ils agissent, tout du moins en partie, sous la conduite de la raison et que, dit autrement, ils s'empuissantisent lorsqu'ils s'efforcent à travers le rapport salarial. Pourquoi ne pas reconnaître alors ici la part de l'utile propre dans cette participation à l'utile de nombreux autres individus? Une telle reconnaissance entrainerait-elle, nécessairement, l'empuissantisation de l'idée de salariat et l'impuissantisation de la critique, légitime et nécessaire, du salariat? Frédéric Lordon, pour sa critique de l'altruisme, a pourtant pris le risque de l'impuissantisation (si compris inadéquatement) de l'élan d'amitié, d'amour ou de coopération en y mettant en lumière de manière audacieuse et explicite la part de l'intérêt. Pourquoi ne fait-il pas de nouveau ce pari au sujet du rapport salarial?

Enfin, il est quand même possible d'apercevoir à quelques reprises dans le livre, certaines formulations et affirmations nous amenant à penser qu'il entrevoit une dimension un tant soit peu empuissantisante dans l'effort des individus à travers le rapport salarial, que ce soit :

1. En le définissant comme incarnant les « *croisements entre domination et consentement* »⁷¹⁴ : émerge ici une autre catégorie que celle de la domination, le consentement, qui ouvre la porte à des accords plus ou moins impuissantisants selon qu'ils s'effectuent sous la conduite de la

moyens. Cette magnifique rencontre de deux libertés a pour nom salariat. ». - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.9.

714 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.12.

raison ou de l'imagination. Cette dimension ne sera toutefois pas approfondie dans le livre ou dans ses ouvrages postérieurs.

2. En constatant l'inadéquation d'une lecture unilatéralement sous l'angle de la domination et des affects tristes quand l'aliénation est universelle et qu'elle est accompagnée d'affects joyeux, comme chez les « *dominés heureux* »⁷¹⁵ : « *Mais comment alors continuer à parler de domination quand les intéressés sourient aussi unanimement à leur fatum salarial?* »⁷¹⁶
3. En reconnaissant la possibilité d'un agir stratégique : « *La généralité du désir accueille donc toute la variété des intérêts, depuis l'intérêt le plus ouvertement économique (...) en passant par toute les formes stratégisées et plus ou moins avouées à soi-même de l'intérêt (...).* »⁷¹⁷

Nous le verrons de nouveau par la suite, car c'est une constante, le style d'écriture et le lexique employés dans le travail de Frédéric Lordon, nuisent régulièrement à la portée émancipatrice de l'analyse des dynamiques affectives notamment en nourrissant l'imaginaire social de passions tristes.

b) Le salariat comme captation plutôt qu'accord

i) Le patronat est un capturat⁷¹⁸

Le rapport salarial est, pour Frédéric Lordon, un mouvement dans lequel nous sommes happés, par lequel notre puissance d'être, notre désir (ici, en particulier notre désir d'argent)⁷¹⁹, est « *capturé* »⁷²⁰.

Ses agents de capture? Les patrons⁷²¹, agents « *captateurs de l'effort (conatus) de leurs subordonnés* »⁷²², qui contribuent à construire l'imaginaire sociale contenant les objets de désir qui « *font faire* »⁷²³ aux individus ce qui correspond aux intérêts des premiers^{724 - 725}.

⁷¹⁵ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.12.

⁷¹⁶ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.139.

⁷¹⁷ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.23.

⁷¹⁸ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.20.

⁷¹⁹ « *Parmi tant d'autres rapports de domination, le rapport salarial comme capture d'un certain désir (le désir d'argent des individus s'efforçant en vue de la persévérance matérielle-biologique) expose dans sa nudité le principe réel de l'asservissement (...).* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.31.

⁷²⁰ À plusieurs reprises, Frédéric Lordon décrira ces situations avec un autre lexique, celui de l'entrée et de la sortie du rapport salarial. Il décrit notamment le « capturat » patronal comme consistant à « *faire entrer des puissances d'agir tierces dans la poursuite de son désir* » (Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.19).

⁷²¹ « (...) *le patronat est un capturat (...).* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.20.

⁷²² Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.20.

⁷²³ Titre de chapitre : « *Le désir de faire faire : patronat et enrôlement* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.19.

Dans cette perspective, le travail d'analyse de la nature et l'envergure des accords qui constituent le rapport salarial est particulièrement simple (il n'y a pas d'accord « véritable », les individus sont forcés « d'entrer » dans le rapport salarial) ou particulièrement difficile (où s'activent alors les individus?). Où pouvons-nous en effet observer se manifester la participation des individus, dans un rapport salarial qui est décrit comme un « *rapport d'enrôlement* »⁷²⁶ (le plus souvent présenté comme unilatéral) où le « patronat » se retrouve « (...) *libre d'embarquer d'autres puissances dans la poursuite de son désir à soi (...)* »⁷²⁷?

ii) L'alignement au désir-maître

Si le rapport salarial est affaire de capture et qu'il capture le désir des individus salariés, que font alors « ses agents capteurs » de ce « désir capturé »?⁷²⁸

Frédéric Lordon nous propose une lecture de cette capture comme ayant pour finalité de servir « *le désir-maître* »⁷²⁹, c'est à dire l'utile propre des propriétaires des moyens et des produits du travail salarié⁷³⁰ (comme « *l'exclamation de l'entrepreneur [le] résume avec [son] "j'ai envie de faire quelque chose"* »⁷³¹), plus génériquement un utile propre pouvant être ramené « *à la première personne* »⁷³², c'est à dire à un individu (humain ou social) singulier.

« *La capture suppose de faire se mouvoir les corps au service de.* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.21.

724 « *Le rapport salarial est l'ensemble des données structurelles et des codifications juridiques qui rendent possible à certains individus d'en impliquer d'autres dans la réalisation de leur propre entreprise.* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.19.

725 Nous remarquons particulièrement ici la présence implicite d'une conception de l'action stratégique comme fortement consciente et planifiée chez les « dominants » qui peuvent créer les conditions dans lesquelles d'autres individus vont se retrouver à faire ce qui correspond essentiellement aux intérêts des premiers.

726 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.19.

727 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.19. Notons ici, encore une fois, la lecture du salariat comme pouvant se caractériser comme l'effort vers un ou des objets de désir qui ne correspondent qu'à ceux poursuivis par « les patrons » et non ceux du ou des salariés alors que, dans une perspective spinoziste, le fait que des individus salariés s'efforcent à travers le rapport salarial indique qu'ils y poursuivent, eux aussi, des objets de désir qui contribuent à leur utile propre.

728 Tous ces termes sont inadéquats pour décrire ces dynamiques affectives dans une perspective spinoziste mais j'ai conservé ici le lexique et les formulations proposées par Frédéric Lordon.

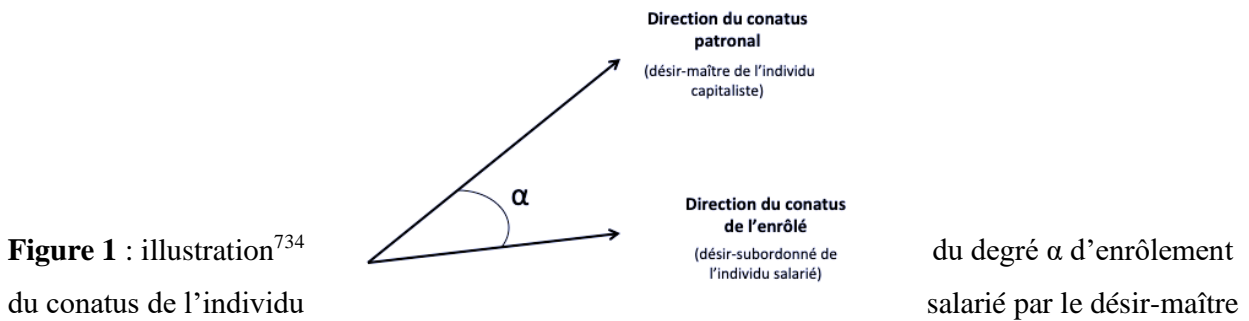
729 Les patrons sont les « *capteurs de l'effort (conatus) de leurs subordonnés enrôlés au service d'un désir-maître.* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.20.

Nous remarquons également ici le choix du mot « maître » en cohérence avec la conception de l'interdépendance unilatéralement comme domination. Le mot maître renvoi donc ici, dans la logique établie plus tôt, au dominant dans cette relation de domination (le patron, l'actionnaire, etc.).

730 Par exemple, pour « *le patron capitaliste (...), son profit et ses rêves de réalisation industrielle.* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.20.

731 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.19. Il est intéressant de noter que, dans cette manière de présenter la configuration affective - comme dans la majorité de celles présentées dans le livre -, les dominants semblent, eux,

Faisant écho⁷³³ à la démonstration géométrique qui fait, entre autres, l'originalité de l'*Éthique*, Lordon s'emploie à mobiliser la trigonométrie pour illustrer ce que produit « la capture du conatus des enrôlés », à savoir l'alignement du conatus de l'enrôlé (du dominé) au conatus du désir-maître (du dominant), c'est à dire, la décroissance de l'angle alpha séparant ces deux vecteurs plans.



Même si l'illustration ne tient pas compte de la complexité (de la multiplicité des plans notamment) des rapports affectifs présents, ce qui est le plus remarquable toutefois, c'est la conclusion associée à cette représentation : la finalité du salariat, c'est la colinéarité parfaite⁷³⁵, c'est à dire alpha égal à zéro⁷³⁶. Dit autrement, la visée du salariat est « *la subordination totale, plus précisément un investissement total des salariés, et ceci au double sens où il est non seulement demandé aux subordonnés, selon la formule commune, de "s'investir totalement", mais aussi où les subordonnés sont totalement investis - envahis - par l'entreprise.* »⁷³⁷

avoir une compréhension tout à fait adéquate des objets de désir contribuant à un cheminement libérateur alors que les dominés, eux, une compréhension toujours inadéquate. Pourtant, dans une perspective spinoziste, la grande majorité de ces individus, qu'ils soient dominés ou dominants, n'ont une compréhension que partiellement adéquates de leur utile propre et donc, dans cette perspective, il se peut tout à fait, aussi, que des dominés, en s'efforçant à travers le rapport salarial, cheminement davantage de manière libératrice que plusieurs dominants.

732 « (...) en tant qu'elle est un désir, l'entreprise en général, et l'entreprise productive-capitaliste en particulier, ne se conçoivent légitimement qu'en première personne et se doivent d'être assumées en première personne. » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.19.

733 D'une manière tout à fait superficielle toutefois car la lecture géométrique des phénomènes physiques (pression, mouvements dans les différentes dimensions de l'espace, etc.) est particulièrement rare dans le travail de Lordon par rapport à celui de Spinoza.

734 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.55.

735 « L'Entreprise néolibérale veut la parfaite colinéarité (...), l'indistinction de l'individu d'avec elle-même (...), la pleine coïncidence. » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.107.

736 Ce qui est d'ailleurs le titre d'un des chapitres du livre *Capitalisme, désir et servitude* (Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.56).

737 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.107.

En résumé, le salariat est « *le projet délirant d'une possession intégrale des individus* »⁷³⁸ jusqu'au totalitarisme⁷³⁹. Nous comprenons alors pourquoi, avec une telle compréhension du salariat, cette configuration affective lui semble, à juste titre, ne pas pouvoir tenir encore longtemps. Et pourtant, ce rapport entre les corps se maintient depuis des décennies et devrait donc induire chez Frédéric Lordon une remise en question de la justesse de son analyse du salariat comme recherche de colinéarité parfaite des conatus.

iii) Ni rire, ni pleurer : comprendre

Mais pourquoi les individus se laissent-ils captés et dirent quoi faire?

Frédéric Lordon, en citant longuement Étienne de La Boétie et son *Discours de la servitude volontaire*, met en lumière, comme ce dernier, la puissance de détermination que constitue l'habitude (la profondeur de l'empreinte, des traces dues) à certains régimes d'investissement conatif⁷⁴⁰.

« *Seule la force de l'habitude - celle de l'omniprésence des rapports patronaux sous lesquels nous vivons - peut faire perdre de vue l'immensité du travail social requis pour produire du "se mouvoir pour autrui" à de telles échelles.* »⁷⁴¹ Même si l'habitude contribue significativement à l'effort des individus à travers le rapport salarial, il aurait été pertinent de mettre, de manière tout aussi importante, la contribution de la rationalité stratégique des salariés car cette dernière n'est pas l'apanage des « patrons » et lorsqu'ils se meuvent, les salariés ne se meuvent pas uniquement « pour autrui » mais aussi pour leur utile propre, simultanément.

Encore une fois, Frédéric Lordon, à trop vouloir être pédagogue en explicitant chacun de ses questionnements en arrive parfois, par la candeur qui s'en dégage, à faire paraître comme absurdes voire stupides de tels comportements individuels. Par exemple :

*Comment le petit nombre des individus du capital parvient à faire marcher pour lui le grand nombre du travail?*⁷⁴²

*(...) cet avertissement [que les patrons capturent le conatus des individus pour servir leur utile propre à eux] (...) pourtant très étonnant, n'étonne plus personne.*⁷⁴³

⁷³⁸ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.107.

⁷³⁹ Titre du chapitre : « *Le totalitarisme de la possession des âmes* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.106.

⁷⁴⁰ Dans *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza.*, Frédéric Lordon n'aborde que très rarement le rôle de l'imitation affective dans de tels dynamiques affectives collectives, ce qu'il fera davantage dans « Les affects de la politique », notamment pour analyser la nature identitaire de certains mouvements politiques.

⁷⁴¹ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.21.

⁷⁴² Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.11.

Compte tenu de la complexité des rapports affectifs auxquels les individus participent au sein de tels rapports, il semblerait pourtant plus propice à la compréhension adéquate de commencer par reconnaître explicitement que chaque individu, aussi plongé dans la servitude passionnelle soit-il, agit de manière stratégique pour s'empuissantiser de manière optimale et donc, nous force à tenter de comprendre adéquatement pourquoi, des individus humains à la fois rationnels et passionnés, mais tout aussi intéressés à leur utile propre que chaque être, s'efforcent à travers le rapport salarial.

iv) La sortie du rapport salarial par les passions tristes

Le rapport salarial, analysé par Frédéric Lordon, est présenté comme un rapport principalement passivant. Cette passivité ne nous faisant pas cheminer de manière libératrice, qu'est-ce qui pourrait faire se mouvoir les individus sous d'autres rapports? Le mécontentement nous répond, toujours sous le registre des affects tristes, Frédéric Lordon⁷⁴⁴. Le regroupement, l'agrégation des individus salariés mécontents⁷⁴⁵ peut composer un individu dont la puissance pourrait renverser celle des individus capitalistes et contribuer à établir un rapport de composition plus empuissantisant pour les premiers.

À quoi ressemble l'effort de subsistance des individus sous ces autres rapports? Frédéric Lordon ne fait pas l'erreur de certains révolutionnaires nous promettant les lendemains qui chantent et rappelle, que « *la sortie des rapports sociaux du capitalisme* »⁷⁴⁶, « *ne nous fait pas sortir de la servitude passionnelle* »⁷⁴⁷, « *ne libère (...) nullement des enjeux de la capture (intégralement reconduits par l'économie non monétaire de la reconnaissance)* »⁷⁴⁸ et ne correspond pas à « *l'abolition définitive des rapports de dépendance* »⁷⁴⁹ car « *il est impossible que l'intérêt d'un ne se trouve jamais devoir passer par un autre, et qu'il n'en résulter quelque effet de domination* »⁷⁵⁰.

Si rapport plus libérateur il y a, ce sera, pour Frédéric Lordon, dans la condition permanente de notre exodétermination et de notre hétéronomie matérielle⁷⁵¹ et, le plus probablement, encore de l'ordre de

743 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.10.

744 « *Le mécontentement : voilà la force historique affective capable de faire bifurquer le cours des choses.* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.188.

745 « *La multitude capable de rassembler suffisamment de puissance pour opérer les grands renversements est la multitude des mécontents.* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.189.

746 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.199.

747 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.199.

748 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.194.

749 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.200.

750 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.200.

751 « *(...) quand l'accumulation primitive a créé les conditions structurelles de l'hétéronomie matérielle radicale et que toute l'évolution ultérieure du capitalisme travaille à l'approfondir davantage (...)* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.30.

la domination et de la passivité passionnelle. Et pourtant, à deux reprises, il semble plus optimiste et met en avant la possibilité de « libérer (...) les individus de la tutelle (...) des désirs-maîtres »⁷⁵², ce qui rouvrirait « le spectre des possibilités offertes à leurs effectuations de puissance »⁷⁵³ (et donc orienter leur effort vers d'autres objets de désir) qui engloberait alors désormais celles qui « les conduisent à s'orienter vers "le vrai bien" : "j'entends par là une vie humaine". »⁷⁵⁴

c) Le salariat comme médiation de la violence primitive

i) Feuilletage de médiations

Dans la même perspective qu'il a analysé et présenté les institutions du don/contre-don dans *L'intérêt souverain*⁷⁵⁵, Frédéric Lordon présente les institutions du capitalisme, et en particulier celles composant le rapport salarial, comme des constructions civilisationnelles ayant pour fonction le détournement⁷⁵⁶ par la sublimation de la violence concurrentielle entre les souverains biens⁷⁵⁷ et rendant de ce fait particulièrement difficile pour les individus d'effectuer la liaison adéquate entre l'idée de salariat et celle de la privation d'accès aux moyens de production (par leur privatisation), c'est à dire d'effectuer la liaison avec la « pulsion préhensive primitive »⁷⁵⁸ (la violence primitive du prendre que le social tente de réguler, dont notamment « l'effraction originelle de l'accumulation primitive »⁷⁵⁹ qui fonde en partie les institutions du capitalisme⁷⁶⁰).

Cet effort collectif constitue le fondement du politique, ce que Frédéric Lordon nomme « l'urgence impérieuse de la mise en forme [du prendre] »⁷⁶¹ et qui met à distance « un péril social latent et l'intensité des forces violentes »⁷⁶².

752 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.202.

753 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.202.

754 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.203.

755 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte.

756 C'est à dire une médiation permettant le transfert des investissements conatifs vers des objets de désir moins directement conflictuel.

757 « Si le prendre sauvage est le poison du groupe, alors le rapport aux choses et la façon de les faire circuler doivent être l'objet d'un soin extrême, d'une mise en forme suffisamment élaborée pour rejeter à bonne distance la perspective de la pronation anarchique. S'il n'est plus question de laisser les prises à leur spontanéité, puisque le groupe y succomberait dans un déchaînement de violence, le changement de mains des choses doit être strictement codifié et la circulation s'accomplir sans aucune faute. » - Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, version EPUB, p.80.

758 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, version EPUB, p.115.

759 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.39.

760 Dont notamment la fermeture des communs (enclosures) corolaire au développement du capitalisme et ne laissant aux individus que la vente de leur force de travail pour subsister.

761 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, version EPUB, p.78.

762 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, version EPUB, p.78.

Le nombre important, l'effet réifiant ou encore la composition de ces médiations institutionnelles plongent les individus dans des situations où « *la domination n'offre plus le visage familier de la simple férule* »⁷⁶³ et où, de ce fait, il est particulièrement difficile d'avoir une compréhension adéquate de la composition des intérêts et « *du jeu des chaînes de dépendance* »⁷⁶⁴. Comme il le mentionne à propos du discours d'Étienne de La Boétie : « *Du souverain et par cercles concentriques de subordonnés de rangs successifs jusqu'aux plus bas niveaux de la hiérarchie sociale, descendent faveurs et avantages, souvent vitaux, au sens symbolique et existentiel dans les strates les plus hautes, au sens matériel dans les strates les plus basses.* »⁷⁶⁵

Dans la même perspective, au sein de l'entreprise (et en particulier dans celles qui dépassent le nombre d'employés avec qui nous pouvons interagir régulièrement, dont les salariés sont répartis sur plusieurs sites de travail, dont la division du travail est particulièrement avancée, dont les interactions se font principalement via des médiations technologiques, etc.), les individus s'efforcent au sein « *d'un feuilletage hiérarchique structurant la servitude passionnelle de la multitude salariale selon un gradient de dépendance* »⁷⁶⁶ dont il est difficile d'avoir une compréhension adéquate au sein duquel cheminer de manière libératrice.

Le rapport salarial permet aux individus capitalistes une économie de puissance remarquable, et donc une empuissantisation optimale, car il permet de favoriser des configurations affectives qui bien qu'enrôlant les conatus des individus salariés, et donc leurs puissances individuelles respectives, davantage dans la poursuite de l'utile propre des individus capitalistes, « *il ne se met pas en travers des élans de conatus, ne les frustre pas, mais les détourne vers d'autres fins, socialement « bonnes », c'est à dire susceptibles de faire l'objet de luttes d'appropriation cette fois compatibles avec la survie du groupe* »⁷⁶⁷. Il « *ôte [dans l'imaginaire] les biens à saisir et les remplace par des trophées, cristallisations des jugements de grandeur rendus par le groupe* »⁷⁶⁸. Il permet donc de « *récompense[r] les renoncements matériels par des profits symboliques et ce faisant convainc les*

⁷⁶³ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.12.

⁷⁶⁴ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.40.

Pour illustrer cet impact des médiations sur la compréhension adéquate, nous pourrions prendre un exemple dans un autre champ : celui de la santé. Dans l'affaire du sang contaminé au Canada, un des patients impliqués lors de la Commission d'enquête sur l'approvisionnement en sang au Canada a mis en lumière le fait qu'il paraissait évident pour la justice qu'une personne tirant à bout portant, avec une arme à feu, sur une autre personne et la tuant était coupable de meurtre mais qu'il était particulièrement difficile pour la justice d'évaluer si des médecins et des gestionnaires de la Croix Rouge et du ministère de la santé publique fédérale ayant pris des décisions inadéquates (et reconnues comme des pratiques à risques au moment où les décisions ont été prises) ayant causé des milliers de morts chez des adultes et enfants canadiens, pouvaient, eux, être reconnus coupables de meurtre.

⁷⁶⁵ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.40-41.

⁷⁶⁶ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.41.

⁷⁶⁷ Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, version EPUB, p.82.

⁷⁶⁸ Frédéric Lordon (2007). « La légitimité n'existe pas – Éléments pour une théorie des institutions », *Cahiers d'économie politique*, p.157.

*individus de s'engager dans les compétitions réglées qui s'installent en lieu et place des guerres de pronations sauvages puisque le passage à une forme civilisée n'empêche pas le conatus de continuer d'y trouver son compte. »*⁷⁶⁹

ii) Girl Friend Experience

Le maintien du mouvement de mise à distance, dans l'imaginaire social, entre l'idée du salariat et l'idée de la violence primitive sur laquelle il se fonde s'illustre aujourd'hui, entre autres, par « *l'élargissement des satisfactions attendues du travail* »⁷⁷⁰ qui ne se limitent plus à la volonté « *d'éviter le dépérissement matériel* »⁷⁷¹ mais qui intègrent désormais la « *revendication de reconnaissance de l'engagement et du travail accompli (...)* »^{772 - 773}, c'est à dire « *l'amour du maître* »^{774 - 775}.

Dans les entreprises, cela se matérialise notamment dans les projets stratégiques menés par les individus associés à la fonction des « ressources humaines » et qui, à base « *"d'enrichissement du travail", de "management participatif", "d'autonomisation des tâches" et autres programmes de "réalisation de soi" finissent par faire oublier cette vérité première du rapport salarial qu'il est d'abord un rapport de dépendance, un rapport entre agents dans lequel l'un détient les conditions de*

⁷⁶⁹ Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.83.

Il est important de faire le constat qu'à plusieurs reprises, Frédéric Lordon, ne traite que des conditions passionnelles de la vie commune et n'exprime que très rarement les situations dans lesquelles les individus agissent de manière particulièrement active. Par exemple, concernant ces « récompenses » ou « profits de substitution », il les considère comme devant toujours être cachés. En se concentrant uniquement sur ces situations, et en ne mettant jamais en lumière les situations où des individus comprennent de manière adéquate leur utile propre et composent de ce fait de manière empuissantisante des individus d'échelle supérieure, il n'établit aucun horizon libérateur. D'ailleurs, de manière plus générale, tout travail instituant, même dans le cas où des individus comprendraient adéquatement leur utile propre à travers leur participation à l'utile commune, lui semble fondamentalement un exercice sophistiqué de domination qu'il vaut mieux ne pas voir ou comprendre (« *ce contre quoi le don bâtit son léger échafaudage n'est pas beau à voir* » - Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.383.

⁷⁷⁰ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.98.

⁷⁷¹ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.98.

Et qui dépasse donc « *la revendication salariale monétaire* [le désir d'argent du salarié] » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.98.

⁷⁷² Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.98.

⁷⁷³ « *Le monde social est organisé autour d'enjeux fondamentaux qui n'ont plus à voir avec les luttes pour les objets mais avec les seules luttes pour le prestige (qui permettent symboliquement et secondairement l'accès à ces objets). La lutte pour la reconnaissance est le produit du refoulement/sublimation de la lutte pour la captation des biens, elle est cette lutte métamorphosée et transfigurée.* » - Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, version EPUB, p.119.

⁷⁷⁴ « *obtenir la joie (...) de celui à qui on apporte son travail, et partant son amour.* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.98.

⁷⁷⁵ Ce qui est d'ailleurs le titre d'un des chapitres du livre *Capitalisme, désir et servitude* (Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.97).

la reproduction matérielle de l'autre (...) »⁷⁷⁶, c'est à dire, pour Frédéric Lordon, un rapport de domination.

Le capitalisme néolibéral est donc, dans sa perspective, « *le monde du Girl Friend Experience* »⁷⁷⁷ : nous voulons y goûter les plaisirs multiples et diversifiés mais, ne pouvant en jouir pleinement en en faisant l'expérience lucide avec la conscience de ce qui est réellement en jeu de manière sous-jacente (dépendance, précarité, aliénation, etc.), nous faisons preuve d'une créativité inégalée dans l'élaboration des artifices nous permettant d'en jouir sereinement (le travail comme réalisation de soi, le mouvement du "bonheur au travail", etc.). C'est à ce type de configurations passionnelles que Frédéric Lordon fait référence quand il mentionne le travail de « *théâtralisation qui neutralise la violence conative* »⁷⁷⁸ qui, notamment par une certaine ritualisation des comportements et des liaisons d'idées, permet la poursuite d'efforts communs en redirigeant la dispute à travers une mise en scène où les enjeux d'appropriation sont moins explicites et donc un environnement politique moins menaçant pour le maintien de la composition du groupe.

iii) Précarité des institutions passionnelles : reconnaissance implicite de la nécessité du compromis stratégique

Cet étagement d'institutions, ces multiples plans affectifs, pressés, glissant, poussant les uns contre les autres, qui permettent, entre autres, des compromis dans la joie, se maintiennent, pour Frédéric Lordon, dans un équilibre particulièrement instable. Cette « *architecture hiérarchique de la dépendance salariale est hautement sensible aux pressions environnantes* »⁷⁷⁹ et la crainte ainsi que l'espoir sont « *l'arrière-plan quasi permanent* »⁷⁸⁰, arrière-plan qui peut à tout instant s'effondrer et laisser imaginer ou vivre immédiatement « *la dépendance matérielle comme fond brut de menace jetée sur la vie à nouveau nue.* »⁷⁸¹

⁷⁷⁶ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.25.

⁷⁷⁷ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.111. Frédéric Lordon fait ici référence à de nouveaux services sexuels offerts par des escortes et qui proposent d'avoir avec elles « une expérience sexuelle authentique », c'est à dire, pour le client, d'avoir un rapport sexuel comme s'il s'agissait de leur conjointe ou, dit autrement, de pouvoir avoir un rapport sexuel ne mettant pas en lumière le fait qu'il s'agit d'une prestation commerciale.

⁷⁷⁸ Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, version EPUB, p.107.

⁷⁷⁹ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.43. Il est important de noter que Lordon utilise le terme « être sensible à » ce qui nous amène à penser qu'il conçoit une certaine flexibilité à ces rapports institutionnels et que donc, même si certaines des pressions qui définissent les configurations affectives des institutions du capitalisme varient, celles-ci ne disparaissent pas instantanément. Par exemple, même si actuellement, chez les salariés, certains d'entre eux (encore très peu nombreux) remettent en question la propriété privée des moyens et des produits du travail marchand, illustrant l'actualisation de certains complexes idéels caractérisant les institutions du capitalisme, les corps se meuvent encore au travail.

⁷⁸⁰ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.43.

⁷⁸¹ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.25.

De plus, hors les cas extrêmes « *des "âmes ardentes" et des "âmes rétives"* »⁷⁸², le flottement d'âme (la condition de la quasi-totalité des individus) est ce avec quoi les institutions composent et, de ce fait, « *les "consentements" sont (...) sans cesse mitigés et à tout instant susceptibles de perdre de leur consistance du fait de nouvelles affections* »⁷⁸³.

Enfin, dans ces conditions, « *l'oubli de notre hétéronomie* [c'est à dire l'illusion de notre autonomie] *est d'une facilité proportionnelle à la complexité du processus de la détermination* »⁷⁸⁴ et les individus ont par conséquent de la difficulté à comprendre l'adéquation de leurs actions avec leur utile propre. Compte tenu du fait que « *même la meilleure volonté réflexive du monde ne peut faire de la récollection biographique des innombrables affections (...) qui se sont sédimentées en une complexion désirante.* »⁷⁸⁵, comment les individus peuvent-ils alors adéquatement comprendre si leur cheminement est libérateur?

C'est au moment d'aborder cette précarité de l'équilibre institutionnel, particulièrement en mettant en lumière l'interdépendance de cet équilibre avec les nombreux autres équilibres institutionnels qui constituent la société, que Frédéric Lordon, enfin, introduit l'importance du travail de compromis entre les individus.

En effet, dans les conditions d'un « *étirement des médiations stratégiques* »⁷⁸⁶, c'est à dire d'un contexte où les liaisons entre les individus et les objets désirés sont de plus en plus complexes à comprendre adéquatement⁷⁸⁷ et où ils doivent s'efforcer à travers des intermédiaires de plus en plus nombreux, « *le compromis et l'arbitrage* [deviennent] *les schèmes d'action* »⁷⁸⁸ caractéristiques de la poursuite de l'utile propre des individus. Dans un tel contexte, Frédéric Lordon reconnaît alors que chaque individu rencontré « *doit être honoré, ou au moins ménagé* »⁷⁸⁹, qu'il est stratégique pour les individus « *d'épouser toutes les contraintes et les sophistications d'un art de la demande* »⁷⁹⁰, ce qui

782 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.134.

783 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.134. Nous retrouvons là le tableau correspondant aux individus se comportant tels des ballots de pailles, c'est à dire des individus particulièrement passifs, qui réagissent plus qu'ils n'agissent dans leur environnement.

784 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.122.

785 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.122.

786 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.41-42.

787 Nous retrouvons ici la réflexion menée précédemment concernant le fait que les dominés comme les dominants sont pris dans cet agencement d'institutions dont la complexité des médiations rend, pour eux aussi, la compréhension adéquate de leur utile propre particulièrement difficile.

788 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.41-42.

789 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.41-42. Étrange alors, à ce moment-là, que Frédéric Lordon ne reconnaisse pas que les « patrons », dans ces conditions d'étagement des médiations institutionnelles, ont, eux aussi, à honorer et ménager les individus salariés avec qui ils sont en rapports et que, ces rapports, les amènent nécessairement à trouver des compromis stratégiques dont l'horizon ne peut alors pas être la colinéarité des conatus.

790 Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, version EPUB, p.381.

introduit alors la possibilité de l'activité et non pas seulement de la passivité dans l'effort des individus à travers le rapport salarial.

Enfin, après avoir qualifié à plusieurs reprises l'élan de l'entrepreneur comme un élan visant unilatéralement son utile propre⁷⁹¹, Frédéric Lordon met pourtant en lumière, à un seul endroit dans son livre mais de manière particulièrement claire, l'inévitabilité de la collaboration entre les individus pour mener de tels projets :

*Fort bien, qu'il le fasse. Mais qu'il le fasse lui-même - s'il le peut.*⁷⁹²

Au jeu des puissances comparées, l'entrepreneur ou n'importe quel autre individu humain, s'il poursuit unilatéralement son utile propre, perdra systématiquement. Le compromis d'utilité, la composition des intérêts individuels, est la seule stratégie qui permet la composition de puissances à un degré suffisant pour aménager l'environnement (les conditions politiques) des individus de manière à favoriser une pente vertueuse.

iv) Une voie d'émancipation : la participation politique aux institutions économiques

Le travail d'analyse de Frédéric Lordon sur les déterminations affectives qui caractérisent les expressions de puissance d'être des salariés à travers le rapport salarial met en lumière principalement la dimension impuissantisante de ceux-ci ou, quand une certaine empuissantisation est évoquée (ex : les salariés qui s'efforcent au travail dans la joie parce qu'ils comprennent, plus ou moins adéquatement, les objets de désir de l'entreprise comme convergent en grande partie avec les leurs), elle l'est systématiquement avec ironie ou sarcasme pour en souligner implicitement ou explicitement la dimension illusoire propre au salarié dominé qui n'a pas conscience de sa servitude au désir-maître⁷⁹³.

Difficile dans ces conditions, pour les salariés notamment, de garder espoir dans les possibilités de libération. Tout le travail de Frédéric Lordon contribue assez efficacement à comprendre les déterminations affectives relatives au rapport salarial mais est particulièrement contre-productif lorsqu'il s'agit de contribuer à imaginer les manières de s'activer soit vers l'autonomie matérielle, soit

791 « *l'exclamation de l'entrepreneur* [le] résume avec [son] "*j'ai envie de faire quelque chose*" » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.19.

792 Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.19.

793 « *Se sentir mobilisé ou vaguement réticent, ou encore révolté, engager sa force de travail avec enthousiasme ou à contrecœur, ce sont autant de manières d'être déterminé à entrer dans la réalisation d'un projet (d'un désir) qui n'est pas d'abord le sien.* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.13. Et pourtant, compte tenu du « feuilletage » de médiations qui caractérise ces relations ainsi que de l'absence d'intentionnalité (au sens fort, comme dans la perspective libérale) dans la perspective spinoziste, aucun individu ne contrôle ou ne dirige consciemment ces rapports pour les rendre favorable à son utile propre. La complexité des relations d'interdépendance des individus qui coexistent dans de telles situations ne permet pas, dans une perspective spinoziste, de faire de telles affirmations.

vers des modes de collaboration qui répondent à notre condition d'hétéronomie matérielle et qui constituent davantage une pente vertueuse pour les individus⁷⁹⁴. Les individus n'échapperont en effet jamais à l'ordre des passions mais il y a tout de même des rapports de composition plus libérateurs que d'autres.

Il pose pourtant, encore une fois, la question adéquatement :

*Ainsi, le développement ambitieux de l'entreprise tel qu'il en appelle à des collaborations pose-t-il entièrement à nouveaux frais la question de leurs formes. C'est le problème de la participation politique à l'organisation des processus productifs collectifs et à l'appropriation des produits de l'activité commune qui est ici posé.*⁷⁹⁵

Aucune autre « forme » ne sera toutefois abordée ni aucun autre mode de participation politique à l'organisation des processus productifs collectives et à la répartition des produits de l'activité.

Dans cette partie, nous avons de complété notre travail d'identification des apports et des apories du travail de Frédéric Lordon à la compréhension des institutions et du travail instituant. Dans la prochaine partie, nous identifierons quelles sont les pistes de réflexions et de recherche qui peuvent capitaliser sur ces apports et répondre à ces apories tout en contribuant au travail de contextualisation et de continuité du travail de Baruch Spinoza effectué aujourd'hui par Frédéric Lordon.

C. Comprendre adéquatement la communion des êtres de la Nature : prolégomènes spinozistes à une théorie du travail instituant des formes individuées de coexistence des êtres

*« Les institutions montent et descendent les échelles de l'être. »*⁷⁹⁶

Dans cette dernière partie, nous évaluons à partir des analyses et constats effectués à propos de la coexistence des êtres de la Nature, les pistes de recherche qui permettraient de progresser dans une compréhension plus adéquate des conditions politiques déterminant un travail instituant libérateur.

⁷⁹⁴ Que ce soit la coopération, la mutualisation, la communalisation, etc.

⁷⁹⁵ Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.20.

⁷⁹⁶ Georges Renard (1930). *La théorie de l'institution. Essai d'ontologie juridique, 1er volume : partie juridique*, Librairie du recueil Sirey, p.250-251.

I. Fondements complémentaires et alternatifs au structuralisme des passions

Nous commençons dans cette première section par présenter les avantages d'une reformulation (entraînant des angles d'analyse alternatifs et des directions d'approfondissement distinctes) du projet de contextualisation et de continuation du travail de Baruch Spinoza par Frédéric Lordon.

Par rapport aux théories des institutions de manière générale, une théorie du travail instituant des formes individuées de coexistence des êtres permet de mettre l'emphase davantage sur l'activité (travail instituant) plutôt que sur l'équilibre temporaire (institutions). Un tel écho à la dimension immanente du travail instituant permet de comprendre plus adéquatement le dynamisme des formes individuées d'aide mutuelle dont les rapports de composition ne cessent de s'actualiser.

Nous évitons alors de percevoir, comme elles le sont la plupart du temps, les institutions comme des structures objectives, cristallisées (fixes), impersonnelles, désincarnées, dé-substantialisée mais adéquatement comme des déterminations particulières des rapports de coexistence des êtres de la Nature.

Du point de vue de l'Étendue par exemple, cela nous permet de ne pas comprendre les institutions comme uniquement des textes de lois ayant, par leur application dans la société, un impact sur les corps mais de les considérer comme déjà toujours des liaisons/articulations d'idées (complexes idéels). En étant cohérent avec cette perspective, nous pensons alors les rapports sociaux comme des constellations de liaisons d'idées.

Par rapport au structuralisme des passions de Frédéric Lordon en particulier, une théorie du travail instituant des formes individuées de coexistence des êtres permet de faire un lien plus explicite entre les théories des institutions et une théorie des formes individuées d'actions communes (et donc de capitaliser sur la quantité significative de travaux pertinents déjà réalisés dans ce premier champ).

Deuxièmement, ces fondements que nous avons reformulés mettent davantage en lumière la dimension stratégique et la dimension empouissantante de l'activité instituante des passions. En effet, dans le structuralisme des passions, celles-ci semblent uniquement vecteur de passivité, de domination ou encore de capture par du déjà institué. Dit autrement, une telle alternative fait davantage reconnaître le travail de la raison à l'œuvre dans les conditions passionnelles qui constituent les conditions permanentes à travers lesquels les êtres de la Nature s'efforcent.

Troisièmement, notre proposition évite le piège de faire implicitement écho à l'hégémonie des idées néolibérales (comme Frédéric Lordon le reproche à Pierre Bourdieu) en explicitant dans ses fondements principaux que les individus, et donc l'individu humain, sont toujours déjà pris dans des

rappports de détermination avec les autres êtres de la Nature. Dit autrement, l'interdépendance est la condition permanente des individus humains et, si leur liberté, ou plutôt leur libération, doit être pensée adéquatement, elle doit l'être dans ces conditions et non pas des conditions illusoires impuissantisantes (c'est à dire davantage dans la servitude).

Autre garde-fou à ce piège efficace, notre conception de l'individualité humaine comme forme d'individualité parmi d'autres (c'est à dire ni la plus fondamentale ni celle de plus grande échelle) et présentée selon un continuum d'échelle de composition ainsi que de degré d'activation.

Enfin, le dernier avantage, qui est une originalité importante par rapport à la proposition du structuralisme des passions, est la réintroduction de l'importance de penser les formes de vie concrètes (amitié, amour, sport, théâtre, musique, etc.) dans le cheminement libérateur.

II. Le politique ou le travail instituant de formes individuées contingentes de coexistence des êtres

*L'homme que mène la raison est plus libre dans la cité, où il vit selon le décret commun, que dans la solitude, où il n'obéit qu'à lui-même.*⁷⁹⁷

*L'homme étant un animal social, il n'y a pour lui d'autre voie en vue d'améliorer les conditions de son existence, donc de parvenir à une perfection plus grande, que celle qui passe par cet engagement communautaire, au sens large politique, qui donne à son désir de liberté son horizon obligé.*⁷⁹⁸

Dans les deux premiers chapitres, nous avons mis en lumière les fondements philosophiques de l'*Éthique*. Avec le troisième chapitre, nous avons introduit le politique en mettant en lumière la dimension stratégique des activités de coexistence des individus.

Dans cette perspective, le politique est le registre d'activité qui s'impose aux individus lorsque l'horizon du conflit émerge⁷⁹⁹ et qu'ils veulent en écarter ou en réguler l'expression⁸⁰⁰. C'est la composition immanente des rapports de puissance entre et à travers les êtres de la Nature dans la

⁷⁹⁷ Éthique IV, Proposition LXXIII, p.473.

⁷⁹⁸ Pierre Macherey (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza - La quatrième partie : la condition humaine*, PUF, p.421.

⁷⁹⁹ Lorsque les tensions sur les équilibres de composition entre accords passionnels et poussées de libération s'accroissent.

⁸⁰⁰ Ce que Frédéric Lordon nomme c'est le « *domaine des agonistiques instituées* » - *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, p.308. Et cette régulation, d'ailleurs, ne se fait pas uniquement à travers les mots, les discours, le dialogue. Dans la perspective spinoziste, la société n'est pas une construction délibérée, réfléchie et transparente à elle-même (ce que Frédéric Lordon formule ainsi : « *Le Grand-Accord rationnel-contractuel est loin d'épuiser les modalités de l'être-ensemble* » - Frédéric Lordon (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, Introduction à la première sociologie). Le politique a moins à voir avec la rationalité communicationnelle kanto-habermassienne qu'avec des phénomènes de composition affective.

direction d'une empuissantisation optimale pour chaque être⁸⁰¹. C'est ce qui s'impose à chaque individu lorsqu'il fait simultanément l'épreuve de son désir naturel et de sa puissance limitée, qu'il comprend l'état de composition des forces en présence et qui le détermine à la coopération stratégique, à l'aide mutuelle⁸⁰². Dans ce travail, le politique est donc considéré comme le champ d'expérience à travers lequel se déploie l'élan de communion des êtres et donc leur effort de libération.

a) Le travail instituant comme vecteur d'aide mutuelle entre les individus passionnés : les coopérations stratégiques dans la société des affects

Spinoza travaille à nous faire comprendre tout au long de l'*Éthique* que bien que les passions, source de discorde entre les individus, déterminent plus fréquemment que la raison l'activité des individus, les rapports de composition entre les individus humains coexistant en société impliquent toujours des individus sociaux (c'est à dire qu'il existe toujours, entre les individus humains, des compromis stratégiques s'illustrant par la composition d'individus d'échelles supérieures⁸⁰³).

La raison, même dans un contexte sociétal où les passions prédominent, détermine les comportements individuels⁸⁰⁴. Le problème de fond de toute politique n'est donc pas d'identifier les formes de vie à travers lesquelles les individus s'efforceraient uniquement sous des affections activantes, ce qui ne pourra jamais être la condition d'existence d'un être fini, mais de comprendre adéquatement comment se combinent l'imagination et la raison⁸⁰⁵, comment elles contribuent à la coexistence la plus empuissantisante des êtres de la Nature⁸⁰⁶.

801 Ce que Frédéric Lordon nomme des « *coalitions de forces désirantes* » - Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.14.

802 Il y a toujours un élan d'aide mutuelle minimale, même à travers les passions : « (...) *les hommes ont beau être ignorants, ce sont pourtant des hommes, qui en cas de nécessité peuvent apporter un secours d'homme, qui est le plus précieux de tous ; (...)* » - *Éthique IV*, Proposition LXX, Scolie, p.471.

803 Le conatus est à la fois élan de communion, de vie communautaire, et, simultanément, élan de mise en concurrence des puissances d'être lorsqu'il s'efforce dans les conditions de la vie passionnelle. L'élan communiant du conatus ne disparaît jamais, il s'exercera toujours mais, la plupart du temps, dans et à travers les passions.

804 « *Non seulement la cité est en soi rationnelle, mais la conduite rationnelle constitue toujours une part du processus de sa production (...). Sans les affects liés à la raison (amour, joie), aucune cité ne tiendrait.* » - Étienne Balibar (2018). *Spinoza politique - Le transindividuel*, PUF, p.181.

805 « *Toute Cité réelle est toujours à la fois fondée sur une genèse active et sur une genèse passive : un accord rationnel libérateur et un accord imaginaire dont l'ambivalence intrinsèque suppose une contrainte.* » - Étienne Balibar (2018). *Spinoza politique - Le transindividuel*, PUF, p.180.

« *Passion et raison sont, en dernière analyse, des modalités de communication entre les corps (ou entre les idées). De même, les régimes politiques doivent être conçus comme des régimes de communication : les uns conflictuels et instables, les autres cohérents et stables. Ou plutôt : les uns dans lesquels l'aspect conflictuel l'emporte tendanciellement sur la cohérence, les autres dans lesquels la cohérence l'emporte tendanciellement sur le conflit.* » - Étienne Balibar (2018). *Spinoza politique - Le transindividuel*, PUF, p.158.

806 Une telle coexistence n'éradique pas les affects de haine et la vie en commun peut d'ailleurs, aussi, être l'occasion de l'augmentation de certaines haines particulières et donc des rapports sociaux peuvent se composer à la fois de manière empuissantisante (ex : mouvement de lutte des pauvres, préalablement non liés tel un corps, contre des riches qu'ils auraient en haine) et à la fois impuissantisante (ex : les

Les institutions capitalistes, décrites et analysées par Frédéric Lordon, illustrent d'ailleurs, même si lui ne le reconnaît la plupart du temps pas explicitement⁸⁰⁷, cette possibilité : il est possible, pour des individus, de s'efforcer de manière libératrice au sein des institutions capitalistes⁸⁰⁸. Dit autrement, le travail instituant, même lorsqu'il contribue à instituer des liaisons inadéquates d'idées, peut aussi être, empouissantisant, c'est à dire libérateur, si ces liaisons sont moins inadéquates qu'elles ne l'étaient auparavant. Et cela, du fait notamment que cette libération ne dépend pas de la présence ou non des passions (liaisons d'idées inadéquates) mais d'une variation de leur proportion chez des individus⁸⁰⁹.

Une des raisons qui permet notamment de comprendre pourquoi les institutions du capitalisme perdurent et déterminent efficacement les complexes corporels et idéels est leur capacité à réguler les tensions et désaccords en instituant des objets de substitution aux élans conatifs (activité permise par le flottement d'âme des individus dans une société où la plupart sont déterminés par les passions).

Par exemple, la pléthore d'objets de désir qu'offre l'économie marchande⁸¹⁰ permet, à l'échelle des individus humains en particulier, une marge de négociation et de choix suffisants pour que ces puissances d'être individuelles qui tendaient à empouissantiser d'autres institutions émergentes poursuivent leur contribution significative à l'affectabilité des institutions capitalistes. Autrement dit, avec les mots de Frédéric Lordon : « *les institutions du capitalisme proposent des objets de désir spécifiques propres à capturer les désirs flottants et à endurcir les désirs déjà captés* »⁸¹¹.

La nature et l'envergure des compromis plus ou moins stratégiques qui caractérisent l'activité des individus dans les sociétés contemporaines n'est pas une dimension étudiée par Frédéric Lordon malgré l'importance que cette étude constitue pour poursuivre le travail de compréhension de ces

individus humains composant un mouvement prolétaire unifié pourraient, lors de discussions tous ensemble quant à la stratégie politique adéquate à mener contre la bourgeoisie, s'entredéchirer et décomposer le lien qui les unissait jusqu'à lors pour mener à la composition d'individus d'échelles inférieures).

807 Il le reconnaît par exemple explicitement dans l'extrait ci-après : « *Si les salariés se tiennent au rapport d'enrôlement que leur impose la structure sociale du capitalisme et déferent à des sommations productives de plus en plus hautes, ce n'est pas seulement sous l'effet de la contrainte et de la violence organisationnelle mais également parce qu'ils y trouvent parfois un certain compte – c'est à dire des occasions de joie.* » - Frédéric Lordon (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique, p.48. La majorité des fois où il reconnaîtra cette possibilité toutefois, il le fera avec un ton sarcastique ou ironique pour moquer cette joie.

808 Cet évitement ou cette absence de reconnaissance de la portée émancipatrice des institutions capitalistes de la part de Frédéric Lordon est étrange notamment du fait qu'il a reconnu cette possibilité à plusieurs reprises dans le cas des institutions de la monnaie ou de l'État pour échapper à la violence primaire des conatus pronateurs.

809 « (...) il faut donc se donner les moyens d'imaginer les formes d'un avenir possible, qui donne sens, une orientation à l'entreprise de libération (...). Ceci correspond à l'idée, évoquée dans le scolie de la proposition VI de la partie V selon laquelle nous ne sommes pas définitivement voués à imaginer « bêtement », pour autant que nous entreprenions d'imaginer « plus distinctement et avec davantage d'énergie », en faisant effort pour remplir d'une signification rationnelle des représentations qui, au départ, n'ont pas leur source dans la raison. » - Pierre Macherey (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza - La quatrième partie : la condition humaine*, PUF, p.376.

810 Les individus peuvent poursuivre des objets de désir particulièrement variés (et même lorsqu'il s'agit d'un même objet, par exemple une télévision, il en existe une si grande variété que la poursuite de cet objet ne mène pas, immédiatement, à des conflits). Dans les cas extrêmes, où des objets de consommation spécifiques se détachent de la masse des marchandises (ex : le nouvel iPhone X), nous pouvons toutefois observer, lors de l'ouverture des magasins le jour de leur disponibilité, à des manifestations de violence illustrant la concurrence autour de ce bien précis qui, dans cette configuration affective particulière, semble considéré par les individus comme le souverain bien.

811 Frédéric Lordon (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Éd. Seuil, Coll. L'ordre philosophique, p.187.

dynamiques initié par Baruch Spinoza dans l'*Éthique* (mais aussi et surtout dans le *Traité politique* ainsi que le *Traité théologico-politique*).

Il est par exemple tout à fait primordial, pour sortir d'une lecture unilatéralement passivante des institutions, d'appliquer le même travail démonstratif, à l'échelle des affections entre un faible nombre d'individus humains, que Spinoza effectue dans la troisième partie de l'*Éthique*, mais dans le contexte des institutions contemporaines. Ce travail permettrait notamment de pouvoir comprendre les discours hégémoniques actuels de manière adéquate en terme de déterminations affectives, à l'échelle des compromis locaux, ce que ne permet pas, encore, le travail de Frédéric Lordon.

Une seconde direction de recherche à ce sujet pourrait être de comprendre de manière adéquate les autres dimensions de l'évaluation individuée de ces compromis stratégiques entre individus. Il pourrait être intéressant d'évaluer la manière dont certains individus – même s'ils n'ont pas une compréhension adéquate de leur utile propre et de leur interdépendance – s'efforcent malgré cela dans des coopérations empuissantisantes. La considération de l'activité des individus sous l'aspect corporel, notamment des plis régulièrement renforcés par l'expérience des entr'actions et des formes de vie particulières, pourrait faire entrevoir l'impact de la mémoire corporelle sur ces activités de compromis stratégiques. De plus, il faudrait réfléchir à d'autres modes d'évaluation stratégique de l'activité libératrice tout en mettant, parallèlement, davantage en lumière le rôle du mimétisme affectif⁸¹² (peu exploité par Frédéric Lordon). L'imitation des affects étant l'un des plus puissants vecteurs de la mise en communication des individus par « l'éprouver-en-commun ».

b) Le travail instituant comme élan de communion des êtres de la Nature : perspectives académiques

Aurélien Barrau⁸¹³ évoque régulièrement la nécessité, pour les acteurs du mouvement de la décroissance⁸¹⁴, de ne pas rester prisonniers des indicateurs et termes des « idéologies croissantistes » (PIB, capital humain, valeur économique, compétition, taux de chômage, etc.) pour exprimer leur idéal éthique et politique alternatif.

Pour poursuivre et compléter les fondements d'une théorie du travail instituant des formes individuées de coexistence des êtres de la Nature que le travail de Frédéric Lordon nous a permis d'élaborer, il est essentiel de formuler des postulats alternatifs et d'explicitier des pistes de recherche académique avec

812 « *S'imitant les uns les autres à propos des choses qui doivent être jugées bonnes ou mauvaises, les individus finissent par converger vers une définition unanimement agréée du licite et de l'illicite, sorte de genèse des mœurs préalable à la captation souveraine qui se pose ensuite comme conservateur de la norme et formalisera la polarité axiologique de l'approuvé et du réprouvé en polarité juridique du légal et de l'illégal* » - Yves Citton et Frédéric Lordon (2010). *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Éditions Amsterdam, p. 187.

813 Astrophysicien français et citoyen engagé publiquement au sujet des questions environnementales.

814 La décroissance est un concept né dans les années 70, fondé sur l'axiome « On ne peut plus croître dans un monde fini », et qui invite les citoyens à une éthique de la simplicité volontaire pour diminuer les effets néfastes de la croissance économique sur l'humanité.

des concepts et un lexique propices à un travail critique des institutions (politiques, économiques, etc.) vecteur d'une compréhension plus adéquate et donc davantage empouissantisante.

Voici donc huit propositions de reformulation des postulats et perspectives académiques relatives à une théorie du travail instituant des formes individuées de coexistence des êtres :

- 1) Le travail instituant correspond à l'activité immanente de la Nature (Nature naturante). Au couple conceptuel Nature naturante/Nature naturée proposée par Baruch Spinoza, à multitude/institutions proposé par Frédéric Lordon, nous pourrions travailler à partir du couple conceptuel activité instituante/institutions (autrement dit, coexistence des êtres/rapports individués d'actions communes). Un tel choix permettrait notamment de mettre en valeur la dimension toujours déjà commune (et donc, comportant toujours déjà l'élan de communion et la composition de compromis stratégiques) de l'agir ou du penser des êtres ainsi que de mettre l'emphase sur le fait que la dimension plus ou moins émancipatrice des conditions politiques composant la société s'évalue en jugeant de l'adéquation des rapports de composition et non pas de leur plus ou moins grande présence⁸¹⁵.
- 2) Les individus sont de la substance s'instituant (s'efforçant de manière déterminée) à travers des rapports de composition avec les autres êtres de la Nature. Le travail instituant correspond alors à l'activité immanente d'institution des rapports de composition des individualités ou, dit autrement, à l'institution de formes individuées d'actions coopératives.
- 3) Le travail instituant, par sa nature immanente, détermine continuellement l'effort des individus vers la recherche d'un compromis stratégique d'empouissantisation avec les autres êtres de la Nature, c'est à dire vers l'aide mutuelle. Ce choix de reformulation permet notamment de sortir des affects tristes associés à la lecture des rapports d'interdépendance comme rapports de domination ainsi que de ne pas poursuivre la qualification de formes individuées d'actions coopératives impuissantisantes (ou, tout du moins, empouissantisantes de manière non optimale, comme le rapport salarial étudié) comme résultant de la captation unilatérale de la puissance d'être des autres individus vers un désir-maître. Une telle lecture permettra notamment de sortir de la dichotomie dominant/dominé (ex : capitalistes/salariés) pour analyser ces rapports selon un continuum indiquant les formes plus ou moins empouissantisantes, pour les individus humains comme sociaux, des coopérations stratégiques composées.
- 4) Les équilibres stratégiques temporaires de composition des puissances entre les êtres composent un ordre institué (des structures sociales), c'est à dire une configuration particulière de rapports

⁸¹⁵ Cela permet notamment de composer un imaginaire alternatif à celui de l'imaginaire néolibéral (politique et économique) qui, dans les discours des individus qui s'y efforcent à travers, fait régulièrement écho à l'idée de la nécessité que le commun (considéré comme étant extérieur à l'individu et une contrainte à sa liberté) soit le moins présent possible dans sa vie, c'est à dire l'idée d'un individu composant plus ou moins avec les autres individus de la société. Une telle reformulation permet alors de situer le débat sur un autre plan, davantage favorable à la compréhension adéquate.

de puissances dans un contexte contingent. Cet ordre social, du fait de l'immanence du travail instituant, peut être défait à chaque instant⁸¹⁶ et n'a pas de fondement rationnel ultime⁸¹⁷.

- 5) L'immanence du travail instituant actualise constamment les équilibres temporaires de rapports de composition entre les individus. Dans une société où ces derniers sont principalement déterminés par les passions, cette myriade d'efforts de coexistence et de désirs qui ne convergent pas⁸¹⁸ est plus ou moins accommodée à travers les institutions mais est toujours présente aux échelles de composition inférieures sans que cela soit nécessairement visible à l'étage de l'individualité humaine ou sociale⁸¹⁹. Ce choix nous permet notamment de recomposer plus adéquatement les complexes idéels associant systématiquement le cheminement vers davantage d'émancipation (pour la société, pour une entreprise, pour un couple, etc.) à un changement de forme à l'échelle supérieure (joindre l'union européenne, fusionner avec une autre entreprise, divorcer, etc.) plutôt que de considérer la possibilité de recomposer des rapports plus émancipateurs à des échelles inférieures.
- 6) Les institutions (l'État, la monnaie, le rapport salarial, etc.) constituent la forme historicisée, déterminée (Nature naturée) et explicitée (par des mots, des discours) de complexes idées et corporels, c'est à dire d'individus. Autrement dit, elles sont un contexte d'activité déterminant les médiations à travers lesquelles les convenances et disconvenances des individus seront régulées pour optimiser des coalitions de forces désirantes. Avec une telle reformulation, nous comprenons adéquatement ces institutions comme n'étant pas des éléments impersonnels ou sans vie (des traités, des bureaux, des lois, etc.) déterminant objectivement et rationnellement, comme des « structures », la coexistence des individus mais comme la formalisation (notamment par les mots ou des espaces physiques) de formes individuées de coexistence des êtres.
- 7) La société, au sens abstrait où nous la concevons⁸²⁰, n'existe pas. N'existent, au sens fort, que des individus⁸²¹. Une société est plutôt l'articulation temporaire et précaire d'individus

816 « *Sous la verticalité de l'universitas prolifère l'activité relationnelle, et donc passionnelle, des hommes, à toutes les échelles* » (Frédéric Lordon (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, p.70), qui constituent autant de foyers de variations internes de la société (mais des divergences toujours limitées par leur inclusion dans la totalité). La définition structurale du corps n'exige toutefois pas que toutes les activités des parties composantes se déduisent des lois du tout, il s'agit de totalisations non-totalitaires indiquant « *une clôture nécessairement relative* » (Frédéric Lordon (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, p.145).

817 D'ailleurs la révélation de ce fondement auto-référentiel des objets de désir vers lesquels les institutions déterminent conatus est particulièrement déstabilisant pour les individus qui les constituent et peut mener à une reconfiguration majeure (jusqu'à la destruction) de leurs rapports de composition. C'est ce que Frédéric Lordon traite dans *La condition anarchique* ainsi que Luc Boltanski (avec les notions d'évitement et de peur du dévoilement de la contradiction herméneutique des institutions) dans *De la critique*.

818 « *En tant que les hommes sont sujets aux passions, on ne peut pas dire qu'ils conviennent en nature* » - Éthique IV, Proposition XXXII, p. 403.

819 Par exemple, la pérennité imaginaire de l'idée de nation française n'implique pas le maintien à l'identique des formes individuées de coexistence des êtres la composant.

820 La manière dont Frédéric Lordon traite de la « multitude » est d'ailleurs ambiguë car il la considère davantage comme un magma, comme de la substance naturante, que comme des individus déjà institués et toujours déjà en cours d'institution.

d'échelles variées (que ce soit la société de cellules qu'est l'individu humain aux individus sociaux) qui s'efforcent continuellement dans l'institution de rapports de composition favorables à la libération (à l'empuissantisation).

- 8) Évaluer la pente plus ou moins libératrice du travail instituant consiste à comprendre la configuration de désirs et d'affects déterminant les rapports de composition entre les individus (humains et sociaux) dans des conditions politiques données (et notamment d'en comprendre la topographie des gradients de puissance), c'est à dire de comprendre les formes historiques de l'individualité s'y instituant selon les conjonctures passionnelles en présence (comment elles se constituent et se conservent, comment elles se composent avec d'autres selon des rapports de convenance et de disconvenance plus ou moins empuissantisants, etc.).

Ces propositions de reformulation des postulats d'une théorie du travail instituant des formes individuées de coexistence des êtres ont pour objectif de déterminer des directions de recherche plus propices à l'émancipation des individus. C'est à partir de celles-ci que débutera mon cheminement doctoral.

c) Le travail instituant comme activité émancipatrice : les formes de vie commune propices à la joie

Nous avons régulièrement posé la question à travers cette étude : quelles sont les conditions politiques dans lesquelles le cheminement éthique de libération des individus⁸²² trouve sa pente la plus propice et, surtout, la plus stable? Aussi, plus spécifiquement, nous pourrions nous questionner sur les formes de vie commune correspondant à ces conditions politiques et dans lesquelles les dispositions rationnelles naturelles des individus trouvent leurs conditions optimales de réalisation.

Dans cette section, à partir de la compréhension plus adéquate des conditions de libération des individus vers laquelle nous a permis de cheminer ce travail, nous allons identifier et expliciter sept pistes de réflexions qui peuvent être déduites comme constituant de telles conditions.

Premièrement, des conditions politiques qui favorisent la diversification du spectre d'affectabilité des individus peuvent être considérées comme déterminant un travail instituant libérateur. Quand l'amplitude de ce que les individus peuvent faire et penser augmente, quand ils peuvent s'efforcer à travers le plus de commun, le plus de notions communes (communion) possibles), ils s'activent à leur émancipation⁸²³.

821 Et « *ce nominalisme n'a rien à voir avec un individualisme atomistique : dire que tous les individus sont différents (mieux : qu'ils agissent et pâtissent différemment) n'est pas dire qu'ils sont isolables. Au contraire, c'est le rapport des individus avec d'autres individualités, leurs actions et leurs passions réciproques, qui détermine la forme de leur désir et en actualise la puissance. La singularité est une fonction transindividuelle (...).* » - Étienne Balibar (2018). *Spinoza politique - Le transindividuel*, PUF, p.175.

822 Dans cette perspective, être libre, c'est se placer dans des conditions permettant le passage à une perfection plus grande.

823 Par exemple, une des pratiques recommandées sur les réseaux sociaux pour diminuer l'effet de « bulle d'écho » (« echo chamber », c'est à dire l'homogénéisation (sur le mur d'actualité de Facebook, pour en citer un concret) des valeurs, des discours ou encore des formes de vie

Dans de telles conditions, l'imaginaire des individus se complexifie⁸²⁴. Du point de l'Étendue, nous pouvons dire que pour les individus humains, une société émancipatrice est une société où les entr'actions sont nombreuses et diversifiées⁸²⁵ et nous permettent donc d'avoir un corps en bonne santé (ex : alimentation diversifiée et équilibrée, mouvements fréquents et dans des directions variées⁸²⁶, stress modéré, faible pollution environnementale, etc.). Du point de la vue de la Pensée, une société émancipatrice est une société où les entr'actions déterminent l'esprit à raisonner à partir des idées plus ou moins adéquates dans son environnement (récits, discours, tweets, articles scientifiques, discussions à la table familiale, etc.), c'est à dire une société où nous serions le plus nombreux possibles à penser le plus possible.⁸²⁷

Des conditions politiques qui permettent l'empuissantisation d'un nombre optimal d'individus composant la société constitue un deuxième exemple de conditions pour un travail instituant libérateur. Par exemple, dans les sociétés capitalistes, du fait notamment de la propriété privée des moyens d'actions communes dans la sphère économique⁸²⁸, nous observons l'effet de concentration et d'accumulation de puissances d'êtres⁸²⁹ famines chez un nombre restreint d'individus. Les alternatives telles que les coopératives ou les mutuelles⁸³⁰, dans cette sphère en particulier, permettent l'empuissantisation d'un nombre plus important d'individus composant la société et peuvent donc être

qui sont présentées à vous au quotidien) est de s'abonner à des pages Facebook ou à des « amis » qui ont des avis et des intérêts différents voire opposés aux siens afin de conserver leur présence (et notre exposition à ceux-ci) dans notre expérience des réseaux sociaux. Les algorithmes de Facebook favorisent une diminution du spectre d'affectabilité, certains citoyens essaient donc, à leur mesure, des stratégies pour maintenir une diversité d'actions significative dans leur expérience quotidienne des réseaux sociaux.

824 Sous l'aspect de l'Étendue, nous dirions qu'ils augmentent la diversité des manières dont les corps se meuvent et s'étendent.

825 Une telle recommandation nous amène par exemple à remettre en question l'homogénéisation de nos cercles d'amis ou professionnels souvent associés à des individus ayant un imaginaire relativement semblable et que nous rencontrons dans des espaces peu diversifiés.

826 Par exemple, ne pas rester chaque jour 14 heures d'affilée assis à son bureau devant son ordinateur.

827 Étienne Balibar (2018). *Spinoza politique - Le transindividuel*, PUF, p.159.

« Il est, dis-je, d'un homme sage de se refaire et recréer en mangeant et buvant de bonnes choses modérément, ainsi qu'en usant des odeurs, de l'agrément des plantes vertes, de la parure, de la musique, des jeux et exercices du corps, des théâtres et autres choses de ce genre (...). Car le Corps humain se compose d'un très grand nombre de parties de nature diverse, qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et diverse pour que le Corps tout entier soit partout également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature, et par conséquent pour que l'Esprit soit lui aussi partout également à comprendre plusieurs choses à la fois. » - Éthique, V, proposition XLV, Scolie, p.431 - 433.

828 Ceci fait référence à la propriété privée des moyens et des produits de la production qui constituent le fondement du capitalisme. Les activités mentionnées ici n'englobent pas l'ensemble des actions communes relatives à la sphère économique (car, avec une définition plus fondamentale de l'économie comme la manière de gérer la subsistance du foyer, nous pourrions par exemple y inclure le travail domestique) mais celles reconnues formellement et collectivement comme telles.

829 L'argent constitue un médium d'action et donc de puissance d'agir ou, dit autrement, de puissance d'être. Des individus milliardaires ont une capacité d'action, c'est à dire une puissance d'agir, quantitativement supérieur (et d'un facteur significatif), à des individus avec des revenus médians dans nos sociétés. Si un milliardaire décide par exemple de contribuer au ramassage du plastique dans les océans (comme l'a fait récemment Kiel Inge Røkke), sa puissance d'action est beaucoup plus importante que celle d'un individu seul (. Il y a toutefois d'autres médiums et donc d'autres affects qui peuvent déterminer à des mouvements d'une ampleur équivalente ou supérieure.

830 Basées notamment sur l'appartenance commune des moyens et produits de la production et donc la mutualisation de la prise de décision les concernant.

considérées comme des formes d’agir et de penser plus émancipatrices pour l’ensemble des individus composant la société⁸³¹.

Continuons avec une troisième piste de réflexion, celle d’une société dont les conditions favorisent le sentiment d’appartenance à une identité commune/partagée⁸³² (à travers, notamment, une conception de l’interdépendance non comme contrainte ou limitation mais comme levier nécessaire et stratégique de poursuite de leur utilité propre⁸³³).

Dit autrement, pour les individus humains, une société émancipatrice est une société où nous sommes par exemple entourés de citoyens partageant une communauté de destin⁸³⁴, de parents ayant une conception commune de l’éducation de leurs enfants ou encore d’amis ayant une conception partagée de la vie bonne. C’est l’interaction avec de tels individus dans des espaces communs (places publiques, universités ou manifestations à l’échelle sociétale; barbecue, coopérative d’habitation, club sportif local à l’échelle de la famille ou du quartier) que nous pouvons rester aisément heureux et demeurer généreux envers les autres êtres quel que soit l’inadéquation de leurs comportements, c’est à dire de pouvoir réguler nos passions par le seul amour de notre liberté à travers notre interdépendance avec les autres êtres de la Nature. Ces conditions politiques sont notamment réunies lorsque l’émergence de discours hégémoniques se fait simultanément à des pratiques discursives permettant leur remise en question et leurs articulations⁸³⁵.

831 L’exemple de Tricofil au Québec illustre la portée émancipatrice de telles conditions à l’échelle d’une entreprise. En 1974, suite à la fermeture brutale de leur usine, les employés (450 au total, dont la majorité sont des couturières avec un degré de scolarité minimale) ont repris le contrôle de l’usine (illégalement au départ, ils l’ont occupé et fait un siège pour s’opposer à la vente) et se sont collectivement engagés dans la reprise de l’activité. Des archives vidéos sur Radio-Canada montrent des ouvrières fouiller dans les anciens bureaux des contre-maîtres pour trouver les procédures de réparation de certaines machines complexes, les documents de comptabilité pour s’occuper elles-mêmes de la suivi comptable des opérations. Les entretiens réalisés auprès des employés (cette expérience a fait l’objet d’une curiosité journalistique et intellectuelle pendant les 8 ans que cette reprise a duré) permettaient d’observer assez explicitement cette empoussantisation des employés.

832 En référence à *Éthique IV*, Proposition XXXVII, Scolie 2, p.417 - 419 - 421, Balibar écrit : « (...) pour que les hommes poursuivent un bien commun, il faut que celui-ci soit pour chacun d’entre eux un objet d’amour dans l’imagination. De fait, l’amour que j’éprouve pour quelque chose est accru par le fait que cette chose soit aussi aimée (donc désirée) par d’autres, et d’autant plus qu’ils sont plus nombreux (...). Ce renforcement est ambivalent : il est lié au sentiment que j’ai de mon impuissance à atteindre le bien que je désire, à l’espoir que j’ai de l’obtenir des autres et à la crainte que j’éprouve d’en être dépossédé par eux. (...) Si les hommes n’étaient que des êtres de raison, leur communauté ne reposerait que sur l’utilité réciproque (...) mais comme ils sont tous aussi, bien qu’à des degrés inégaux, des êtres d’imagination, leur communauté doit reposer sur un mécanisme d’identification, ou si l’on veut sur un excès de similitude, lui-même imaginaire. » - Étienne Balibar (2018). *Spinoza politique - Le transindividuel*, PUF, p.179.

833 En référence à *Éthique IV*, Proposition XXXVII, Scolie 1, p.415 - 417, Balibar écrit : « Les hommes sont réciproquement utiles non en tant qu’ils seraient identiques, interchangeable (...), mais en tant qu’ils diffèrent les uns des autres (...). (...) pouvoir utiliser les autres et pouvoir être utilisé par eux, n’est donc nullement désirer que les autres soient semblables à moi, agissent comme moi et adoptent mes opinions, c’est au contraire désirer qu’ils soient différents, développent leur propre puissance et connaissent leur propre utilité de plus en plus adéquatement. » - Étienne Balibar (2018). *Spinoza politique - Le transindividuel*, PUF, p.178.

834 Comme le fonde par exemple la conception républicaine française de la communauté politique.

835 « L’allégeance à la démocratie n’est pas fondée sur la rationalité mais sur la participation à des formes de vie spécifiques. (...) L’allégeance aux valeurs démocratiques est une question d’identification. Elle ne se construit pas à travers une argumentation rationnelle mais grâce à un ensemble de jeux de langage qui crée des formes démocratiques d’individualité. Wittgenstein reconnaît clairement la dimension affective des différents modes d’allégeance quand il compare la croyance religieuse à « un engagement passionné dans un système de référence » (Ludwig, Wittgenstein, *Culture and Value*, Chicago University Press, 1984). Si l’on croise les analyses de Spinoza, Freud et Wittgenstein, on voit bien que l’inscription dans des pratiques discursives fournit les affections dont Spinoza considérait qu’elles

Nous en entendons plus régulièrement parler dans les milieux « progressistes » en Occident, une autre condition de l'émancipation des individus est une société qui favorisent la vie commune à des échelles plus locales, impliquant de ce fait un nombre plus restreint d'individus, c'est à dire un rapprochement physique, ou plutôt une densification des corps⁸³⁶. Plus la taille des sociétés augmente, plus les médiations institutionnelles nécessaires pour réguler les conflits passionnels rendent majoritairement passifs la majorité des individus qui n'ont pas la puissance de penser adéquatement leur utilité propre à travers la complexité et le nombre croissant de ces médiations.

Moins populaire en ces termes mais tout aussi présent implicitement dans les discussions politiques, une quatrième piste de réflexion concerne les sociétés dont les conditions politiques permettent le développement de certains comportements particuliers, comme par exemple la force de caractère⁸³⁷, c'est à dire la vaillance⁸³⁸ et la générosité⁸³⁹, ce qui augmente la présence d'actes contribuant à l'utilité commune et de réguler les excès.

Que ce soit en comprenant collectivement l'inadéquation d'envier, de réprouber, de déprécier, d'avoir en haine d'autres individus ou encore de se laisser entrainer par la prétention⁸⁴⁰, une telle société d'individus permet de faire l'expérience d'une coexistence dans la grâce d'une vie libérée de la concurrence aux souverains biens, du sentiment de séparation d'avec l'Autre et de toute négativité en général. Aussi, simultanément, une telle société permet de cultiver la joie de vivre et d'agir le plus possible avec amour⁸⁴¹ malgré l'inadéquation de certains comportements d'autrui envers soi ou envers les autres⁸⁴².

Une juste mesure quant à nos ambitions politiques (relativement à nos puissances d'être) pourrait également nous déterminer dans cette pente joyeuse et constitue de ce fait une cinquième piste de réflexion. En effet, en ayant une compréhension adéquate de la puissance d'agir et de penser de la

faisaient naître les affects stimulant le désir et menant à une action spécifique. » - Chantale Mouffe (2019). *Pour un populisme de gauche*, Albin Michel, p.109.

836 « *La bonne forme de l'État, c'est celle qui force l'empereur à croiser tous les regards de ses sujets, et jusqu'à celui des bœufs et des moutons.* » - Olivier Besancenot et Frédéric Lordon (2017) - Extrait du débat « Quel internationalisme? » réalisé par la revue Ballast le 13 avril 2017 et consultée le 2 février 2019 à l'adresse internet : <https://www.youtube.com/watch?v=thUEmJy6pc0>

837 Éthique III, Proposition LIX, Scolie, p.317.

838 « *Par Vaillance, j'entends le Désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de la raison.* » - Éthique III, Proposition LIX, Scolie, p.317. Elle peut se manifester par exemple par la sobriété et la frugalité qu'incarnent les personnes qui s'inscrivent dans le mouvement de la simplicité volontaire.

839 « *Par Générosité, j'entends le Désir par lequel chacun, sous la seule dictée de la raison, s'efforce d'aider les autres hommes et de se les lier d'amitié.* » - Éthique III, Proposition LIX, Scolie, p.317.

840 Qui même si elle est une passion joyeuse peut rapidement dégénérer en tristesse.

841 C'est notamment cette idée de la nécessité d'agir avec amour pour son prochain vers laquelle convergent les principales religions et qui, dans l'interprétation qu'en propose Spinoza, donne à la conviction religieuse une sorte de noyau rationnel, de principe minimal, pouvant être appréhendé par n'importe quel individu et donc, aussi, par ceux qui sont incapables de raisonner, en dehors de toute démonstration rigoureuse du type de celle que permet la philosophie.

842 « *Qui vit sous la conduite de la raison s'efforce autant qu'il peut, face à la Haine, à la Colère, à la Méséstime, etc., d'autrui envers lui, de les compenser en retour par l'Amour, autrement dit par la Générosité.* » - Éthique IV, Proposition XLVI, p.433.

majorité des individus qui composent la société, nous pourrions alors identifier des règles de vie imaginées comme universelles et à travers lesquelles les individus s'efforceraient communément⁸⁴³.

Comme la société des sages est une utopie qui nous maintient dans la servitude, il serait en effet salvateur d'utiliser notre imagination et notre raison, et en particulier notre mémoire corporelle et idéale (développée par exemple à travers des coutumes, les jeux, le théâtre, etc.), pour nous efforcer dans la joie et avec humilité à travers des règles de vie simples (aisément applicables) fermes⁸⁴⁴ et généreuses qui empuissantiseront davantage les individus (humains comme sociaux) que le maintien actuel d'un imaginaire social reconnaissant à chaque individu humain la capacité à identifier par l'intermédiaire de sa seule puissance de penser et d'agir les conditions de poursuite de son utile propre et de l'utile commun. Ce noyau de raison universelle, permettant de maintenir les compromis stratégiques minimaux et raisonnables, déterminant l'espace optimal d'expression du droit naturel de chaque individu⁸⁴⁵, serait imaginée comme un bien relatif⁸⁴⁶ et pourrait être partagé par la très grande majorité des individus⁸⁴⁷ qui s'efforceraient alors communément à travers une utilité commune contingentement optimale⁸⁴⁸.

Nous comprenons alors que le maintien d'un noyau de vie rationnelle dans une société est la condition fondamentale de sa pérennité joyeuse à travers notamment une régulation continue⁸⁴⁹ de l'ampleur des

843 « (...) le mieux que nous pouvons faire aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects, c'est de concevoir la droite règle de vie, autrement dit les principes de vie certains, de les graver dans notre mémoire, et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent couramment dans la vie, afin qu'ainsi notre imagination s'en trouve largement affectée et que nous les ayons toujours sous la main. » - Éthique V, Proposition X, p.517.

844 « Même si nous ne savons pas que notre esprit est éternel, nous pouvons continuer à considérer comme les premiers objets de la vie humaine la moralité, la pitié, la religion et tout ce qui se rapporte à la fermeté et la générosité de l'esprit. » - Pierre Macherey (1997). Introduction à l'Éthique de Spinoza - La quatrième partie : la condition humaine, PUF, p.421.

845 Dans une perspective spinoziste cet espace d'expression du droit naturel n'est pas lié à un interdit mais à une limite qui n'est rien d'autre que celle de la puissance d'agir et de penser de l'individu (seul Dieu a un espace d'expression infini). D'ailleurs, l'institution (ex : un État) la plus puissante n'est pas, pour cet exemple, l'État autoritaire mais l'État raisonnable, c'est à dire celui qui permet l'expression des droits individuels les plus étendus (l'empuissantisation la plus grande des individus composant la société). Spinoza illustre notamment ce point dans l'extrait suivant : « Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux : c'est la continuation de l'État de nature. » - Spinoza, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, p.1230.

846 En opposition à l'état d'esprit général de Frédéric Lordon, Étienne Balibar propose une lecture plus libératrice du compromis stratégiques : « Si donc nous observons que les hommes vivent dans des cités ou sociétés relativement stables, c'est que, par un autre biais, le jeu de l'imagination et de la contrainte étatique vient surdéterminer celui des intérêts. En particulier, c'est que l'État oblige les individus à se comporter comme s'ils vivaient « conduits par la raison », en prenant pour matériau leurs passions. Dira-t-on dans ces conditions que, pour Spinoza, l'État est un mal nécessaire? On doit plutôt le penser comme un bien relatif (...). » - Étienne Balibar (2018). Spinoza politique - Le transindividuel, PUF, p.181.

847 Il s'agira toujours d'une compréhension inadéquate de nos actions mais suffisamment adéquate pour que nous ayons compris l'utilité d'appliquer ces règles de vie dont nous n'avons pas une compréhension claire et distincte mais que nous savons, intuitivement, nous porter avec joie. Penser à travers l'imagination n'est en effet pas voué, nécessairement, à la confusion totale, elle peut être aussi « éduquée », habituée à imaginer plus distinctement (ceci est valable tant pour les corps humains que pour leurs environnements institutionnels).

848 « (...) cette règle de vie convient au mieux et avec nos principes et avec la pratique commune ; cette règle de vie, si elle n'est pas la seule, est donc la meilleure, et recommandable à tous égards (...). » - Éthique, V, proposition XLV, Scolie, p.431 - 433.

849 « À l'homme, rien n'est plus utile que l'homme ; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout de sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer

conflits qui émergent du fait de l'activité immanente du travail instituant qui actualise en permanence les rapports de composition des individualités formant la société. C'est donc en communiant à travers des règles de vie imaginées comme universelles qu'une diversité saine (mais suffisamment vectrice de maintien de la cohésion des individualités composant la société) que les conditions politiques sont réunies pour déterminer un travail instituant des actions communes émancipatrices.

Enfin, une société dont les conditions nous permettraient de faire l'expérience consciente de notre inscription dans la Nature constitue une dernière piste de réflexion quant aux conditions d'un travail instituant libérateur. Cela nous demanderait notamment d'être attentifs aux rythmes de vie⁸⁵⁰ communs⁸⁵¹, aux espaces de vie, à notre proximité d'avec les autres êtres de la Nature car ces facteurs déterminent la probabilité de faire l'expérience de cette compréhension intuitive de la Nature, de notre inscription en son sein et de la perfection de la réalité. C'est en partie cet enthousiasme pour l'éternité du présent, de l'immanence qui incessamment permet de faire le pari de nouvelles formes de communion des êtres, qui nous détermine à vivre sereinement, avec enthousiasme et espoir dans ce qui se donne.

tous ensemble de conserver leur être, autant qu'ils peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous ce qui est utile à tous (...). » - Éthique IV, Proposition XVIII, Scolie, p.387.

850 Par exemple, des professeurs d'université à qui l'on demande d'enseigner, de faire de la recherche, d'encadrer le travail académique d'étudiants et encore de contribuer aux débats publics et à la hauteur des standards formellement et implicitement présents, les amènent à s'efforcer à un rythme qui ne leur permet pas d'agir et de penser de la manière la plus empuissantisante qu'il serait possible d'être. De plus, ce rythme de vie « au travail » impose une accélération d'autres rythmes de coexistence (ex : la coexistence avec les êtres de notre famille).

851 Par exemple, l'importance, pour le sentiment de coexistence et de communion, qu'il existe au moins un jour dans la semaine où tous les individus d'une même localité puissent vivre ensemble. C'est ce qu'a notamment constitué le repos dominical en France pendant de nombreuses années, où les individus allaient pour la plupart à la messe, discutaient sur la place commune, allaient ensuite au bistro pendant plusieurs heures. Ces individus qui ne travaillaient pas nécessairement aux mêmes endroits et donc vivaient des réalités différentes pouvaient alors partager, au moins une fois par semaine, des formes de vie davantage communes. La suppression de cette interdiction du travail dominical il y a seulement trois ans va, certainement, contribuer à l'anomie déjà observable dans la société française.

CONCLUSION

Un des philosophes les plus rationnels et rigoureux de l'histoire concède l'exigence du cheminement dont il nous éclaire les voies. Soyons-lui gré de nous avoir accompagné de manière aussi exhaustive et pédagogique à comprendre de manière plus adéquate la complexité de l'activité dynamique immanente et permanente des êtres de la Nature, en particulier de leurs rapports de coexistence, et surtout d'avoir formulé dans la continuité logique de ces postulats une éthique alternative à celle des principales religions⁸⁵² ou des institutions capitalistes modernes⁸⁵³.

Comment donc vivre dans la joie, non seulement individuellement mais tous ensemble?

Contrairement aux critiques qui lui sont fréquemment faites, l'éthique spinoziste n'est pas une fuite mystique hors du monde mais, au contraire et surtout, la reconnaissance de la joie intense, stable et certaine qu'apporte la compréhension adéquate de la coexistence de notre être fini à travers l'être infini qu'est la Nature. Elle est aussi le rappel, par la reconnaissance de cette finitude et de notre puissance toute relative, que notre coexistence au sein de la société est nécessairement une vie de communions et de nourrissages mutuels.

Dans ce travail, nous avons conclu que vivre en société est, pour l'individu, la condition fondamentale de la pleine expression de sa puissance d'être. Seule la vie commune permet aux individus d'exprimer pleinement leur nature. Cette coexistence des individus s'effectue toutefois la plupart du temps dans des conditions politiques passionnelles où leurs rapports se composant à travers les compromis stratégiques sont plus ou moins empuissantisants, et donc libérateurs, pour les individus.

En mettant en lumière l'élan de communion qu'est le conatus de chaque être, l'intérêt propre que comporte pour chaque individu le compromis stratégique avec les autres êtres⁸⁵⁴, la nature immanente et permanente de l'activité instituante des rapports de coexistence ou encore la dimension empuissantisante d'accords déterminés par les passions, nous avons rassemblé les éléments rationnels nécessaires pour une réflexion académique critique et émancipatrice. Celle-ci a pour tâche d'identifier ces conditions politiques⁸⁵⁵ libératrices de coexistence des êtres de la Nature et en particulier celle des

852 Dans une perspective spinoziste, les individus sont par exemple libérés de l'austérité moralisatrice et leur désir n'est plus condamné par défaut mais au contraire doit trouver les conditions de sa pleine expression.

853 Dans une perspective spinoziste, les individus sont notamment encouragés à cheminer vers une liberté qui s'exprime à travers l'aide mutuelle et la recherche d'un souverain bien commun à tous les êtres.

854 Autrement dit, les conditions de pleine expression de sa puissance d'être que constitue, pour chaque individu, la vie commune.

855 Notamment à travers la critique des catégories politico-philosophiques qui aujourd'hui encore passent pour évidentes : liberté vs. détermination, nation comme essence vs. rapport de composition des êtres, valeurs transcendantes vs. valeurs immanentes, etc.

individus humains et sociaux.

Le travail de contextualisation et de continuité du travail de Spinoza par Frédéric Lordon qui s'exprime notamment à travers sa proposition du structuralisme des passions comme programme de recherche a du souffle, de l'écho et le haut degré de généralité de ses concepts centraux en permet une application à travers une diversité politiquement efficace et académiquement fertile de contextes sociaux.

Comme annoncé au début de ce mémoire, notre analyse des contributions de Frédéric Lordon à travers la grille herméneutique construite à partir d'une lecture détaillée de l'*Éthique*, et en particulier sa troisième et quatrième parties, a permis d'élaborer les prolégomènes spinozistes au projet plus vaste de construction d'une théorie politique dont les éléments principaux sont les suivants :

- Choisir les mots de manière stratégique : les mots affectent. Leur emploi est impuissantisant ou empuissantisant. Pour nommer les réalités que nous observons et décrivons, nous devons choisir des mots qui affectent les individus humains dans la direction de la pleine expression de leur nature.

Par exemple, à « capture » des conatus, à « nature antisociale » du conatus, à « violence fondamentale » du social, à « domination », nous préférons l'aide mutuelle, la communion, la coopération stratégique ou encore l'amour de la Nature.

Comprendre adéquatement le conatus comme élan de communion et de vie communautaire nous détermine en effet sur une pente qui facilite la compréhension des coopérations stratégiques empuissantisantes possibles à travers la vie commune. Cela permet également de composer un rapport libérateur aux règles communes et aux rapports d'interdépendance plutôt que de les comprendre unilatéralement comme une source d'aliénation ou de domination, c'est-à-dire d'impuissantisation.

- Affirmer la Substance comme réalité immanente absolument infinie : en comprenant les hommes comme des modes d'être finis de cette substance infinie (c'est-à-dire comme des déterminations contingentes de celle-ci), nous favorisons la compréhension de son encastrement dans la Nature et luttons ainsi contre l'imaginaire néolibéral de l'homme cause de soi. Ainsi compris, les individus sont déjà toujours en relation avec les autres êtres de la Nature et le fantasme de leur action isolée et indéterminée déconstruit.

Aussi, la nature immanente de la Substance nous rappelle la nature dynamique des rapports de composition qui constituent les êtres de la Nature. Les êtres agissent et pâtissent, se composent et se décomposent, à diverses échelles et de manière continue, sans que la volonté de sujets s'exercent (et si certaines compositions sont plus durables, leur recombinaison avec d'autres êtres reste possible à chaque instant).

Comprendre la dynamique et l'encastrement des rapports de composition entre les êtres que sont les individus humains permet également, à l'échelle des individus sociaux, de contribuer de manière originale aux réflexions actuelles sur le souverainisme et le nationalisme pour mettre en lumière les formes alternatives de fédéralisme.

- Définir et distinguer les êtres autrement que par leur essence : tous les êtres de la Nature ont une essence commune, c'est leur désir, le jaillissement continu d'activité. Comment de ce fait distinguer les différents êtres coexistant? L'affirmation de Spinoza : en en comparant les rapports de composition (*certa ratio*), c'est-à-dire le rapport de mouvement et de repos qui caractérisent la coexistence des différents êtres d'échelles inférieures qui les composent.

Avec une telle définition structurale plutôt que substantielle des individus, nous comprenons les institutions comme des individus sociaux, c'est-à-dire des êtres fait de la même substance et du même dynamisme continu que les individus humains (plutôt que des objets inertes, entièrement distincts et auquel nous ne participerions pas de notre propre puissance), et donc que nous pouvons comprendre à partir des mêmes lois affectives.

De ce fait, nous pouvons étudier les institutions en partant d'une toute autre conception que celles principalement employées : elles sont des contextes d'activité déterminant les médiations à travers lesquelles les convenances et disconvenances des individus seront régulées pour optimiser des coalitions empouissantantes de forces désirantes.

Cette conception structurale permet également de lutter contre l'imaginaire politique qui fait de l'essence le critère de distinction entre les individus humains et donc d'impuissantiser certaines idéologies nationalistes basées sur de telles distinctions.

- Concevoir la liberté de manière relationnelle : le déterminisme intégral qu'implique l'affirmation d'une substance infinie nous rappelle à l'impossibilité pour les individus de nous extraire de l'ordre causal de la Nature naturante. Si liberté il y a, celle-ci n'est donc pas absolue (c'est-à-dire indépendante par rapport aux autres êtres) et ne résulte pas de l'exercice d'une volonté autonome, elle est au contraire l'illustration d'une compréhension adéquate des rapports d'interdépendance et des actes de coopération stratégique à travers lesquels s'efforcer avec les autres êtres de la Nature.

Spinoza attire d'ailleurs notre attention, à partir de la même affirmation relative à la Substance, sur la nécessité, pour une compréhension adéquate des dynamiques de composition, de considérer le rapport de puissance entre les êtres plutôt que leur puissance « absolue ». Un individu humain est sur la pente libératrice non pas si sa puissance dépasse un certain seuil mais si, relativement à celles qui le détermine, sa puissance l'emporte.

- S'efforcer dans la joie de manière libératrice : Spinoza nous invite, comme de nombreuses idéologies contemporaines, à exister dans la joie. Toutefois, le cheminement joyeux auquel il nous invite diffère des propositions actuelles. Dans les formes de vie que nous étudierons dans la suite de ce projet, celles qui contribueront le plus à la libération des individus seront celles qui

nous déterminent à nous efforcer à travers une joie stable voire à travers une joie non-contingente et donc éternelle (sans rapport au temps).

En nous efforçant vers le souverain bien (l'amour de la Nature) plutôt qu'envers les nombreux biens concurrents que nous imaginons de manière particulièrement fertile lorsque nous coexistons au sein des institutions capitalistes, c'est une joie infinie dont nous ferons l'expérience.

Cette pente joyeuse à travers laquelle nous avons cheminé détermine la poursuite de cet effort et en particulier l'élaboration d'une théorie du politique (ou, dit autrement, une théorie du travail instituant des formes individuées de coexistence des êtres), se déployant à partir de ces prolégomènes, où des formes de coexistence spécifiques seront évaluées dans leur portée émancipatrice.

La nature, l'envergure et la fréquence des accords ainsi que des désaccords composant les rapports de coexistence⁸⁵⁶ au sein de ces formes de vie et le rôle du langage (du sens, de l'ordre de sens, des discours, etc.)⁸⁵⁷ dans la détermination de ces coopérations stratégiques seront au centre de cette prochaine étude.

La joie n'est pas un horizon à atteindre, elle est au contraire le chemin libérateur à travers lequel nous nous efforçons, en particulier à travers les communions empuissantisantes. Appréciations de ce fait à sa juste mesure la compréhension de notre pente vers la béatitude.

« Prends les hommes comme ils sont, fais ce que tu peux pour t'améliorer et donner l'exemple, corrige le monde chaque fois que tu en as l'occasion, mais ne t'épuise pas à espérer l'impossible. »

Thibault Isabel, *Le Dieu de Spinoza* - débat avec Marie-Pierre Frondziak⁸⁵⁸.

⁸⁵⁶ Dont l'analyse sera enrichie par l'apport des travaux de Cornelius Castoriadis, Ernesto Laclau, Philippe Mengue, Chantal Mouffe et Virginie Tournay.

⁸⁵⁷ Notamment à l'aide des travaux de Luc Boltanski, de Vincent Descombes et de Jacques Rancière.

⁸⁵⁸ Débat retranscrit sur le site de L'Inactuel le 23 avril 2019 et consulté le 3 mai 2019 à l'adresse internet suivante : <https://linactuelle.fr/index.php/2019/04/23/spinoza-dieu-pantheisme-frondziak-isabel/>

Bibliographie

Œuvres principales

Lordon, F. (2006). *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte.

Lordon, F. (2010). *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, La Fabrique.

Lordon, F. (2013). *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Seuil.

Lordon, F. (2015). *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique.

Macherey, P. (1994). *Introduction à l'Éthique de Spinoza - 5^{ème} partie : les voies de la libération*, PUF.

Macherey, P. (1995). *Introduction à l'Éthique de Spinoza - 3^{ème} partie : la vie affective*, PUF.

Macherey, P. (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza - 2^{ème} partie : la réalité mentale*, PUF.

Macherey, P. (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza - 4^{ème} partie : la condition humaine*, PUF.

Macherey, P. (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza - 1^{ère} partie : la nature des choses*, PUF.

Spinoza, B. (1677). *L'Éthique*, présenté et traduit par Bernard Pautrat (2014), Points, Essais.

Littérature complémentaire

Balibar, E. (2018). *Spinoza politique - Le transindividuel*, PUF.

Bove L. (1996). *La stratégie du conatus - Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin.

Castoriadis, C. (1999). *L'institution imaginaire de la société*, Seuil.

Giuliani, B. (2011). *Le bonheur avec Spinoza*, Éditions Almora.

Jacquet, C. (2004). *L'unité du corps et de l'esprit*, PUF, Collection Quadrige manuels.

Jacquet, C. (2017). *Spinoza à l'œuvre, composition des corps et force des idées*, Éditions de la Sorbonne.

Laclau, E. (2015). *La guerre des identités : grammaire de l'émancipation*, La Découverte.

Lordon, F. (2016). *Les affects de la politique*, Seuil.

Lordon, F. (2019). *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam.

Lordon, F. et Citton Y. (2008). *Spinoza et les sciences sociales: de la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Éditions Amsterdam.

Misrahi, R. (2008). *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Collection Les empêcheurs de tourner en rond.

Mouffe, C. (2019). *Pour un populisme de gauche*, Albin Michel.

Vinciguerra, L. (2009). *Les trois liens anthropologiques. Prolégomènes spinozistes à la question de l'homme*, L'Homme, Revue française d'anthropologie.

Débats académiques et politiques

Besançonot, O. et Lordon, F. (2017) - Extrait du débat « Quel internationalisme? » réalisé par la revue Ballast le 13 avril 2017 et consultée le 2 février 2019 à l'adresse internet :

<https://www.youtube.com/watch?v=thUEmJy6pc0>

Fronziak M-P. et Isabel, T. (2019) - Débat retranscrit sur le site de L'Inactuel le 23 avril 2019 et consulté le 3 mai 2019 à l'adresse internet suivante :

<https://linactuelle.fr/index.php/2019/04/23/spinoza-dieu-pantheisme-fronziak-isabel/>

Lordon, F. et Piketty, T. (2015). *Le capitalisme mérite-t-il une bonne correction?* Débat organisé dans le cadre de l'émission « Ce soir ou jamais ! » le 17 avril 2015 et consulté le 4 décembre 2018 à

l'adresse internet : <https://www.youtube.com/watch?v=vmgTXUwhaOQ>