



**HAL**  
open science

## Faire de la science politique avec Baruch Spinoza

François Bonnaz

► **To cite this version:**

François Bonnaz. Faire de la science politique avec Baruch Spinoza. Une science politique inclusive? Apprendre, enseigner et faire de la science politique. , Université de Montréal, UQAM, Concordia, McGill., Mar 2018, Montréal Canada. halshs-01740340

**HAL Id: halshs-01740340**

**<https://shs.hal.science/halshs-01740340>**

Submitted on 21 Mar 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

François Bonnaz  
Doctorant en science politique  
Université Grenoble Alpes  
Laboratoire Pacte  
francois.bonnaz@umrpacte.fr

## Faire de la science politique avec Baruch Spinoza

### **Introduction**

La science politique est une discipline récente et sa place dans le monde académique occidental est un symptôme de cette jeune histoire. Encore aujourd'hui, dans de nombreuses universités et grandes écoles, la science politique se dit « sciences politiques » au pluriel, elle est alors régulièrement accompagnée d'économie, de droit, d'histoire, de sociologie, de philosophie, comme si elle ne pouvait pas à elle seule revendiquer le statut de discipline scientifique. Son autonomie s'est affirmée peu à peu ces dernières décennies, mais elle n'est pas encore achevée. L'élan de différenciation induit par la science politique – au singulier – a engendré un certain nombre de sous-disciplines qui représentent ses couleurs : relations internationales, sociologie politique, politiques publiques, philosophie politique, économie politique, anthropologie politique... Dans ce cadre, ce ne sont plus les disciplines des sciences sociales et humaines qui guident les sciences politiques, mais la science politique qui fait sienne les démarches et les méthodes des autres sciences autonomes. Néanmoins, les temps changent, nous sommes à l'heure de l'interdisciplinaire et du pluridisciplinaire, et la science politique est une voie toute indiquée pour ce genre de mélanges. Actuellement, la science politique occidentale est traversée par des courants de pensée innovants, mais elle est principalement et historiquement affiliée à l'individualisme méthodologique ou à l'interactionnisme. Notre démarche vise à concevoir une nouvelle science politique plus proche de sa filiation française : la sociologie classique. Tout en réactualisant cette piste épistémologique, nous convoquons la philosophie de Baruch Spinoza afin d'impulser une dynamique originale et novatrice à la science politique.

### **Nécessitarisme et déterminisme en science**

Avec le Moyen-âge le déterminisme en sciences physiques et naturelles va disparaître pour laisser place à la raison théologique. Il faudra attendre les révolutions scientifiques inspirées de Galilée pour voir réapparaître une logique causale : « La physique nouvelle – dont Galilée et ses premiers continuateurs ont posé les fondements – a pour point de départ la résurrection de la théorie mécanique conçue par Démocrite »<sup>1</sup>. Galilée et Spinoza seront contemporains pendant dix années (de 1632 à 1642) et la rupture initiée par l'astronome va lourdement influencer la philosophie du 17<sup>ème</sup> siècle. Les fruits de la Renaissance qui ont réactualisé la pensée mécanique de l'Antiquité vont bouleverser l'histoire des sciences. René Descartes sera l'un des premiers à repenser un modèle entier permettant d'améliorer nos connaissances, tout en reconnaissant l'existence de Dieu, mais pour la première fois « Le déterminisme va s'affirmer net et universel chez Spinoza »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Enriques Federigo, *Causalité et déterminisme dans la philosophie et l'histoire des sciences*, « Hermann and Cie », Université de Californie, 1941, p. 15.

<sup>2</sup> Noël Léon, « Le principe du déterminisme », *Revue néo-scholastique*, n°45, 1905, p. 12.

« Tout ce qui arrive se fait par la volonté de Dieu et son éternel décret : en d'autres termes, tout ce qui arrive se fait suivant des lois et des règles qui enveloppent une nécessité et une vérité éternelles »<sup>3</sup>. Tout commence par ce que Spinoza appelle Dieu, c'est-à-dire, une nature dotée d'une puissance infinie et déterminant l'ensemble des choses existantes. La figure de Dieu est en fait ce que nous pourrions dénommer la cause première ou la cause finale, en fonction du sens de lecture de l'enchaînement des effets. Arrêtons-nous sur ce premier point : la cause finale n'est pas digne de l'intérêt scientifique, chercher à la comprendre est d'ordre métaphysique, cette quête n'a donc pas de sens pour l'accomplissement des connaissances. « L'unité des hommes avec la nature, *via* les conditions elles-mêmes naturelles qui permettent leurs échanges entre eux et avec la nature, n'a pas à être expliquée dans la mesure même où elle est la situation de départ, et où toute remontée en deçà de cette situation de départ ne serait rien d'autre qu'une vaine quête métaphysique des origines et du commencement (...) »<sup>4</sup>. Ainsi, l'avancement d'une pensée scientifique ne réside pas dans la preuve de Dieu ou comme le dirait un physicien à faire un *Discours sur l'origine de l'univers* (Klein, 2012). Il s'agit de différencier la démarche de Leibniz consistant à définir la monade comme cause première et celle de Spinoza délimitant l'espace de sa raison à son entendement, en se contentant d'éclairer les causes efficientes. Penser le déterminisme, c'est donner à voir quelles sont les causes qui ont directement impliqué un effet : « La causalité est une *relation* établissant une connexion nécessaire entre la cause, ou le principe producteur, et les effets produits. L'antériorité de la cause peut être temporelle, mais elle est essentiellement d'ordre logique, et sa signification consiste dans l'*universalité* et la *nécessité* de la loi qui régit la relation de causalité »<sup>5</sup>. Mise à part la nature qui n'a pas de cause antérieure, tout est obligatoirement causé par autre chose que soi, cette obligation est dite *nécessaire* et elle est vraie pour l'ensemble du réel, elle est alors *universelle*.

Le nécessitarisme de Spinoza provient d'une réflexion ontologique, dont le pilier est le suivant : « Les choses particulières, en effet, sont des modes, par lesquels les attributs de Dieu sont exprimés d'une façon certaine et déterminée (selon le corollaire de la proposition 25, partie I) ; c'est-à-dire (selon la proposition 34, partie I) des choses qui expriment d'une façon certaine et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit ; et nulle chose n'a rien en soi par quoi elle puisse être détruite, autrement dit qui lui enlève l'existence (selon la proposition 4) ; mais, au contraire, elle s'oppose à tout ce qui peut lui enlever l'existence (selon la proposition précédente) ; par conséquent, autant qu'elle peut et qu'il est en elle, elle s'efforce de persévérer dans son être »<sup>6</sup>. La première des lois spinozistes est d'établir chaque entité comme une puissance essentielle, celle de la persévérance dans l'être. De cette idée se décline toute une série de conséquences plus ou moins lointaines de la nature elle-même, mais l'effet immédiat de cette vérité est qu'originellement la puissance a pour objectif de se déployer, de s'étendre, de s'accumuler, d'être plus puissante en somme. En réalité, la puissance est une cause nécessaire par excellence : « La « définition » du droit que Spinoza avait énoncée dans le *TTP [Traité Théologico-Politique, 1670]* sous la forme d'une thèse (« le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend sa puissance déterminée »), et qu'il développe dans le *TP [Traité Politique, 1677]* jusqu'à ses dernières conséquences, manifeste d'emblée son

<sup>3</sup> Spinoza Baruch, *Traité théologico-politique*, « Éditions H. Diaz », Paris, 1842 (1670), p. 60.

<sup>4</sup> Fischbach Franck, *La production des hommes, Marx avec Spinoza*, « Presses Universitaires de France », Paris, 2005, p. 97.

<sup>5</sup> Sang Ong-Van-Cung Kim, « Spinoza et la rationalité de la cause », in *La découverte du principe de raison*, Luc Foisneau (dir.), Presses Universitaires de France, Paris, 2001, p. 119.

<sup>6</sup> Spinoza Baruch, *L'éthique*, « Les classiques des sciences sociales », Chicoutimi, 1993 (1677), p. 133.

originalité théorique. Prise à la lettre, elle signifie que la notion de « droit » n'est pas *première* : la notion première est celle de « puissance »<sup>7</sup>. Ainsi, la puissance est le préalable obligatoire de toutes actions ou de toutes idées. Affirmer la nécessité des causes c'est aussi évincer toutes formes de hasard fondamental, en justifiant sa réalité qu'à partir de notre ignorance des causes efficientes, au fur et à mesure que nos connaissances progressent, le hasard recule : « La nécessité signifie simplement la régularité, par opposition à ce qu'on appelle le « hasard » ou à l'absence de loi »<sup>8</sup>.

Notre proposition, qui vise à partir de Spinoza, de réfléchir à notre pratique scientifique implique certaines difficultés que nous relèverons ultérieurement dans notre raisonnement, toutefois, notre intention est porteuse d'une part d'originalité en faisant une histoire non linéaire de ce que nous considérons être une science au sens large, mais aussi au sens des sciences sociales. Le philosophe hollandais souhaite nous donner les clefs d'une connaissance qui ne se limite pas aux seuls domaines physique, mathématique, biologique, mais qui englobe aussi l'univers social : « Si pourtant le projet de construire des ponts entre l'histoire des sciences sociales et celle du spinozisme tient en partie à l'acrobatie, cela est largement dû au fait que la « découverte » de Spinoza en tant que penseur du social est finalement encore toute fraîche »<sup>9</sup>. En effet, les classiques des sciences sociales se réfèrent très peu à Spinoza, alors qu'il existe de véritables similarités ou continuités indirectes entre les fondateurs et les représentants de ce que nous pourrions appeler la sociologie classique et les préceptes spinozistes. Notre entreprise est justement dédiée à reconstituer du lien entre la philosophie du nécessaire et la sociologie du déterminisme.

### **Le statut de la liberté en sciences sociales et humaines**

La meilleure façon d'appréhender le déterminisme est certainement de le confronter à son opposé conceptuel : la liberté au sens courant. « On objectera l'existence de la liberté. Mais si vraiment elle implique la négation de toute loi déterminée, elle est un obstacle insurmontable, non seulement pour les sciences psychologiques et sociales, mais pour toutes les sciences, car, comme les volitions humaines sont toujours liées à quelques mouvements extérieurs, elle rend le déterminisme tout aussi intelligible au-dehors de nous qu'au dedans. Cependant, nul ne conteste la possibilité des sciences physiques et naturelles. Nous réclamons le même droit pour notre science »<sup>10</sup>. Ce plaidoyer de Durkheim en faveur des sciences sociales déterministes est sans équivoque en ce qui concerne la place de la liberté dans l'univers scientifique. Face à la loi de l'enchaînement des causes et des effets, la liberté au sens large ne peut être reléguée qu'au statut de croyance. Plus précisément, le nécessaire n'accepte en aucune façon qu'il soit possible que l'être humain puisse suspendre le cours du temps et s'extraire de l'espace pour devenir un esprit libre, capable de choix arbitrés. « Le possible rapprochement de Bourdieu et Spinoza se fonde sur les caractéristiques les plus générales de leurs systèmes respectifs qui permettent, sans arbitraire, de dégager un espace de comparaison possible. (...) Ils formulent tous deux une critique de la liberté subjective

---

<sup>7</sup> Balibar Étienne, *Spinoza et la politique*, « Presses Universitaires de France », Paris, 2011 (1984), p. 72.

<sup>8</sup> Bouveresse Jacques, « Déterminisme et causalité », *Les Études philosophiques*, n°58, 2001, p. 336.

<sup>9</sup> Citton Yves, Lordon Frédéric, *Spinoza et les sciences sociales*, « Éditions Amsterdam », Paris, 2008, p. 26.

<sup>10</sup> Durkheim Émile, *De la division sociale du travail, Livre 1*, « Les classiques des sciences sociales », Chicoutimi, 1967 (1893), pp. 41-42.

assimilée au libre arbitre individuel caractérisé par son ignorance des facteurs qui déterminent les choix et les conduites, tout en analysant les raisons pour lesquelles cette conception de la liberté est si couramment admise et les effets politiques et sociaux qu'elle induit »<sup>11</sup>. Le libre arbitre serait pour le philosophe hollandais et pour la sociologie classique un symptôme évident d'ignorance. Nous adhérons sans réserve à ce parti pris, car il serait impossible de prétendre avoir une démarche scientifique en croyant que l'humanité peut être Dieu, en se définissant entièrement elle-même. C'est pourquoi vous ne rencontrerez pas d'acteurs capables de choix rationnels dans l'ensemble de ce travail, au contraire vous aurez affaire à des agents déterminés, c'est-à-dire agis par d'autres choses qu'eux-mêmes. Cette conception de la place de l'humain dans le monde est souvent renvoyée à un fatalisme, où en dernière conséquence, il n'est plus possible d'agir sans avoir la sensation d'une immense impuissance. Ce travers intellectuel est combattu par Spinoza, qui part pourtant du principe que la liberté telle que nous l'entendons couramment n'existe pas : « Cette chose sera dite *libre*, qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir. D'autre part, cette chose sera dite *nécessaire*, ou plutôt contrainte, qui est déterminée par une autre à exister et à produire un effet selon une raison certaine et déterminée »<sup>12</sup>. Ce passage de l'*Éthique* implique que seule une puissance infinie – celle de la nature immanente – est libre, car elle seule peut être sa propre cause, à l'inverse, toutes les autres entités existantes sont des puissances finies et soumises à la loi du déterminisme. Cependant, une quête de la liberté est possible, c'est celle de la connaissance : « Spinoza a le projet philosophique de procurer à son lecteur les moyens d'une « liberté nécessaire », non pas pour annuler la nécessité mais, au contraire, pour en déployer les effets libérateurs en l'intégrant en soi, dans son agir, par la puissance même de la pensée »<sup>13</sup>. En effet, la liberté n'existe pas essentiellement, il n'existe que des gains de liberté, ceux-ci procédant par une compréhension des déterminations qui s'imposent à nous. Ainsi, l'ignorance est une prison, dont nous pouvons nous échapper partiellement, en connaissant les causes qui nous affectent. Ce processus de « déconstruction » du réel est le seul moyen d'obtenir suffisamment de puissance pour orienter nos désirs en fonction de l'état de nos connaissances.

La conscience de soi et d'autrui donne l'illusion du libre arbitre, alors qu'elle n'est qu'un élément de notre puissance. Contre cette erreur générique de l'humanité, nous fondons notre épistémologie et notre pratique scientifique sur le constat suivant : « Or, de toutes les apologies de la liberté morale, on ne voit pas laquelle pourrait justifier la miraculeuse sortie humaine de l'ordre des déterminations et l'instauration aussi triomphale qu'incompréhensible du règne de l'inconditionné... Dans cet entrelacs d'incohérences où la célébration humaniste de l'homme a cru bon de s'établir, Spinoza tranche d'un coup. Il n'est aucune « chose », humaine ou pas, qui échappe à la loi de la détermination – voilà le cœur de l'argument. L'enchaînement des causes et des effets ne souffre aucune exception »<sup>14</sup>. Le livre dont l'extrait précédent est issu a pour objet d'affilier les sciences sociales à Spinoza, nous sommes donc dans la continuité de cette intention, puisque nous souhaitons concevoir la science politique à partir de Spinoza. Pour Yves Citton et Frédéric Lordon – qui ont dirigé cet ouvrage collectif – le champ des possibles pour une science sociale spinoziste reste ouvert,

---

<sup>11</sup> Lazzeri Christian, « Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu » in Yves Citton, Frédéric Lordon (dirs.), *Spinoza et les sciences sociales*, « Éditions Amsterdam », Paris, 2008, p. 213.

<sup>12</sup> Spinoza Baruch, *L'Éthique*, op. cit., p. 12.

<sup>13</sup> Sang Ong-Van-Cung Kim, « Spinoza et la rationalité de la cause », in Luc Foisneau (dir.), *La découverte du principe de raison*, « Presses Universitaires de France », Paris, 2001, p. 145.

<sup>14</sup> Citton Yves, Lordon Frédéric, *Spinoza et les sciences sociales*, op. cit., p. 12.

néanmoins, certaines orientations sont incontournables : tout d'abord, le *spinozisme est un naturalisme intégral*, la nature est la cause nécessaire de toute chose, ensuite le *spinozisme est un déterminisme intégral* où il est impossible de se soustraire à l'enchaînement des causes et des effets, puis le *spinozisme est un antihumanisme théorique*, puisque l'ensemble des choses existantes persévèrent dans leur être au même titre que les humains, aussi le *spinozisme dénonce par avance les illusions de l'individualisme méthodologique* en démontrant l'absurdité des théories du choix rationnel, et enfin le *spinozisme propose une approche purement relationnelle des réalités humaines*, non pas comme un simple interactionnisme, mais plutôt comme un structuralisme dynamique capable de mettre au jour les rapports de domination et leurs évolutions. Ces cinq prescriptions nous serviront pour la suite de notre raisonnement ayant pour objectif d'élaborer notre méthode.

### Positivisme, holisme et Spinoza

Si nous portons un intérêt aussi grand pour la pensée de Spinoza, c'est aussi parce qu'elle peut s'articuler avec une histoire des sciences sociales dont nous défendons les principes. Traditionnellement, le développement du déterminisme en sociologie prend appui sur la philosophie positiviste, il s'agira donc de présenter ce que nous retenons de ce courant, pour ensuite le relier à notre entrée en matière et faire preuve de cohérence.

La figure incontournable du positivisme est évidemment Auguste Comte, ce dernier s'inspire d'une histoire des idées scientifiques que nous avons mentionnée précédemment : « Cependant, vu qu'il convient de fixer une époque pour empêcher la divagation des idées, j'indiquerai celle du grand mouvement imprimé à l'esprit humain, il y a deux siècles, par l'action combinée des préceptes de Bacon, des conceptions de Descartes, et des découvertes de Galilée, comme le moment où l'esprit de la philosophie positive a commencé à se prononcer dans le monde en opposition évidente avec l'esprit théologique et métaphysique »<sup>15</sup>. C'est sans conteste le philosophe anglais Francis Bacon qui est à l'origine des théories de Comte : « Cette philosophie soutient que les procédés d'observation présentent seuls un caractère vraiment scientifique et peuvent seuls nous donner la certitude. Il n'y a de connaissance réelle que celle qui s'appuie sur les faits ; tel est le principe formulé par Bacon, placé par Auguste Comte à la base de ses théories, et dont s'inspire tout philosophe positiviste »<sup>16</sup>. Une fois de plus Spinoza n'apparaît pas explicitement dans des écrits qui pourtant partagent beaucoup de points communs avec la conception du philosophe hollandais : « Or, comme toute la connaissance humaine et toute certitude parfaite dépendent exclusivement de la connaissance de Dieu (...). De plus, rien en pouvant être ni être conçu sans Dieu, il est certain que tout ce qui est dans la nature, considéré dans son essence et dans sa perfection, enveloppe et exprime le concept de Dieu ; d'où il résulte qu'à mesure que nous connaissons davantage les choses naturelles, nous acquérons de Dieu une connaissance plus grande et plus parfaite ; en d'autres termes (puisque connaître l'effet par sa cause, ce n'est autre chose que connaître une des propriétés de cette cause), à mesure que nous connaissons davantage les choses naturelles, nous connaissons d'une façon parfaite l'essence de Dieu, laquelle est cause de tout le reste »<sup>17</sup>. Ne nous y trompons pas, dans cette citation Dieu semble être partout et il est pourtant nulle part, seule la nature et ses lois nous permettent de connaître

---

<sup>15</sup> Comte Auguste, *Cours de philosophie positive, 1<sup>ère</sup> et 2<sup>ème</sup> leçons*, « Les classiques des sciences sociales », Chicoutimi, 1830-1842, p. 33.

<sup>16</sup> Halleux Jean, « L'idée fondamentale du Positivisme et ses conséquences logiques », *Revue néo-scholastique*, n°2, 1894, p. 142.

<sup>17</sup> Spinoza Baruch, *Traité théologico-politique, op. cit.*, p. 42.

le réel. C'est donc dans l'observation des phénomènes qui nous sont accessibles que nous pouvons prétendre à une forme de vérité. À l'instar de Comte, puis de Durkheim, Spinoza est un précurseur de la critique théologique, en démontrant que l'existence de Dieu ne tient pas aux miracles racontés dans les textes religieux, mais dans la puissance déterminante de la nature. « On peut dire, en usant des catégories comtiennes qui seront développées dans le *Cours*, que l'énoncé historique devient dogmatique. Et « théologique », métaphysique » et « positif » deviennent maintenant des sortes de catégories générales, des schèmes transhistoriques, valant non seulement pour les états de la connaissance (...) mais aussi en d'autres domaines »<sup>18</sup>. À travers l'œuvre de Comte, l'Histoire se découvre un sens qui tend vers le progrès en remplaçant les théories religieuses, par des discours métaphysiques, puis par des études positives.

L'existence est la première des croyances scientifiques et notre seul moyen de tendre vers une croyance teintée de vérités est de croire fermement la loi de la causalité nécessaire. Les phénomènes sont les choses que nous sommes en mesure de percevoir, ce sont les éléments qui constituent la construction cognitive et matérielle de notre univers, et c'est à partir de notre entendement que nous extirpons des vérités dites universelles, dans le sens où elles appartiennent à notre univers humainement établi. Ainsi, il n'existe pas de vérité essentielle, mais seulement des vérités universelles. Cette distinction est fondamentale dans la pensée positiviste, car elle permet de comprendre notre monde, sans avoir à justifier de la réalité des faits observés. En conclusion, un relativiste convaincu peut paradoxalement affirmer la véracité de lois universelles. Spinoza n'est pas connu pour être un relativiste, cependant, la citation suivante montre très exactement la logique que nous venons d'exposer : « Voici ma démonstration : l'existence de Dieu n'étant pas évidente d'elle-même, il faut nécessairement qu'on la déduise de certaines notions dont la vérité soit si ferme et si inébranlable qu'il n'y ait aucune puissance capable de les changer. Tout au moins faut-il que ces notions nous apparaissent avec ce caractère de certitude absolue, au moment où nous en inférons l'existence de Dieu ; sans quoi nous ne pourrions aboutir à une conclusion parfaitement assurée. Il est clair, en effet, que si nous venions à supposer que ces notions peuvent être changées par une puissance quelconque, nous douterions à l'instant même de leur vérité, nous douterions de l'existence de Dieu, qui se fonde sur elles ; en un mot, il n'est rien au monde dont nous puissions être certains »<sup>19</sup>.

Du déterminisme, en passant par le positivisme, notre chemin nous mène nécessairement à une science sociale holiste. L'holisme est un pilier de la sociologie classique, elle pourrait d'ailleurs se définir de la sorte : « La sociologie qualifiée de « classique », dont la figure marquante reste encore aujourd'hui Émile Durkheim, a placé au centre de la réflexion les questions de socialisation, d'intégration, de régulation et de cohésion sociale. Elle a produit le concept de « société », largement inspiré par la constitution des États-nations et la mise en place d'un large corps d'institutions ayant pour fonction d'assurer intégration et cohésion, en produisant des règles de conduite, négociées ou imposées, aptes à assurer une contrainte sur les individus pour éviter des effets de désintégration et d'anomie »<sup>20</sup>. Le principe selon lequel la société fabrique les individus est justement celui du père fondateur de la sociologie française : « Les individus sont à concevoir comme les

---

<sup>18</sup> Petit Annie, *Le système d'Auguste Comte*, « Vrin », Paris, 2016, p. 37.

<sup>19</sup> Spinoza Baruch, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>20</sup> Zarifian Philippe, « Puissance et communauté d'action (à partir de Spinoza) » in Yves Citton, Frédéric Lordon (*dirs.*), *Spinoza et les sciences sociales*, « Éditions Amsterdam », Paris, 2008, p. 171.

organes dans l'organisme. Ils reçoivent de même de leur tout leur régulation, leur position, leur être en définitive qui doit être qualifié être-dans-le-groupe. L'humanité de l'homme n'est concevable que dans l'agrégation humaine et, en un sens au moins, par elle »<sup>21</sup>, ce passage de Georges Davy servant d'introduction à un ouvrage consacré à Durkheim met en évidence un individu entièrement sociétal. À partir de cette perspective, nous évinçons toutes chances de concevoir un univers social soumis à l'empire individuel ou à celui des interactions, nous avons alors conscience de nous détourner de la grande majorité des travaux contemporains en sciences sociales : « L'individu monadique, intéressé et rationnel s'impose alors comme l'évidence première d'une nouvelle vision du monde social. C'est de lui que tout procède, c'est par lui que tout s'explique. Si une science des faits sociaux est possible, il en sera l'atome. À la limite, on peut se dispenser de l'idée de société : il y a juste les interactions de monades optimisatrices »<sup>22</sup>. Ce paradigme qui trouve ses origines au sein du courant néo-classique en sciences économiques s'est diffusé aux autres sciences sociales, ce que déplore Frédéric Lordon : « Les unes y consentent de bon gré et il est par exemple tout un courant de la sociologie et de la science politique qui s'est rendu avec armes et bagages au modèle microéconomique (à peine) rebaptisé *Rational Action Theory* »<sup>23</sup>. Ainsi, nous opposons frontalement cette vision individualiste du social à une conception à la fois spinoziste et holiste.

### Le Spinozisme et la sociologie classique

Pour préciser notre propos, le moteur de cette transcendance immanente est celui de la puissance de la multitude : « La « puissance morale de la société » dont parle si souvent Durkheim, en des termes extrêmement évocateurs, mais conceptuellement quelque peu obscurs, trouve dans le cadre spinoziste sa pleine explicitation comme un certain régime de composition collective des affects. Elle y trouve même son appellation propre : c'est la *potentia multitudinis* – la puissance de la multitude. Depuis les livres désormais classiques d'Alexandre Matheron [*Individu et communauté chez Spinoza* (1969)] et d'Antonio Negri [*L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza* (1982)], la notion de « puissance de la multitude » joue un rôle central dans la théorie politique spinoziste »<sup>24</sup>. Ce que nous pourrions qualifier d'holisme spinoziste réside dans les effets déterminants de la puissance de la multitude. Par agrégation d'individus, de groupes, de cellules, d'organes, la multitude devient un corps suffisamment autonome pour imposer ses décrets à ses parties. Pour Spinoza l'agrégation s'opère grâce au facteur de l'imitation : « L'affect commun est donc producteur de la multitude ; mais comment est-il lui même produit ? C'est l'*Éthique*, on l'a vu, qui en indique le mécanisme principal, à savoir l'imitation interindividuelle des affects (...). Mais l'imitation des affects suffit-elle à elle seule à rendre compte de l'effet de transcendance immanente ? Oui, si l'on n'omet pas de mentionner un détail en apparence insignifiant, et même trivial, à savoir que les sociétés sont des réunions d'hommes *nombreux*. Ce détail anodin est en fait décisif, car il implique que, par le jeu de la contagion de proche en proche, la dynamique de l'émulation des affects peut se propager bien au-delà du rayon d'action et d'interaction de chaque agent, et lui revenir avec une force accrue qui lui semble étrangère puisqu'elle s'est accumulée hors de sa vue. (...) Dans une communauté nombreuse au

---

<sup>21</sup> Durkheim Émile, *Leçons de sociologie*, « Presses Universitaires de France », Paris, 2010, p. 12.

<sup>22</sup> Lordon Frédéric, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, « Éditions la Découverte », Paris, 2006, p. 12.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 10.

<sup>24</sup> Fischbach Franck, *La production des hommes, Marx avec Spinoza, op. cit.*, p. 34.



contraire [d'une communauté de petite taille], les individus sont exposés à recevoir des affects collectifs qui ont déjà atteint un haut degré de composition à proportion du nombre de ceux qui les ont déjà éprouvés et répercutés »<sup>25</sup>. Ainsi, en fonction de la puissance des affects, ceux-ci se propagent plus ou moins bien dans les plis du social, pour finalement se constituer comme affect commun, suite à l'enchaînement des comportements imitateurs. Ce type de mécanisme est bien connu dans l'explication des crises économiques, dans la mesure où ces dernières s'amplifient au fur et à mesure que les agents s'imitent les uns les autres et arrêtent d'investir pratiquement simultanément. De ce fait, une crise est dite auto-réalisatrice, car elle produit un affect commun qui contribue à augmenter les facteurs à l'origine de la rupture.

Finalement, notre tentative d'inscrire Spinoza dans une perspective holiste est aussi guidée par une forme de continuité avec Marx et Durkheim, tous deux penseurs de la puissance déterminante de l'économie ou du social. Nous avons commencé par discuter d'une filiation qui a déjà fait l'objet de commentaires entre Spinoza et Durkheim (Lazzeri, 2014), il nous reste à organiser ces premiers pas en intégrant Marx à notre système épistémologique : « Adopter le point de vue selon lequel l'homme est d'abord un être dans la nature, une chose dans le monde, c'est très exactement adopter le point de vue spinoziste selon lequel l'homme doit d'abord être compris comme un mode fini (...) »<sup>26</sup>. Pour ces trois auteurs, le point de départ à toutes réflexions scientifiques est de considérer l'être humain comme une entité déterminée parmi d'autres au sein de la nature. D'ailleurs, selon Franck Fischbach, le philosophe allemand définit l'aliénation par une coupure entre la nature et l'être humain : « Bref, pour un être naturel et vivant, ce n'est pas le fait d'avoir un rapport à la nature qui est aliénant, c'est le fait d'être séparé ; pour un être objectif, est aliénant non le fait d'être dans un rapport essentiel aux objets, mais le fait de se voir soustraits et retirés ses objets essentiels. Est donc aliénant le fait d'être réduit à l'état de sujet, distinct et séparé des objets et de la totalité du monde objectif : c'est ce qui fait aux yeux de Marx d'un être réduit à la subjectivité et se concevant lui-même comme sujet, un être mutilé, et donc un être *abstrait*, c'est-à-dire incomplet »<sup>27</sup>. Encore une fois, Spinoza n'est pas régulièrement présent dans l'œuvre de Marx, « Or Spinoza est assurément celui dont la pensée témoigne du plus grand bouleversement intervenu avant Marx dans l'histoire de la philosophie moderne (...) : il est celui qui a systématiquement et radicalement remis en cause les présupposés implicites et spontanés du discours et de la pratique philosophiques (...). Nous ferons ici finalement et simplement l'hypothèse que, dans l'histoire de la philosophie, la faille nommée « Spinoza » communique avec la faille nommée « Marx », que les effets telluriques majeurs engendrés par la première se sont souterrainement, et donc par des voies obscures, communiqués jusqu'à la seconde (...) »<sup>28</sup>. En amont, de ces textes récents dédiés à une science sociale spinoziste, Louis Althusser repère lui aussi un lien indéfectible entre le père fondateur du nécessitarisme et celui du communisme : « (...) le cas le plus connu est évidemment et de loin celui d'Althusser qui, dans *Lire le Capital*, écrivait que « la philosophie de Spinoza introduit une révolution sans précédent dans l'histoire de la philosophie (...), au point que nous pouvons tenir Spinoza,

---

<sup>25</sup> Lordon Frédéric et Orléan André, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *Potentia multitudinis* » in Yves Citton, Frédéric Lordon (*dirs.*), *Spinoza et les sciences sociales*, « Éditions Amsterdam », Paris, 2008, p. 153.

<sup>26</sup> Fischbach Franck, *La production des hommes, Marx avec Spinoza, op. cit.*, p. 34.

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 96.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 31.

du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx »<sup>29</sup> »<sup>30</sup>. Trois éléments nous semblent être à souligner comme convergences fondamentales : le déterminisme, l'holisme et la critique. Ces dimensions sont en fait imbriquées les unes avec les autres : « Le naturalisme se réfère d'autre part à la *nature humaine*, c'est-à-dire à un ensemble de forces génériques que les individus humains tentent de développer dans l'histoire mais qui restent un prolongement de l'activité de la nature. Cependant, il faut également rendre compte du fait que l'histoire peut rendre l'homme étranger aussi bien à la nature qu'à sa propre nature, comme c'est le cas dans les ordres sociaux gouvernés par le principe de la propriété privée »<sup>31</sup>. Dans cet extrait, Emmanuel Renault met en évidence dans la théorie marxiste, à la fois le déterminisme *naturel*, son impact – immanent - sur l'histoire des sociétés, c'est-à-dire sur les rapports de production, et enfin ses conséquences – transcendantales – sur la violence économique et sociale. Cette architecture épistémologique proposant de démontrer l'enchaînement des causes et des effets qui ont servi à la constitution des rapports de domination ne peuvent déboucher que sur une perspective globale et critique. Ainsi, à l'instar de ces grandes figures de la philosophie et de la sociologie, notre ambition est de comprendre les phénomènes sociaux en considérant les variables lourdes et englobantes de la société : « De même que l'histoire est introduite à partir de l'analyse de l'action sociale, de même, la lutte des classes est le principe de l'évolution sociale. Le *Manifeste du Parti communiste* commencera par là : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire des luttes des classes »<sup>32</sup> »<sup>33</sup>. De plus, il ne s'agira pas de se contenter d'une simple observation de ces faits holistiques, mais bien d'en cerner les dérives, afin d'aboutir autant à une sociologie qu'à une philosophie critiques : « L'idée de critique de la totalité de l'existant se réfère en ce sens à l'exigence d'une critique s'appliquant aussi bien à l'existence pratique (société et État) qu'à l'existence « théorique » (religion et philosophie) des individus »<sup>34</sup>.

### Une science sociale spinoziste

À l'instar du père fondateur du positivisme nous ne cherchons pas à séparer la pensée philosophique de la pratique scientifique : « Difficile de dissocier chez le jeune Comte son goût pour les sciences et celui pour la philosophie. Il voit les unes et l'autre intimement liées, les unes mènent à l'autre, et la philosophie devrait être science »<sup>35</sup>. De ce fait, nous allons tirer à nouveau notre fil rouge spinoziste pour décliner les éléments primordiaux de notre méthode et analyse sociologiques. La première étape est de considérer le déterminisme comme une fonction constante de toutes les observations possibles : « De l'essence donnée d'une chose quelconque, suivent nécessairement certaines choses (selon la proposition 36, partie I) ; et les choses ne peuvent rien d'autre que ce qui suit nécessairement de leur nature déterminée (selon la proposition 29, partie I) ; c'est pourquoi la puissance d'une chose quelconque, autrement dit l'effort par lequel, soit seule, soit avec d'autres, elle fait ou s'efforce de faire quelque chose, c'est-à-dire (selon la proposition 6) la puissance ou l'effort par lequel elle s'efforce de

<sup>29</sup> Althusser Louis, « L'objet du « Capital » », in Louis Althusser, Étienne Balibar, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire le Capital*, « Presses Universitaires de France », Paris, 1996, p. 288.

<sup>30</sup> Fischbach Franck, *La production des hommes, Marx avec Spinoza*, op. cit., p. 25.

<sup>31</sup> Duménil Gérard, Löwy Michael, Renault Emmanuel, *Lire Marx*, « Presses Universitaires de France », Paris, 2009, p. 143.

<sup>32</sup> Marx Karl, *Philosophie*, « Gallimard », Paris, 1994, p. 339.

<sup>33</sup> Duménil Gérard, Löwy Michael, Renault Emmanuel, *Lire Marx*, op. cit., p. 173.

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 102.

<sup>35</sup> Petit Annie, *Le système d'Auguste Comte*, op. cit., p. 27.

persévérer dans son être, n'est rien à part l'essence donnée ou actuelle de cette chose »<sup>36</sup>. Une idée commune et originelle traverse chaque objet des sciences, *persévérer dans son être* est une loi spinoziste universelle qui implique une mécanique nécessaire des causes et des effets. Ce principe fondateur des sciences sociales au sens de Spinoza s'appuie sur une métaphysique aussi contestable et invérifiable que toutes les autres, toutefois elle a le mérite d'impulser une cohérence scientifique que peu d'autres peuvent revendiquer. « Pour le chercheur en sciences sociales ce détour métaphysique peut sembler bien lointain – et de fait, s'il est impossible d'en faire complètement l'économie, il peut être limité au plus juste. (...) La métaphysique a le loisir, et surtout la vocation, de jouer le jeu des principes premiers, pour, comme Spinoza, faire du conatus la *conséquence* d'une déjà longue série démonstrative – la proposition établissant le conatus est la sixième de la troisième partie de l'*Éthique*, et survient donc à peu près au milieu du texte. Une science sociale spinoziste, dont les objectifs sont autres, peut très bien se contenter d'en faire, par postulation, un point de départ – à quoi d'ailleurs on la reconnaîtra typiquement »<sup>37</sup>. Précisons alors une dernière fois l'articulation entre une conception déterministe du monde et une métaphysique du désir par le *conatus* : « Effort que chaque chose déploie « pour persévérer dans son être », le conatus est une *vis existendi*, une force d'exister, concept par là le plus typique d'une ontologie de l'activité et de la puissance. Mais que faut-il entendre au juste par « ontologie de l'activité » qui lui rende le concept de conatus si adéquat et prépare ce dernier, même de loin, à jouer utilement dans le registre propre des sciences sociales ? Dire que la nature naturante est fondamentalement activité, c'est dire qu'elle n'est autre chose que le déploiement de son infinie puissance de *causer*. Sous ce point de vue, le déterminisme universel *est* la nature – dont l'activité consiste en l'enchaînement de causes et d'effets »<sup>38</sup>. D'une part la nature détermine l'ensemble des entités existantes, et d'autre part ces dernières *sont agies* dans l'objectif de prolonger en intensité et en extensivité leur existence, afin d'éterniser la puissance infinie qui les conduit. La formule métaphysique du *conatus* peut donc être résumée ainsi : « Les modes finis sont donc, comme leur nom même l'indique et comme y insiste particulièrement Gilles Deleuze<sup>39</sup>, des « expressions » de l'activité de la nature, des manières (*modus*) particulières pour sa puissance de s'accomplir. Ainsi, la nature réalise sa puissance infinie *au travers* (d'une infinité) d'individuations de puissances finies. Par cette sorte de « délégation », chaque mode s'efforce autant qu'il le peut d'effectuer sa part de puissance »<sup>40</sup>. De ce préalable métaphysique quelles conséquences pouvons-nous tirer pour élaborer une sociologie politique d'inspiration spinoziste ?

« Affirmer qu'il existe une sociologie spinoziste signifiera alors prendre ses distances envers les définitions qui sont actuellement hégémoniques au sein d'une discipline sociologique qui se veut positive (ou positiviste) et autonome. Cela signifie par conséquent établir un nouveau statut épistémologique de la sociologie »<sup>41</sup>. Contrairement à Antonio Negri, nous ne considérons pas la sociologie spinoziste comme une rupture totale, à l'inverse nous interprétons le spinozisme en sciences sociales, comme une façon de réactiver et de

<sup>36</sup> Spinoza Baruch, *L'éthique*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>37</sup> Lordon Frédéric, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 32.

<sup>39</sup> Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, « Minuit », Paris, 1969, pp. 336

<sup>40</sup> Lordon Frédéric, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>41</sup> Negri Antonio, « Spinoza : une sociologie des affects », in Yves Citton, Frédéric Lordon (*dirs.*), *Spinoza et les sciences sociales*, « Éditions Amsterdam », Paris, 2008, p. 249.

réactualiser la sociologie classique au sens de Durkheim et Bourdieu. En revanche une sociologie spinoziste ne peut effectivement pas dialoguer avec le paradigme de l'acteur rationnel qui est relativement hégémonique dans le champ des études académiques. De ce fait, nous souscrivons plus volontiers à la lecture de Lordon, lorsqu'il propose un *structuralisme des passions* : « En lieu et place de l'« individu absolument premier », la sociologie considère l'« individu comme toujours déjà pris » - dans des passions collectives, dans des rapports de symboliques et sociaux, dans des obligations et des normes, etc. »<sup>42</sup>. Une des déclinaisons possibles de cette conception sociologique nous amène aux hypothèses de la reconnaissance sociale et de l'intérêt chez Bourdieu et Lordon. En effet, qu'il soit conscient ou inconscient, l'intérêt est motivé, c'est-à-dire déterminé par une quête de reconnaissance concrétisée par les dimensions du capital symbolique : « C'est ce qui explique que le modèle par excellence de la reconnaissance chez Bourdieu soit la reconnaissance liée au prestige et à l'honneur en tant que capital symbolique spécifique reconnu et recherché dans les différents univers sociaux »<sup>43</sup>. Lui-même spécialiste des différentes théories de la reconnaissance, Christian Lazzeri identifie chez le sociologue et l'économiste français une façon commune d'analyser le conditionnement de l'intérêt par des structures déterminant la nature du capital symbolique, ce dernier étant une source de lutte entre les membres d'un groupe, mais aussi la façon de légitimer la raison d'être de ce même groupe. « Bourdieu et Lordon soutiennent ainsi, tout comme les jansénistes, que le phénomène de dissimulation de l'intérêt personnel au sein même du mécanisme du don est un phénomène nécessaire, une célébration de l'altruisme, une comédie du bienfait, une auto-duperie et un mensonge à soi-même. Il s'agit d'une auto-duperie inconsciente partagée par l'ensemble des agents sociaux afin de valoriser la reproduction du groupe en insistant sur l'altruisme des conduites et en dissimulant sans le savoir l'intérêt individuel beaucoup trop proche – même dans le cas d'une « civilisation » de ses manifestations – de la domination économique ou symbolique (Bourdieu), ou de l'intérêt pronateur originel ayant pour effet la destruction du groupe (Lordon) »<sup>44</sup>. En sociologie politique, l'exemple symptomatique de ce qui vient d'être énoncé est celui de la rétribution symbolique du militantisme (Gaxie, 1977), où l'intérêt implicite des agents est voué à la conquête de postes et de responsabilités. Cette course concurrentielle à l'accumulation inavouée et inavouable du capital symbolique au sein de l'appareil partisan produit des effets de consolidation de l'organisation politique. « Mais c'est surtout cette « rémunération » de reconnaissance, susceptible de satisfaire un intérêt symbolique (sans exclure les retombées matérielles), qui le rend capable de manifester un intérêt pour l'intérêt de son environnement social. Pour le dire encore autrement, il obtient une reconnaissance universelle, celle des normes de désintéressement promues par le groupe, comme conditions de son existence »<sup>45</sup>. L'imbrication entre intérêt, reconnaissance sociale et capital symbolique est une clef de lecture que nous utiliserons dans l'analyse sociologique de notre univers politique. Ainsi, nous n'allons pas réinventer la sociologie politique, mais plutôt puiser dans des idées qui ont fait leurs preuves à travers le vaste corpus de la sociologie classique.

### Une science politique des affects

---

<sup>42</sup> Lordon Frédéric, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, op. cit. p. 14.

<sup>43</sup> Lazzeri Christian, « Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu », op. cit., p. 218.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 230.

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 217.

Dans l'œuvre du philosophe hollandais, il existe une véritable architecture conceptuelle autour des affects et des passions, l'objet de notre propos est d'explicitier les mécanismes décrits par Spinoza pour ensuite les transposer aux études sociologiques du politique. « Que l'on suppose l'esprit affecté en même temps de deux sentiments, dont l'un n'augmente ni ne diminue sa puissance d'agir, et dont l'autre l'augmente ou la diminue (voir le postulat 1). D'après la proposition précédente, il est évident que, dans la suite, lorsque l'esprit sera affecté de l'un par sa vraie cause qui (selon l'hypothèse) par elle-même n'augmente ni ne diminue sa puissance de penser, aussitôt il le sera aussi de l'autre qui augmente ou diminue sa puissance de penser, c'est-à-dire (selon le scolie de la proposition 11 ) qu'il sera affecté de joie ou de tristesse ; et par conséquent cette chose-là, non par elle-même, mais par accident, sera cause de joie ou de tristesse. Et par la même voie, il peut être facilement montré que cette chose-là peut, par accident, être cause de désir »<sup>46</sup>. L'ordonnement des concepts met en évidence le rôle premier de l'affect - lui-même causé par une entité extérieure - une fois produit il provoque une passion triste ou joyeuse qui va finalement faire émerger le désir. Selon Spinoza, cet enchaînement théorique permet démontrer les fondements de l'effectuation de la puissance humaine. Lordon résume parfaitement l'imbrication entre affects, passions et désirs : « Les choses peuvent être dites encore plus simplement : qu'est-ce qui m'arrive ? des affections ; qu'est-ce que ça me fait ? des affects. Or, « ce que ça me fait » tourne autour de trois affects que Spinoza qualifie de « primitifs » : joie, tristesse, désir (...). Joie et tristesse sont des variations respectivement à la hausse ou à la baisse de ma puissance d'agir »<sup>47</sup>.

Le premier apport d'une science sociale des affects est de relier le déterminisme social aux comportements des individus, tout en préservant le postulat selon lequel la société impacte infiniment plus l'individu, qu'il ne la modifie lui-même : « D'autre part, les désirs qui naissent des sentiments par lesquels nous sommes tourmentés, sont aussi d'autant plus grands que ces sentiments seront plus [250] vifs ; et par conséquent leur force et leur accroissement (selon la proposition 5) doivent être définis par la puissance de causes extérieures qui, si on la compare avec la nôtre, surpasse indéfiniment notre puissance (selon la proposition 3) »<sup>48</sup>. De façon définitive, la science sociale des affects n'est pas une affaire d'individu doté de libre arbitre, ni d'interactionnisme entre des entités semblables, mais il s'agit bien de détermination par des puissances largement supérieures à la nôtre, qu'elles soient d'ordre physique, biologique ou social. De ce fait, les passions sont des indicateurs octroyant la possibilité à l'observateur de comprendre les causes qui régissent les grandes dynamiques passionnelles : « En face des passions, telles que l'amour, la haine, la colère, l'envie, la vanité, la miséricorde, et autres mouvements de l'âme, j'y ai vu non des vices, mais des propriétés, qui dépendent de la nature humaine, comme dépendent de la nature de l'air le chaud, le froid, les tempêtes, le tonnerre, et autres phénomènes de cette espèce, lesquels sont nécessaires, quoique incommodes, et se produisent en vertu de causes déterminées par lesquelles nous nous efforçons de les comprendre. Et notre âme, en contemplant ces mouvements intérieurs, éprouve autant de joie qu'au spectacle des phénomènes qui charment le sens »<sup>49</sup>. L'expression des passions deviennent donc des objets de savoir destinés à nous en dire plus sur les structures sociales qui les ont composées en grande partie. Bien souvent l'analyse sociologique s'en tient à la socialisation comme facteur de normes et de règles, mais notre approche ouvre la possibilité de percevoir les effets de cette socialisation directement

---

<sup>46</sup> Spinoza Baruch, *L'éthique*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>47</sup> Lordon Frédéric, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, « Points », Paris, 2015 (2013), p. 141.

<sup>48</sup> Spinoza Baruch, *L'éthique*, *op. cit.*, pp. 223-224.

<sup>49</sup> Spinoza Baruch, *Traité politique*, « Édition H. Diaz », Paris, 1842 (1677), p. 6.

sur les affects humains. Fischbach indique que la socialisation n'a pas d'autre chemin que les affects pour imposer ses conséquences : « Pour Spinoza, les hommes sont toujours d'abord socialisés par les affects, et plus particulièrement par les affects de tristesse et donc les passions, notamment les passions fondamentales que sont la crainte et l'espoir. Si leur socialisation se fait d'abord par la voie des affects et des passions, et donc de manière passive, il est naturel que les hommes aient une conscience d'abord négative de leur nature d'animaux sociaux et que la socialisation s'impose à eux comme une pénible contrainte qu'ils commencent inévitablement par simplement subir »<sup>50</sup>. Les conclusions de l'auteur semblent montrer une forme de fatalisme inhérent à ce processus de socialisation par les affects, mais à la suite de ce paragraphe nous exposerons les pistes qui donnent aux êtres humains la faculté de tendre vers la liberté. Dans la continuité de notre raisonnement sur le déterminisme social et les affects, faisons place à une notion utilisée par Lordon pour faciliter l'analyse du processus passionnel : « L'*ingenium* est aussi la récapitulation de toute notre trajectoire socio-biographique telle qu'elle a laissé en nous des plis durables – quoique toujours modifiable en principe – au fil des affections – des rencontres – qui nous ont marqués »<sup>51</sup>. Ainsi, l'*ingenium* serait la trace historique que laisserait la socialisation en nous, pour asseoir des habitudes, intérioriser des codes et ancrer des idées. Il ne s'agit donc pas seulement de comprendre les affects en un instant donné, mais plutôt de les attachés à une temporalité propre au hasard de la vie de chaque individu. En nous appuyant sur les affects et les passions, nous constatons que l'objectif n'est pas de s'éloigner des principes fondateurs de la sociologie, mais à l'inverse de leur donner une continuité dans l'explication des passions et surtout du conatus. En effet, un concept comme le conatus s'accommode parfaitement à la théorie holiste en sociologie : « Sous l'espèce du *conatus*, les hommes sont des automates passionnels dont les forces se rencontrent, se heurtent, s'opposent ou se composent selon les lois de la vie affective telles que Spinoza les expose dans les parties III et IV de l'*Éthique*. Ces lois sont uniformément à l'œuvre dans l'état de nature aussi bien que dans l'état civil et, plus encore, ce sont elles qui rendent compte entièrement de la transition du premier au second »<sup>52</sup>. En résumé, l'action ou l'idée déclenchée par l'élan du conatus, est permise par les affects, qui sont eux-mêmes en partie le fruit de la socialisation diffuse et diffusée par les structures sociales. Ce continuum du déterminisme implique la remarque suivante de Fischbach : « Comment affirmer à la fois que les hommes, étant socialisés par des affects qui sont des passions, commencent inévitablement par mener une vie sociale qu'ils subissent, par laquelle ils sont rendus passifs, et les hommes sont originairement actifs et producteurs (Marx) ou qu'ils tendent naturellement à la conservation de leur être et à l'augmentation de leur puissance d'agir (Spinoza) ? »<sup>53</sup>. Cette question est centrale dans la marche visant à comprendre la pensée déterministe, elle est d'ordinaire renvoyée à l'idée d'impuissance, les choses seraient alors prédéterminées, mais l'invocation de ce type d'argument oublie la part humaine dans l'ensemble des causes et des effets, et d'autre part elle ignore la capacité de l'être humain à prendre conscience de ses déterminismes pour agir en retour sur ces derniers : la connaissance comme seul moyen de gagner en liberté. Le phénomène d'indignation est un exemple symptomatique de cette propension à la liberté et il est au cœur de notre définition de la science politique.

---

<sup>50</sup> Fischbach Franck, *La production des hommes, Marx avec Spinoza*, op. cit., p. 40.

<sup>51</sup> Lordon Frédéric, *Les affects de la politique*, « Éditions du Seuil », Paris, 2016, p. 24.

<sup>52</sup> Lordon Frédéric et Orléan André, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *Potentia multitudinis* », op. cit., p. 133.

<sup>53</sup> Fischbach Franck, *La production des hommes, Marx avec Spinoza*, op. cit., p. 44.

Le point de départ de toute indignation réside dans les passions tristes : « La tristesse diminue ou empêche la puissance d’agir de l’homme (selon le scolie de la proposition 11), c’est-à-dire (selon la proposition 7) qu’elle diminue ou empêche l’effort par lequel l’homme s’efforce de persévérer dans son être ; et par conséquent (selon la proposition 5) elle est contraire à cet effort ; et tout ce à quoi l’homme affecté de tristesse s’efforce, c’est à écarter la tristesse. Or (selon la définition de la Tristesse) d’autant plus grande est la tristesse, d’autant plus grande est la partie de la puissance d’agir de l’homme qu’il est nécessaire de lui opposer. Donc, d’autant plus grande est la tristesse, d’autant plus grande est la puissance d’agir par laquelle l’homme, en retour, s’efforcera d’écarter la tristesse, c’est-à-dire (selon le scolie de la proposition 9) d’autant plus grand est le désir, autrement dit l’appétit, par lequel il s’efforcera d’écarter la tristesse »<sup>54</sup>. La puissance d’agir qui vient lutter contre les effets des passions tristes est le terreau de ce qu’Alexandre Matheron définira comme l’indignation. Le désir de persévérer dans son être oblige l’individu à contrecarrer la tristesse en accumulant de la puissance, même si ce rapport de force (intensité et extension de la puissance) n’est pas toujours favorable au conatus de l’individu, notamment dans l’arène politique. En effet, l’action gouvernementale est souvent peinte comme un art complexe où les équilibres du consentement restent fragiles : « Car plus ils répriment, plus ils inspirent de la crainte à leurs sujets ; mais la crainte, puisqu’elle est une forme de tristesse (...), implique toujours de la haine pour celui qu’on craint ; et par conséquent, s’ils ne savent pas s’arrêter à temps, cette crainte qu’ils inspirent, à partir d’un certain seuil, se change en *indignation* – selon le même mécanisme qui était à l’origine de la constitution des sociétés politiques, mais qui est aussi à l’origine de leur dissolution (...) : les sujets, lorsque chacun s’aperçoit qu’il peut compter sur les autres parce que tous s’indignent contre le mal fait à chacun, se coalisent contre le souverain qui, à la limite, est renversé »<sup>55</sup>. L’indignation en politique est donc un phénomène en adéquation parfaite avec la démonstration spinoziste à propos de la tristesse et de la puissance d’agir. Une situation politique entraînant des passions tristes, va nécessairement engendrer une accumulation de puissance contraire, pour combattre la diminution de la puissance causée par des affects politiques négatifs. Comment passer alors d’une lutte intérieure pour la conservation de l’être à un affrontement collectif, c’est-à-dire à une puissance de la multitude concurrente ? « Tout d’abord, rappelons ce qu’est l’indignation. Telle que la définit l’*Ethique*, c’est encore une forme d’imitation affective : (...) *c’est la haine que nous éprouvons pour celui qui fait du mal à un être semblable à nous* ; et nous l’éprouvons par imitation des sentiments de la victime, avec une intensité d’autant plus grande que celle-ci nous ressemble davantage – étant entendu, (...) qu’elle sera encore plus forte si cette victime est en même temps quelqu’un que nous aimons »<sup>56</sup>. Par effet d’empathie, la lecture des mots de Matheron peut provoquer ce qu’il appelle l’indignation : dans l’hypothèse où nous posons notre imagination dans l’esprit d’une personne dont le père serait licencié, la mère agressée, le frère arrêté par la police, le sentiment d’indignation est un effet nécessaire. L’univers politique n’échappe pas à cette loi affective qui met en marche les passions. Ainsi de proche en proche, de semblable en semblable, l’indignation se propage en fonction de la puissance des liens sociaux, c’est pourquoi historiquement certains régimes dissimulent, séparent et opposent les uns aux autres. C’est donc la mécanique mimétique qui rend possible

<sup>54</sup> Spinoza Baruch, *L’éthique*, op. cit., p. 161.

<sup>55</sup> Matheron Alexandre, « Passions et institutions selon Spinoza », in Christian Lazzeri et Dominique Reynié (dir.), *La raison d’état : politique et rationalité*, « Presses Universitaires de France », Paris, 1992, p. 148.

<sup>56</sup> Matheron Alexandre, « L’indignation et le conatus de l’état spinoziste », in Myriam Revault d’Allones et Hadi Rizk (dir.), *Spinoza : puissance et ontologie*, « Éditions Kimé », Paris, 1994, p. 156.

l'indignation et son prolongement dans la construction d'un affect commun. D'autre part, Lordon complète cette approche en ajoutant que les idées qui accompagnent l'indignation sont tout à fait tangibles dans l'étude des causes et des conséquences politiques : « Quand nous disons qu'une idée « s'empare de nous », l'image cette fois touche juste et restitue bien la nécessité qui va par suite nous déterminer à nous mouvoir d'une certaine manière. Et, oui, cet emparement est passionnel. Si donc quelque chose mène le monde, ce ne sont pas les idées elles-mêmes, ce sont les complexes qu'elles forment avec des affects qui viennent les véhiculer »<sup>57</sup>. L'histoire des idées politiques est donc avant tout une forme d'*ingenium* des affects les plus puissants dans la société. Là où le monde politique et les enclaves philosophiques ont fait triompher la raison et les idées pures, nous affirmons que cette orientation intellectuelle nourrit une illusion : « Disons même davantage : la politique comme milieu essentiellement passionnel. (...) On le sait bien qu'il y a « de la passion » dans la politique. « Essentiellement » dit qu'il n'y a que ça. Et c'est ici que la discussion commence vraiment »<sup>58</sup>.

### Conclusion

À partir de Spinoza, notre parcours épistémologique a réveillé des figures essentielles des sciences sociales et humaines : Comte, Marx, Durkheim ou encore Bourdieu. Il existe des divergences entre tous ces protagonistes de l'histoire des idées, mais le déterminisme social les rassemble sous la même bannière scientifique. C'est grâce à la réactualisation de la sociologie classique que nous pouvons revendiquer une nouvelle façon de faire de la science politique. En empruntant le système de pensée de Spinoza, nous pouvons initier une démarche originale en ce qui concerne les objets politiques, en nous rapprochant des passions et en nous éloignant de la fiction de l'acteur rationnel.

---

<sup>57</sup> Lordon Frédéric, *Les affects de la politique*, op. cit., p. 11.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 23.



## **Bibliographie**

### **Ouvrages**

Balibar Étienne, *Spinoza et la politique*, « Presses Universitaires de France », Paris, 2011 (1984)

Citton Yves, Lordon Frédéric, *Spinoza et les sciences sociales*, « Éditions Amsterdam », Paris, 2008

Comte Auguste, *Cours de philosophie positive, 1<sup>ère</sup> et 2<sup>ème</sup> leçons*, « Les classiques des sciences sociales », Chicoutimi, 1830-1842

Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, « Minuit », Paris, 1969

Duménil Gérard, Löwy Michael, Renault Emmanuel, *Lire Marx*, « Presses Universitaires de France », Paris, 2009

Durkheim Émile, *De la division sociale du travail, Livre 1*, « Les classiques des sciences sociales », Chicoutimi, 1967 (1893)

Durkheim Émile, *Leçons de sociologie*, « Presses Universitaires de France », Paris, 2010

Enriques Federigo, *Causalité et déterminisme dans la philosophie et l'histoire des sciences*, « Hermann and Cie », Université de Californie, 1941

Fischbach Franck, *La production des hommes, Marx avec Spinoza*, « Presses Universitaires de France », Paris, 2005

Klein Étienne, *Discours sur l'origine de l'univers*, « Flammarion », Paris, 2012 (2010)

Lordon Frédéric, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, « Éditions la Découverte », Paris, 2006

Lordon Frédéric, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, « Points », Paris, 2015 (2013)

Lordon Frédéric, *Les affects de la politique*, « Éditions du Seuil », Paris, 2016

Marx Karl, *Philosophie*, « Gallimard », Paris, 1994

Matheron Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, « Éditions de Minuit », Paris, 1969

Negri Antonio, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, « Presses Universitaires de France », Paris, 1982

Petit Annie, *Le système d'Auguste Comte*, « Vrin », Paris, 2016

Spinoza Baruch, *Traité théologico-politique*, « Éditions H. Diaz », Paris, 1842 (1670)

Spinoza Baruch, *Traité politique*, « Édition H. Diaz », Paris, 1842 (1677)

Spinoza Baruch, *L'éthique*, « Les classiques des sciences sociales », Chicoutimi, 1993 (1677)

### Chapitres d'ouvrages

Althusser Louis, « L'objet du « Capital » », in Louis Althusser, Étienne Balibar, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire le Capital*, « Presses Universitaire de France », Paris, 1996

Lazzeri Christian, « Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu » in Yves Citton, Frédéric Lordon (dirs.), *Spinoza et les sciences sociales*, « Éditions Amsterdam », Paris, 2008

Lazzeri Christian, « Spinoza et Durkheim », in André Tosel, Pierre- François Moreau, Jean Salem (dirs.) *Spinoza au XIXe siècle*, « Éditions de la Sorbonne », Paris, 2014

Lordon Frédéric et Orléan André, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *Potentia multitudinis* » in Yves Citton, Frédéric Lordon (dirs.), *Spinoza et les sciences sociales*, « Éditions Amsterdam », Paris, 2008

Matheron Alexandre, « Passions et institutions selon Spinoza », in Christian Lazzeri et Dominique Reynié (dirs.), *La raison d'état : politique et rationalité*, « Presses Universitaires de France », Paris, 1992

Matheron Alexandre, « L'indignation et le conatus de l'état spinoziste », in Myriam Revault d'Allones et Hadi Rizk (dirs.), *Spinoza : puissance et ontologie*, « Éditions Kimé », Paris, 1994

Negri Antonio, « Spinoza : une sociologie des affects », in Yves Citton, Frédéric Lordon (dirs.), *Spinoza et les sciences sociales*, « Éditions Amsterdam », Paris, 2008

Sang Ong-Van-Cung Kim, « Spinoza et la rationalité de la cause », in Luc Foisneau (dir.), *La découverte du principe de raison*, « Presses Universitaires de France », Paris, 2001

Zarifian Philippe, « Puissance et communauté d'action (à partir de Spinoza) » in Yves Citton, Frédéric Lordon (dirs.), *Spinoza et les sciences sociales*, Éditions Amsterdam, Paris, 2008

### Articles

Bouveresse Jacques, « Déterminisme et causalité », *Les Études philosophiques*, n°58, 2001

Gaxie Daniel, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, n°1, année 27, 1977

Halleux Jean, « L'idée fondamentale du Positivisme et ses conséquences logiques », *Revue néo-scholastique*, n°2, 1894

Noël Léon, « Le principe du déterminisme », *Revue néo-scholastique*, n°45, 1905

François Bonnaz  
Univ. Grenoble Alpes, CNRS, Sciences Po Grenoble, PACTE, 38000 Grenoble, France