
**Exister librement entre autonomie, passivité et existence
interactionnelle**
**Réflexion sur les Lumières contemporaines à partir des travaux
de Jonathan Crary et de Maxime Rovere**

Auteur : Rorive, Laure

Promoteur(s) : Cormann, Grégory

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité approfondie

Année académique : 2023-2024

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/21723>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres
Département de Philosophie

Exister librement entre autonomie, passivité et existence interactionnelle

Réflexion sur les Lumières contemporaines à partir des travaux de
Jonathan Crary et de Maxime Rovere

Travail de fin d'études présenté par Laure Rorive
en vue de l'obtention du Master en philosophie,
à finalité approfondie

Promoteur : G. Cormann

Lecteurs : C. Collamati et O. Dubouclez

Année académique 2023-2024

Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres
Département de Philosophie

Exister librement entre autonomie, passivité et existence interactionnelle

Réflexion sur les Lumières contemporaines à partir des travaux de
Jonathan Crary et de Maxime Rovere

Travail de fin d'études présenté par Laure Rorive
en vue de l'obtention du Master en philosophie,
à finalité approfondie

Promoteur : G. Cormann

Lecteurs : C. Collamati et O. Dubouclez

Année académique 2023-2024

Remerciements

Ce mémoire, loin d'être seulement un travail théorique, posa sous mes yeux mes propres conditions. Alors que j'écrivais, je me transformais. Il est le résultat de son propre exercice ; *a priori* individuel et qui, pourtant, ne m'appartient plus totalement au moment où je rédige ces mots.

Merci à Grégory Cormann qui me comprenait avant moi-même.

Merci à tous les auteurs qui ont nourri mes réflexions philosophiques ainsi qu'à toutes les personnes qui, souvent sans le savoir, ont apporté leurs contributions.

Merci à mes collaboratrices et collaborateurs qui ont travaillé au sein de mes entreprises pendant que je m'octroyais le temps de ce mémoire.

Merci à mes filles qui m'ont laissé jouer avec mes idées plutôt qu'avec elles.

Merci à mon compagnon qui m'a laissé prendre ma liberté.

Introduction

Nous souhaitons, au départ d'une réflexion sur les Lumières, initier un questionnement sur notre existence. Le premier texte philosophique que nous avons abordé lors d'un cours de français alors que nous avons dix-sept ans est « Qu'est-ce que les Lumières ? »¹ d'Emmanuel Kant. La devise « *Sapere Aude !*² » traduite par « Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement !³ » a marqué notre esprit, notre existence et nous a conduite à la philosophie. Nous avons retenu de cet écrit une ode à la rationalité et à la nécessité d'en faire usage personnellement afin de nous rendre autonome et responsable. Comme un défi lancé à notre jeunesse, tout en soulignant les difficultés, Kant nous mettait face au devoir de « s'arracher à l'état de tutelle⁴ ». À présent, il nous apparaît que notre compréhension manquait de perspective. Nous avons uniquement retenu l'acte de courage individuel alors que Kant, en donnant cette consigne, inscrit celui-ci dans un processus collectif. À cet âge, que pouvions-nous comprendre de cet appel à la liberté kantienne qui est « de faire un usage public de sa raison sous tous les rapports⁵ » ?

À présent, jetant le regard dans le rétroviseur de notre existence personnelle et sentant le besoin d'une halte, l'on comprend la contrainte d'exister avec la lumière de la rationalité, car à vouloir-vivre dans un monde ordonné, contrôlé où l'on se sent seul capable d'agir et d'être responsable, on se vide. Isolé de toute contradiction, on se désespère. Pensant avoir fait tout ce qu'il fallait, de façon éclairée, pensant avoir dompté le désordre, nous nous découvrons insatisfaite et entravée par la répétition des forces sans cesse à engager afin de maintenir la maîtrise de notre existence éveillée. Avec surprise, l'étranger nous apparaît comme un salut. Tout ce que nous ne sommes pas est dès lors un lieu de paix. À cet endroit précis réside la richesse du sommeil qui nous offre un espace où nous pouvons ne pas être et, également, celle de l'Autre qui par sa différence participe à notre existence. La passivité et la collectivité mises en lumière au hasard d'un éblouissement révèlent une énergie qui est le moteur de l'activité et de l'individualité. Nous cherchons alors à nous stabiliser dans cet entre-deux. Comment exister en tant qu'individu tout en adhérant au collectif ? Comment se sentir active sans s'épuiser ? Comment être autonome sans être seule ?

¹ E. Kant, « Wat ist Aufklärung? », dans *Berlinische Monatsschrift*, vol. IV, 1784, p. 481-491, en français « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Kant*, Paris, Flammarion, 2006, p. 43-51.

² *Ibid.*, p. 43.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

Deux expériences concrètes s'inscrivent dans ce cheminement : celle de manager et celle de médiatrice. En tant que manager, l'on pense qu'il suffit d'être efficace, objectif et de communiquer sa volonté pour qu'une équipe fonctionne. Cependant, c'est rarement le cas. Contre toutes les théories managériales, il ne suffit pas d'énoncer des objectifs pour que le groupe se mette collectivement en marche. Le manager doit s'effacer au profit de l'écoute de ses collaborateurs, car chaque personnalité rend les interactions différentes au sein de l'équipe. Il faut comprendre les affections et les intérêts souvent changeants de chaque individu pour construire dans le respect de ceux-ci et dans la pratique un projet qui les dépasse. L'exercice de la médiation nous a appris l'impuissance de notre activité rationnelle. Lors d'interactions conflictuelles, il faut avant tout entendre les émotions qui nourrissent l'incompréhension. Sans rester curieux au monde de l'autre : son ressenti, ses croyances, ses expériences passées, nous n'apaiserons pas. Aussi brillantes soient nos solutions, elles resteront malvenues. « Diriger » une équipe, tout comme « diriger » une médiation, ce n'est pas maîtriser les éléments, c'est servir de cadre afin de laisser librement le contenu s'exprimer et cela demande une posture active passive.

Ainsi, le retour à la philosophie nous est-il apparu nécessaire, car il nous fallait comprendre à nouveaux frais le sens de la question des Lumières. La reprise de celle-ci dans le texte éponyme de Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? »⁶, nous semble éclairante. En 1984, Foucault écrit que le projet de la philosophie moderne⁷ est de répondre à cette question lancée par Kant il y a pourtant deux siècles. La question des Lumières a influencé « ce que nous sommes, ce que nous pensons et ce que nous faisons aujourd'hui⁸ ». De quelle manière ? Est-ce toujours le cas ? Dans le prolongement de Foucault, nous pensons que la philosophie contemporaine dans laquelle s'insère notre mémoire est celle qui tente de répondre à son tour à la question lancée par Foucault : « Qu'est-ce que la philosophie moderne ?⁹ ». Pour introduire les enjeux de notre mémoire, il nous semble dès lors pertinent de repartir de la définition de la modernité telle que présentée par Michel Foucault.

⁶ Foucault F., « Qu'est-ce que les Lumières ? », 1984, dans *Dits et Écrits 1954-1988*, vol. II 1976-1988, Paris, Gallimard, p. 1381-1397.

⁷ Lorsque Foucault parle de la philosophie moderne, c'est pour caractériser son époque. L'adjectif « moderne » signifie ce qui appartient au temps présent. Ainsi, à chaque siècle, les auteurs peuvent parler de leur propre modernité. Dans « Qu'est-ce que les Lumières ? », Foucault aborde la modernité de Kant au XVIII^e siècle, celle de Baudelaire au XIX^e siècle et la sienne au XX^e siècle. Il définit non pas une période mais une « attitude de modernité ».

⁸ *Ibid.*, p. 1381.

⁹ *Ibid.*

Succinctement, Foucault clarifie le propos de Kant en traduisant la devise *Sapere Aude !* par « aie le courage, l'audace de savoir¹⁰ ». Mettant en avant « l'audace de savoir » plutôt que l'expression « te servir de ton *propre* entendement », il précise que le sens de l'injonction kantienne est celui d'une connaissance universelle plutôt que privée. Il indique que cette devise est une instruction « qu'on se donne à soi-même et qu'on propose aux autres¹¹ ». Selon Foucault, Kant remet en question l'usage de la raison qui ne se réduit pas à la liberté de conscience. « L'*Aufklärung* n'est donc pas seulement le processus par lequel les individus se verraient garantir leur liberté personnelle de pensée. Il y a *Aufklärung* lorsqu'il y a superposition de l'usage universel, de l'usage libre et de l'usage public de la raison¹² ». L'homme se rendra majeur ou autonome, lorsqu'il atteindra cette connaissance. Par homme, il faut entendre la collectivité des individus et l'individu en tant qu'il y participe volontairement. « Il faut donc considérer que l'*Aufklärung* est à la fois un processus dont les hommes font partie collectivement et un acte de courage à effectuer personnellement. Ils sont à la fois éléments et agents du même processus¹³ ». Cette consigne des Lumières suppose un changement éthique qui s'inscrit dans un changement historique, politique et social.

Foucault retient surtout la démarche philosophique innovante qui est celle de l'écrit de Kant : « La réflexion sur 'aujourd'hui' comme différence dans l'histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me paraît être la nouveauté de ce texte¹⁴ ». Kant pose, par sa réflexion, les bases de la modernité : une attitude d'autocritique actuelle et volontaire qui « marque une appartenance et se présente comme une tâche¹⁵ » que Foucault appelle un « *ethos*¹⁶ » ou une « attitude de la modernité¹⁷ ». Michel Foucault la décrit sous trois critères : « une héroïsation ironique du présent¹⁸ » (la capacité critique du présent), un « jeu de la liberté avec le réel pour sa transfiguration¹⁹ » (la capacité d'invention) et une « élaboration ascétique de soi²⁰ » (l'aptitude critique de soi-même en rapport à ce présent). Foucault les développe en prenant l'exemple de Baudelaire qui est, selon lui, le représentant par excellence de la modernité au XIX^e siècle. Foucault écrit : « Baudelaire ne conçoit pas qu'ils [ces trois critères] puissent

¹⁰ *Ibid.*, p. 1384.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 1385.

¹³ *Ibid.*, p. 1384.

¹⁴ *Ibid.*, p. 1387.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p.1390.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

avoir lieu dans la société elle-même ou dans le corps politique. Ils ne peuvent se produire que dans un lieu autre que Baudelaire appelle l'art²¹ ». Par cet hommage à Baudelaire qui lui-même souligne l'intérêt de sa propre discipline, nous pensons que Michel Foucault en tant que philosophe signifie que c'est aussi le lieu de la philosophie. « Je voulais [...] souligner l'enracinement dans l'*Aufklärung* d'un type d'interrogation philosophique²² » et Foucault ajoute que ce qui nous attache particulièrement à l'*Aufklärung* est une « critique permanente de notre être historique²³ ». Ainsi, il résume l'attitude de la modernité comme suit : « Je caractériserai donc l'*êthos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme un travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres²⁴ ».

Foucault insiste sur ce travail d'enquête historico-critique propre à la philosophie moderne qui est sans cesse à recommencer et à multiplier afin de ne pas se figer dans des structures générales dont on n'aurait pas conscience. Toutefois, cela ne signifie pas que ce travail est désordonné. Il comporte en lui-même « sa systématité, son homogénéité et son enjeu²⁵ ». Il s'agit de réfléchir aux rapports paradoxaux « de la capacité et du pouvoir²⁶ », toujours pris dans le domaine des pratiques humaines, selon une méthodologie critique systématique qui questionne trois axes : celui du savoir (des rapports de maîtrise sur les choses), celui du pouvoir (des rapports d'action sur les autres) et celui de l'éthique (des rapports à soi-même). Foucault reprend ici les trois questions kantienues²⁷ comme support à cette démarche historico-critique : « comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux de nos actions²⁸ ».

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 1394.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Kant pose trois questions à travers ses œuvres : « Que puis-je connaître ? » dans la *Critique de la raison pure*, 1781 ; « Que dois-je faire ? » dans le *Critique de la raison pratique*, 1788, et dans *Fondement de la métaphysique des mœurs*, 1785 ; « Que m'est-il permis d'espérer ? » traverse les écrits de Kant et joue un rôle central dans la *Critique de la faculté de juger*, 1790, et dans *La religion dans les limites de la raison*, 1793. Il pose une quatrième question à la fin de sa vie : « Qu'est-ce que l'homme ? » Lire G. Hottois, « Chapitre 5. Kant et la philosophie critique ou transcendantale », dans *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2005, p. 133-156, en ligne <https://www.cairn.info/de-la-rennaissance-a-la-postmodernite--9782804139377-page-133.htm>

²⁸ Foucault F., « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 1395.

Entre cette problématisation de la modernité et nos interrogations personnelles, il y a ce mémoire. Il est ainsi une enquête historico-critique parmi d'autres. Étant situé au XXI^e siècle et dans le respect de la démarche innovante de Kant soulignée par Foucault, notre réflexion porte sur « aujourd'hui comme différence dans l'histoire » et notre « tâche philosophique particulière » est de critiquer notre présent pour faire émerger une consigne contemporaine qui serait : « aie le courage, l'audace de vivre en interaction ». Pour cela, nous avons choisi de travailler sur les ouvrages de Jonathan Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*²⁹ et de Maxime Rovere, *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677 : l'invention de la liberté*³⁰. Il nous paraît intéressant de croiser ces deux philosophes contemporains car, à travers des travaux très différents dans leur proposition et leur contenu, ils s'inscrivent dans l'« attitude de la modernité ». Bien que leurs projets critiques débutent au départ de positions *a priori* contraires : le XXI^e siècle et l'individualisme d'une part, le XVII^e siècle et la collectivité de l'autre, nous voyons une volonté commune et complémentaire. En les faisant se rejoindre, nous réconcilierons peut-être l'éthique et la politique.

Jonathan Crary est un spécialiste d'art moderne et d'esthétique. Historien de l'art et des techniques, il est l'auteur de plusieurs publications³¹ dans lesquelles il effectue un travail historico-critique qui analyse l'évolution de l'acte perceptif dans la construction l'homme et de son épistémè : comment les façons de voir le monde à travers différentes techniques d'observations, également les techniques numériques, ont modifié les systèmes de pensée. Dès 1990 et son ouvrage *Techniques de l'observateur. Vision et Modernité au XIX^e siècle*³², Crary interroge la modernité, notamment dans son premier chapitre « La modernité et la question de l'observateur³³ ». Crary insère son travail dans le mouvement structuraliste français de la fin du XX^e siècle. On y lit de nombreuses références aux auteurs de cette période, entre autres, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard ou encore Guy Debord. Dans la suite de ce premier livre, Crary a concentré son étude sur la présentation de différentes techniques d'observation dans l'histoire et leur impact sur la connaissance. En 2013, à l'instar du dernier Foucault qui

²⁹ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, Paris, Éditions La Découverte, 2016, traduit de l'anglais, New York, Verso, 2013.

³⁰ M. Rovere, *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677 : l'invention de la liberté*, Paris, Flammarion, 2017.

³¹ *Techniques of the Observer: on Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, Cambridge, MIT Press, 1990. *Origins of Modern Visual Culture*, Columbia University, 2011. *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle and Modern Culture*, Cambridge, 2000. *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*, New York, Verso, 2013. *Scorched Earth. Beyond the Digital Age to a Post-Capitalist World*, Verso, 2022 (à paraître en français au 3^e trimestre 2024, sous le titre *L'écorchement du monde – Pour en finir avec l'ère numérique : vers un monde post-capitaliste*, Paris, Broché).

³² J. Crary, *Techniques de l'observateur. Vision et Modernité au XIX^e siècle*, Paris, Éditions Dehors, 2016, traduit de l'anglais, Cambridge, MIT Press, 1990.

³³ *Ibid.*, p. 27-58.

quitte l'épistémologie pour l'éthique, il a produit l'essai *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*. Crary y reprend, selon nous, les problématiques du chapitre « La modernité et la question de l'observateur » en assumant un positionnement éthique.

Maxime Rovere est un auteur pris dans la pensée et les pratiques d'aujourd'hui. Afin d'asseoir la critique de son présent, considérant peut-être qu'en tant qu'acteur de son actualité il est plus difficile d'apporter une analyse de sa propre modernité, il choisit de travailler au départ de l'histoire. Philosophe spécialiste de Spinoza³⁴, Rovere tente de proposer des solutions à nos problématiques contemporaines avec les concepts spinozistes et les questions du XVII^e siècle. En 2017, *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677 : l'invention de la liberté* est « un livre traduit du XVII^e siècle³⁵ ». Écrit avec des mots compréhensibles aux philosophes et aux non-philosophes, le but de ce livre est de faire écho aux difficultés éthiques et politiques actuelles. Les ouvrages suivants de Maxime Rovere : *Que faire des cons ?*³⁶, *L'école de la vie*³⁷, *Se vouloir du bien et se faire du mal*³⁸ s'adressent plus directement encore aux lecteurs non-philosophes et inversent le rapport historique : ce n'est plus le XVII^e siècle qui parle à la façon du XXI^e siècle, c'est le XXI^e siècle qui utilise couramment les concepts spinozistes traduits du XVII^e siècle³⁹.

Alors que la filiation entre Jonathan Crary et le projet foucauldien semble explicite, celle avec Maxime Rovere est moins visible dans ses textes. Cependant, il nous semble qu'elle existe, ne serait-ce qu'à travers son parcours d'étudiant. Il a reçu les apprentissages de professeurs contemporains de Foucault et de cette période de la philosophie française. Nous tâcherons de mettre au jour les connexions et de comprendre le positionnement philosophique de Maxime Rovere. Nous découvrirons une lecture spinoziste hétérodoxe et un rejet du courant structuraliste. Ainsi, la stratégie de Maxime Rovere ne serait-elle pas de s'écarter du projet foucauldien tel que porté par la philosophie française de la fin du XX^e siècle? Par ailleurs,

³⁴ Maxime Rovere a publié une thèse en 2010, *Spinoza. Méthodes pour exister* (sous le premier titre *Exister. Méthodes de Spinoza*), Paris, CNRS Éditions, 2019. Il a également édité une version de *l'Éthique, 1677*, Paris, Flammarion, 2021, annotée et traduite par Maxime Rovere. Au regard de ses publications suivantes, *infra*, note 36, 37, 38, nous comprenons qu'il a voulu changer de style et développer une philosophie mettant en pratique les concepts de Spinoza.

³⁵ M. Rovere, dans l'émission en ligne de la chaîne « Bouillon de culture », *Les Chemins de la philosophie : Le clan Spinoza*, 23/12/2017, 12', en ligne <https://www.youtube.com/watch?v=UG1eKKZOEEE>.

³⁶ M. Rovere, *Que faire des cons ? Pour ne pas en rester un soi-même*, Paris, Flammarion, 2019.

³⁷ M. Rovere, *L'école de la vie. L'érotique de l'acte d'apprendre*, Paris, Flammarion, 2020.

³⁸ M. Rovere, *Se vouloir du bien et se faire du mal. Philosophie de la dispute*, Paris, Flammarion, 2022.

³⁹ Maxime Rovere a publié un nouveau livre cette année qui n'est pas dans la même lignée que les trois ouvrages que nous venons de citer. *Le livre de l'amour infini. Vie d'Apollonios, homme et dieu*, Paris, Flammarion, 2024, s'intéresse au III^e siècle et est plus proche méthodologiquement du livre *Le clan Spinoza*.

constatant que *Le clan Spinoza* de Maxime Rovere pose sa réflexion critique au XVII^e siècle, nous souhaitons émettre l'hypothèse suivante : n'opèrerait-il pas un décalage historique, non pas pour contredire Michel Foucault, mais pour établir les prémisses de l'attitude de la modernité au XVII^e siècle ? Nous découvrirons peut-être que malgré des positions historiques séparées par quatre siècles, Jonathan Crary et Maxime Rovere confirment que le travail d'enquête historico-critique propre à la philosophie est *toujours* moderne (appartient au temps présent de chaque philosophe) et sans cesse à recommencer (toujours à réinventer).

Outre leurs affinités avec le projet critique foucauldien de la modernité, Crary et Rovere proposent l'un et l'autre des philosophies « matérialistes ». Ils analysent les événements historiques sous les conditions économiques, politiques et sociales. Leurs philosophies, loin d'être des travaux théoriques, composent avec leur réalité et souhaitent produire une transformation. Également, les thèmes de l'immanence et du corps sont communs. Si le matérialisme de Crary paraît avec une certaine évidence être un matérialisme historique d'inspiration marxiste, la pensée de Rovere est une nouvelle fois moins facile à catégoriser. Une majorité des interprétations de Spinoza au XX^e siècle sont « marxistes » : on peut citer les noms de Louis Althusser, Pierre Macherey, Étienne Balibar, Alexandre Matheron, Pierre-François Moreau, Laurent Bove, Antonio Negri. Néanmoins, nous pensons que bien que directement influencé par certains de ces philosophes, Maxime Rovere tente de sortir la pensée de Spinoza d'un certain matérialisme dialectique pour l'inscrire dans un nouveau matérialisme. Nous tâcherons d'en trouver le nom.

Dès lors, notre enquête commencera par une étude de l'ouvrage de Jonathan Crary, 24/7. *Le capitalisme à l'assaut du sommeil*. Au départ d'une critique du fonctionnement capitaliste de la société contemporaine, nous souhaitons dégager les conséquences d'une existence active refusant la passivité et nourrissant l'individualisme devenu une condition d'efficacité et de pérennité du système capitaliste lui-même. Nous chercherons à comprendre comment ce système économique modifie notre existence éthique et quelle serait la réponse à apporter. Grâce à cet ouvrage, nous centrerons notre critique sur les deux questions proposées par Foucault : « comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir ? ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir ? »

Aussi, le premier chapitre de notre première partie sur Jonathan Crary pose-t-il, tout d'abord, la nécessité de revenir à une critique perceptive. Nous avancerons avec Crary qu'il

nous faut percevoir notre situation afin d'envisager des modifications éthiques. Il s'agira de débattre avec les critiques idéologiques ou sociales théoriques, parfois moralisatrices. Nous essayerons d'affirmer le besoin de changements éthiques concrets nécessitant de modifier les idéologies et non de les préserver tout en culpabilisant. Cela n'impliquerait-il pas une « révolution » ? Comment transformer les idéologies ? Ensuite, dans notre deuxième chapitre, nous critiquerons avec Crary la croyance en la liberté individuelle qui est celle de la société contemporaine capitaliste. Prenant appui sur les analyses des sociétés disciplinaires de Michel Foucault et des sociétés de contrôle de Gilles Deleuze, Crary émet l'hypothèse d'un nouveau type de management. Nous tenterons d'en comprendre les enjeux, d'en vérifier la pertinence et de proposer une voie supplémentaire. De quel système de pouvoir s'agira-t-il ? Ferons-nous le constat d'une nouvelle mutation dans le prolongement de Deleuze ou d'un retour à des formes de pouvoir telles que décrites par Foucault et que Deleuze pensait dépassées ?

Après avoir interrogé les rapports paradoxaux entre les forces et le pouvoir, il nous faudra ensuite, pour respecter la systématisme de la démarche historico-critique annoncée par Foucault, questionner l'éthique : « comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux de nos actions ? » La problématique du sommeil apparaîtra comme un élément clé. Selon Crary, la perception du sommeil se modifie au XVII^e siècle et explique en partie l'avènement de l'existence 24/7. Dans cette perspective, notre recherche se poursuit alors avec l'ouvrage de Maxime Rovere, *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677 : l'invention de la liberté* qui nous permettra un retour au XVII^e siècle et, plus précisément, à l'existence du clan Spinoza à Amsterdam à cette époque. Nous examinerons les enjeux que Maxime Rovere met en avant dans son titre *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677 : l'invention de la liberté*. Quelle est l'importance de ce clan ? Quelles étaient les conditions à Amsterdam ? Pour quelle raison, 1677, date du décès de Spinoza, implique-t-elle l'invention de la liberté ? Nous poserons avec Maxime Rovere qu'alors que le XVII^e siècle est considéré par l'histoire de la philosophie comme le siècle du rationalisme, la philosophie de Spinoza, plus matérialiste, propose une autre voie qui ne se réduit pas à la rationalité, à l'individualisme et à l'activité. Quelle serait cette forme de « rationalisme » ?

Dans le premier chapitre de notre deuxième partie, par le travail de Maxime Rovere et à travers la vie de Spinoza, nous décrirons la volonté de découvrir la vérité qui n'est pas celle d'un philosophe isolé. Au contraire, c'est le dessein de toute une communauté d'intellectuels de l'époque. Au cours de ce périple qui navigue entre l'ignorance de la foule et les rêves d'érudits, nous vivrons les réussites et les échecs de la raison. Grâce à l'expérience de Spinoza,

il nous faudra comprendre les enjeux de la multitude des êtres humains qui n'est pas seulement théorique mais pratique. Dans cet exercice, l'amitié est le socle sur lequel Spinoza prend appui. À la vie, à la mort, ses relations le portent au-delà de la vérité. Nous interrogerons alors avec Maxime Rovere la réception dans le temps de la pensée philosophique de Spinoza. Comment cette pensée s'est-elle inventée et comment nous est-elle parvenue ?

Ensuite, nous ouvrirons un deuxième chapitre qui, de façon plus large, questionnera le fonctionnement de la pensée elle-même. Maxime Rovere, porté par la philosophie spinoziste, met au cœur de sa philosophie les interactions entre les individus comme constitutives de l'individu lui-même et de ses propres interactions : sa pensée et la société. Par sa réflexion contemporaine qui souhaite aborder la pensée de Spinoza et, également l'acte de penser, en dehors de tout système fermé, nous pourrions dès lors revenir sur la problématique structuraliste introduite par Foucault : opérer par systématisme sans se figer dans des structures. Pour nous venir en aide et questionner à notre tour le structuralisme, nous nous appuyerons sur les travaux d'Étienne Balibar qui nous paraît être l'intercesseur entre Maxime Rovere et ce courant de pensée. Grâce à Balibar, nous reprendrons une question de Gilles Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ?⁴⁰ ». Nous concluons alors sur le souhait commun d'une refonte de l'individu dans la *praxis*. Par la prise de conscience de l'intégration inaliénable de l'individu dans le collectif ainsi que de sa puissance dans et par ses interactions, Maxime Rovere espère une activation de l'individu et la transformation de la société par la pratique interactionnelle.

⁴⁰ G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », dans F. Châtelet, *Histoire de la philosophie VIII. Le XX^e siècle*, Paris, Hachette, 1973, p. 299-335.

Première partie : Critique de l'existence 24/7. La désillusion de l'autonomie individuelle

Jonathan Crary, dans son essai *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*⁴¹, reprend le thème des lumières afin de représenter la situation contemporaine où les êtres humains devraient être constamment éveillés ; actifs et/ou attentifs. Les lumières représentent l'enjeu de l'activité économique incessante qui, aujourd'hui, touche à la capacité de perception du sujet. Le rôle premier de la perception est l'appréhension des phénomènes, ce qui apparait à une conscience, et la positionne dans le monde. L'activité optique, en plus d'être une technique physique de perception, permet une discrimination individuelle, sociale et historique. Selon Crary, l'univers 24/7 est hyperlumineux et le sujet est ébloui. Par le développement des technologies digitales et des écrans numériques, notre regard est devenu une force de production et un outil de consommation. Notre vision du monde, accaparée, se modifie.

Car ce qui se joue dans ce processus est tout autant la mise au rebut du jour que l'extinction des ténèbres et de l'obscurité. Puisqu'il ne saurait y avoir de lumière que fonctionnelle, toute autre forme de luminosité est dévastée : le fonctionnement 24/7 participe en cela d'un vaste processus d'incapacitation de l'expérience visuelle⁴².

L'éblouissement n'est pas un simple effet de clarté qui empêcherait de voir même temporairement. Crary souligne un phénomène hypnotique et prolongé. Notre conscience, obnubilée par des stimulations perceptives continues et monotones, perd sa capacité critique. L'affaiblissement perceptif et la perte d'expérience qui en découle favorisent un contexte de vulnérabilité propice à la manipulation des comportements et à l'asservissement. Cet affaiblissement ne permet plus de faire le lien entre des distinctions visuelles et des évaluations éthiques et sociales. Une thèse de Crary est que l'individu pris dans la mécanique atemporelle capitaliste 24/7 s'auto-isole sans s'en apercevoir. L'individu ne se sent plus participer au collectif et perd la conscience de son besoin de socialité.

Un monde sans ombre, illuminé 24/7, amputé de l'altérité qui constitue le moteur du changement historique, tel est l'ultime mirage de la post-histoire. Le temps 24/7 est un temps d'indifférence, où la fragilité de la vie humaine revêt de moins en moins d'importance, où le sommeil n'est plus ni nécessaire ni inévitable. [...] On s'aligne sur l'existence de choses inanimées, inertes ou intemporelles⁴³.

⁴¹ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, op. cit.

⁴² *Ibid.*, p. 45.

⁴³ *Ibid.*, p. 19.

La volonté du capitalisme de nous tenir actifs semble *de facto* contradictoire avec notre besoin de sommeil. Dans le titre, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, la notion d'« assaut », d'origine militaire, installe le propos dans un contexte de combat en cours et brutal. Elle fait écho à des actions, à des forces au pouvoir contraignant. Lors de combats, ces forces sont *a priori* physiques et visibles. Cependant, il n'en est rien. Aujourd'hui, un assaut peut également être imperceptible. Crary compare la privation de sommeil à des situations de torture qui privent l'individu de réflexion critique et de toute dignité humaine. En temps de guerre, dirigés par une logique individualiste de destruction de l'autre, sommes-nous encore humains ?

[...] comment peut-on rester humain devant la désolation de ce monde, quand les liens qui nous unissent ont été réduits à néant et quand *les formes de rationalité* malfaisantes sont si puissamment à la manœuvre⁴⁴ ?

La question du comment nous confronte à la réalité. Il ne s'agit plus de théoriser, à présent, il nous faut agir afin de créer du lien et contrer des logiques destructrices, en l'occurrence les forces capitalistes. En parallèle à l'assaut mené contre le sommeil, les forces capitalistes rythmées par le 24/7 produisent un processus de « démantèlement des protections sociales⁴⁵ », car lorsque l'on prive l'individu de sommeil ou, plus largement, de son expérience perceptive et sensorielle, on construit un monde « qui exclut radicalement la moindre possibilité de soin, de protection ou de consolation⁴⁶ ». Notre humanité existe et s'entretient pourtant par ces actes physiques et affectifs.

Plus largement, mon argument consiste à dire qu'il se pourrait, dans le contexte du présent qui est le nôtre, que le sommeil représente la durabilité du social et qu'il soit en cela analogue à d'autres seuils sur lesquels la société pourrait s'accorder pour se défendre et se protéger elle-même. En tant qu'état le plus privé, le plus vulnérable et commun à tous, le sommeil dépend crucialement de la société pour se maintenir⁴⁷.

Le sommeil alors qu'il est attaqué apparaît à Crary comme une solution à la garantie de notre société. Le sommeil est une nécessité physique fondamentalement universellement partagée tout autant qu'une sphère privée par excellence touchant à notre conscience. Il exprime dès lors notre socialité et notre individualité ainsi que la relation de dépendance entre l'individu et le collectif. Le sommeil place le dormeur dans une situation de fragilité qui réclame l'attention d'autrui en vue de sa sécurité ou, au moins, le respect de sa sphère privée. Il instaure également un rapport de réciprocité. Le garant devient à son tour dormeur. Marcel Mauss théorise la

⁴⁴ *Ibid.*, p. 103-104. Nous soulignons.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 35.

réciprocité dans l'*Essai sur le don*⁴⁸ en décrivant des phénomènes de dons et de contre-dons dans les sociétés dites « archaïques ». Ces échanges fondent une forme primitive de contrat social. Il s'agit surtout de rendre compte des obligations intrinsèques à l'échange de présents⁴⁹. Il y a une réciprocité nécessaire qui place la construction des liens sociaux entre contrainte et liberté⁵⁰. Dans la perspective anthropologique de Mauss et à la lecture de Crary⁵¹, il nous apparaît que le sommeil serait dès lors le lieu du premier échange fondateur de la société. En tant que tel, le sommeil représente pour Crary le dernier rempart face à l'attaque capitaliste qui touche au corps, à la conscience et au collectif. Il nous demande d'en prendre conscience et d'agir, voire de se battre, en vue de son maintien.

Jonathan Crary porte un regard critique contemporain sur la modernisation ou le capitalisme en tant que produit de la modernisation. Le capitalisme et ses principes apparaissent à notre société comme une liberté. Derrière l'activité capitaliste se cache une idéologie libérale qui, historiquement, proviendrait de l'époque des Lumières au XVIII^e siècle. Les principes modernes de productivité, de rationalité et du primat de la conscience s'y sont imposés. La possibilité d'autonomie du sujet a émergé à la suite de la critique d'un dogmatisme ambiant.

À partir du XVII^e siècle, le sommeil s'est trouvé délogé de la position stable qu'il avait occupée dans les cadres devenus obsolètes de l'aristotélisme et de la Renaissance. On commença à saisir son incompatibilité avec les notions modernes de productivité et de rationalité, et Descartes, Hume ou Locke furent loin d'être les seuls philosophes à dénier au sommeil sa pertinence pour les opérations de l'esprit ou la recherche de la connaissance. On le dévalorisera au profit d'une prééminence accordée à la conscience et à la volonté, ainsi qu'à des notions d'utilité, d'objectivité et d'intérêt personnel comme mobile d'action⁵².

Il est intéressant de souligner que Crary situe plus particulièrement l'origine de cette transition au XVII^e siècle. Les principes défendus qui ont suscité la Révolution française ont fait suite à des découvertes sur les techniques de perception au XVII^e siècle⁵³. Selon lui, l'idéologie ne se

⁴⁸ M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

⁴⁹ M. Hénaff, « Mauss et l'invention de la réciprocité », dans *Revue du Mauss*, n° 36, 2010/2, p. 71-86, en ligne <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2010-2-page-71.htm>

⁵⁰ *Ibid.*, p. 73 : « Ce qui nous intéresse cependant, c'est la formule paradoxale concernant le cadeau polynésien décrit comme 'obligatoirement et volontairement donné et obligatoirement et volontairement reçu' [...]. Il s'agit de penser ensemble contrainte et liberté autant dans l'acte de donner que celui de rendre ».

⁵¹ J. Crary, 24/7. *Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 39 : « Un certain nombre d'hypothèses fondamentales sur la cohésion des relations sociales s'articule à cette question du sommeil – y compris l'idée d'un rapport réciproque entre vulnérabilité et confiance, entre le fait d'être exposé et le soin. La vigilance d'autrui est cruciale : c'est d'elle que dépend l'insouciance du dormeur qui nous revivifie, c'est elle qui nous octroie un intervalle de temps libéré des peurs, un état temporaire d'oubli du mal ». Concernant la notion d'« oubli du mal », Crary fait référence à Roland Barthes, *Le Neutre*. En outre, Crary fait directement, mais brièvement, référence à Marcel Mauss en indiquant que ce dernier a fait figurer le sommeil dans son étude sur les « techniques du corps ». *Ibid.*, p. 21.

⁵² *Ibid.*, p. 21-22.

⁵³ J. Crary, *Techniques de l'observateur*, op. cit.

transforme pas spontanément. Elle dépend d'un contexte concret et historique, notamment l'évolution technologique. Ces techniques modifient le sujet et son rapport au monde. À la fin de cette première partie, nous reviendrons sur cette responsabilité que Crary attribue aux penseurs du XVII^e siècle pour basculer sur la perspective du XVIII^e siècle de Maxime Rovere.

Selon Jonathan Crary, l'autonomie acquise à la suite de la Révolution française au XVIII^e siècle et initiée dès le XVII^e siècle a été poussée à l'extrême dans une logique de liberté individualiste entraînant des frustrations et, parfois, un déni de faits sociaux perçus aujourd'hui comme des contraintes telles que le sommeil ou les « obligations » sociales. En outre, derrière l'idée de liberté et d'autonomie, Crary pense qu'il se joue un fantasme.

Une hypothèse traverse ce livre : le gain d'autonomie, réelle ou postulée, acquis par l'individu des sociétés occidentales, la découverte d'un « moi » plus autonome, le rêve accru d'affranchissement et de liberté ont rendu toujours plus difficile à vivre tout ce qui peut contraindre et entraver⁵⁴.

Dans cet extrait, il nous apparaît que Crary pose une première question : le « gain d'autonomie » est-il réel ou hypothétique ? Il indique, en outre, que « le rêve d'affranchissement et de liberté » de l'individu a compliqué sa propre existence en refusant ses propres contraintes. Crary décrit ainsi une tension entre un souhait de liberté qui s'opposerait *de facto* aux contraintes sociales et physiologiques. Nous devons dès lors questionner la notion de liberté elle-même.

Crary envisage une somnolence de masse qui est produite par un comportement routinier alors que de nombreuses théories sociales défendent le contraire.

Ces évocations d'une somnolence de masse ont en commun de suggérer l'idée de capacités *perceptives* détériorées ou réduites, associées à un comportement routinier, englué dans l'habitude, voire dans une sorte de transe. La plupart des théories sociales dominantes exigent que les individus modernes vivent et agissent, ne serait-ce que de façon intermittente, dans ces états dont on souligne à l'envi que tout les sépare du sommeil – des états de pleine autoconscience –, où chacun devrait même être capable d'évaluer les événements et les informations en qualité de participant rationnel et objectif à la vie publique ou civique. Toutes les positions où les gens apparaissent comme dépourvus de capacité d'action, comme des automates passifs, vulnérables à la manipulation ou à la gestion de leur comportement par autrui sont largement considérées comme réductrices ou irresponsables⁵⁵.

L'état de méconnaissance ou d'ignorance de l'individu est tout à fait nié au profit de la croyance en des individus modernes conscients et en pleine maîtrise de leur comportement. Crary suggère

⁵⁴ J. Crary, 24/7. *Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 9.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 33.

que l'acceptation de notre irrationalité, de notre passivité serait bien plus bénéfique que leur occultation. Ne pas savoir que l'on ne sait pas est une situation critique dangereuse.

Là se situe également l'enjeu de l'effondrement des liens sociaux, car, par le refus de sa passivité et de sa vulnérabilité, l'individu moderne se ferme à l'autre. Il ne reconnaît pas son besoin de l'autre et, réciproquement, sa propre nécessité. Une revalorisation du sommeil permettrait de redécouvrir les liens de solidarité inscrits dans un temps long et séquencés par le partage social. Sortir de la routine du 24/7 aurait pour effet une prise de conscience de l'illusion de l'individualisme et l'ouverture à une nouvelle forme de liberté.

Le sommeil est l'une des rares expériences qui nous restent où, sciemment ou non, nous nous abandonnons nous-mêmes au soin d'autrui. [...] Le sommeil est une rémission, une relâche hors de la « continuité constante » des liens qui nous enserrent à l'état éveillé. [...] L'absence purement temporaire du dormeur est cependant marquée par une sorte de lien avec le futur, avec la possibilité de recommencement et donc une liberté⁵⁶.

Le constat fait par Crary est que derrière l'activité et la fausse maîtrise de notre existence, le monde 24/7 est un monde endormi bercé par des illusions. Tel un individu perdu dans le désert d'une monotonie infinie, la vision se confond en mirage. La volonté humaine privée de son essence critique est contrôlable. Se posent dès lors les questions suivantes : « comment percevoir la nature de notre propre situation au monde ? » et « comment la dépasser ? » L'appel à l'éveil des consciences n'ayant plus de pertinence dans un monde constamment éveillé, c'est paradoxalement un appel au sommeil qui s'avère nécessaire. Comment le sommeil va-t-il nous réveiller ?

Notre premier chapitre abordera le problème de l'affaiblissement critique. Si Crary souligne dans un premier temps la volonté individuelle et la force du rêveur, mettant en arrière-plan les idéologies sociales, il constate l'influence de celles-ci sur l'individu. Les questions sont alors : quel est le rapport entre le rêve d'individus et l'idéologie sociale ? Une fois que le rêve est absorbé par la société et les dépasse, quel est le contrôle des individus sur celui-ci ? Jonathan Crary prend appui sur l'ouvrage de Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*⁵⁷ pour comprendre le fonctionnement de l'idéologie capitaliste et proposer des solutions critiques. Nous verrons que Crary en appelle à un retour à l'individu car, rêveur, il est une source et une clé. Il faut prendre en considération l'importance des rêves et de l'imagination

⁵⁶ *Ibid.*, p. 137-139.

⁵⁷ L. Boltanski et È. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, 1999, Paris, Gallimard, 2011.

comme voie d'action sur le monde. Sa demande de retour au sommeil est d'ailleurs une porte d'entrée vers cette possibilité.

Dans un second temps, nous développerons les conditions de l'affaiblissement perceptif du sujet et ses conséquences : l'illusion d'autonomie. Crary reprend l'analyse de Michel Foucault⁵⁸, que nous aborderons principalement au départ du texte de Gilles Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle »⁵⁹, qui voit naître les « sociétés disciplinaires » après la Révolution française et présage déjà de leur fin⁶⁰. En 1990, Deleuze reprend rétrospectivement les deux modèles de pouvoir qui ont été développés par Michel Foucault sous les noms de « sociétés souveraines » et de « sociétés disciplinaires » pour annoncer les « sociétés de contrôle ». Le passage est marqué par l'évènement révolutionnaire de Mai 68 qui souligne une crise des disciplines et l'émergence d'une nouvelle forme de pouvoir. En 2015, Crary questionne Deleuze au départ de Foucault afin de caractériser la situation actuelle. Notre système de pouvoir contemporain que Crary définit par le 24/7 est-il celui des sociétés de contrôle ? Comment s'exercent les formes de pouvoir et quelles sont les formes de libertés ? Alors que chaque forme de pouvoir : souveraineté, discipline et contrôle, s'inscrit dans une suite de révolution sociale où un souhait d'autonomie était défendu par rapport au temps précédent, Crary pose, selon nous, cette question : sommes-nous plus libres à présent ?

Chapitre 1. Un monde à critiquer

Dans son essai *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, Crary nous indique que « la pensée critique contemporaine⁶¹ » refuse à présent l'existence de faits immuables tels que le sommeil ou même la mort. Il vise à travers cette pensée critique l'idéologie capitaliste. La promotion capitaliste de « l'activité pour l'activité⁶² » a profondément dénigré le sommeil :

⁵⁸ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1975.

⁵⁹ G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », dans *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, p. 240-247.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 240 : « Mais ce que Foucault savait aussi, c'était la brièveté de ce modèle [le projet idéal des milieux d'enfermement] : il succédait à des sociétés de souveraineté, dont le but et les fonctions étaient tout autre (prélever plutôt qu'organiser la production, décider de la mort plutôt que gérer la vie) [...] Mais les disciplines à leur tour connaîtraient une crise, au profit de nouvelles forces qui se mettraient lentement en place [...] ».

⁶¹ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 23.

⁶² *Ibid.*, p. 25. Nous reviendrons sur ce thème au point 2.1.2.2. « Un connexionnisme digital » de notre travail, p. 34.

« dans le paradigme néolibéral mondialisé, le sommeil est fondamentalement un truc de losers⁶³ ».

Dans ce contexte, le sommeil équivaut à une affirmation aussi irrationnelle qu'intolérable, à savoir qu'il peut y avoir des limites à la compatibilité entre les êtres vivants et les *forces* réputées *irrésistibles* de la modernisation⁶⁴.

En parlant d'« être vivant », Crary vise l'homme en tant que sujet plongé dans une existence concrète tout en rappelant qu'il fait partie de la nature et qu'il est par essence différent d'une machine. Pourtant, il paraît aujourd'hui incongru de refuser à l'homme des caractéristiques essentielles qui le différencieraient de cette dernière. À tel point que « les critiques en vogue⁶⁵ » considèrent comme vraisemblable la possibilité de téléchargement de nos esprits en vue d'une immortalité digitale. L'univers « machinique » a pris son essor au XIX^e siècle avec la révolution industrielle et s'est imposé comme force de production de la modernisation reléguant l'homme à l'arrière-plan et le dépossédant de sa propre force de travail, de son corps. À présent, ce paradigme est dépassé et c'est l'ère des appareils numériques qui a pris le pas. Les forces du capitalisme néolibéral se sont dématérialisées au profit de réalités digitales qui permettent encore moins au sujet humain de se situer dans le monde et ont rendu évanescence la notion même de « corporel ». Il s'agit de comprendre comment une nécessité physiologique devient inadaptée au modèle social en cours et est perçue aujourd'hui comme superflue et démodée. Personne ne souhaite être rejeté de son système social et considéré comme un « raté », ainsi le sommeil est-il spontanément écarté par la pensée qui s'adapte aux conventions.

Sous-jacent au thème du sommeil et de son dénigrement s'élabore un projet critique de la pensée critique elle-même. Tout d'abord, comment s'est construite la pensée critique contemporaine ? Comment produit-elle une pensée inféconde ? Ensuite, et ce second enjeu découle du premier, Crary souligne que le sujet est soumis à des forces « irrésistibles ». Il nous faut dès lors questionner cette incapacité à résister. Comment le sujet s'inscrit-il dans un rapport de forces qui lui enlève toute possibilité critique ?

1.1. Une critique idéologique

Pour comprendre ce que sous-tend la « pensée critique », faisons un détour par l'ouvrage de Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*⁶⁶. Boltanski et Chiapello

⁶³ J. Crary, 24/7. *Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 24.

⁶⁴ *Ibid.* Nous soulignons.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ L. Boltanski et È. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*

définissent deux formes historiques de critique : une « critique sociale⁶⁷ » par distinction avec une « critique artiste⁶⁸ » qui, selon eux, existent depuis plus de deux siècles.

Chacune de ces deux critiques [la critique sociale et la critique artiste] peut se considérer comme plus *radicale* que l'autre quant à sa position envers *la modernité des Lumières* dont le capitalisme se réclame au même titre que la démocratie, mais sous des rapports différents⁶⁹.

Ces critiques s'enracinent avec l'esprit des Lumières au XVIII^e siècle qui voit apparaître une opposition entre des valeurs libérales et le conservatisme de l'époque. Boltanski et Chiapello y déterminent la naissance du capitalisme.

Selon ces derniers, la critique sociale et la critique artiste prennent appui sur quatre sources d'indignation. La critique artiste est stimulée par « le désenchantement et l'inauthenticité⁷⁰ » de la vie ainsi que par l'« oppression⁷¹ » produite par le système capitaliste. La critique artiste porte les valeurs de la liberté individuelle, de l'autonomie et de la créativité. Boltanski et Chiapello assimilent cette critique à une critique esthétique qui est faussement morale et n'est pas non plus compatible avec l'éthique. La liberté de l'artiste rejette, selon eux, toute forme de contrainte collective ou existentielle comme le travail⁷². La critique sociale fondée sur des critères plus économiques d'exploitation dénonce la « misère⁷³ » ainsi que « l'opportunisme et l'égoïsme⁷⁴ » du capitalisme. Elle défend des valeurs morales collectives et s'oppose à l'individualisme, « voire l'égoïsme ou l'égotisme de l'artiste⁷⁵ ».

L'une des difficultés du travail critique est qu'il est *presque* impossible de faire tenir ensemble ces différents motifs d'indignation et de les intégrer dans un cadre cohérent, si bien que la plupart des théories critiques privilégient un axe au détriment des autres en fonction duquel elles déploient leur argumentation⁷⁶.

Boltanski et Chiapello écrivent qu'il est « presque » impossible de faire tenir ensemble les quatre motifs d'indignation. Bien que dans cet extrait, ils laissent entrevoir la possibilité d'une

⁶⁷ *Ibid.*, p. 88.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 90. Nous soulignons « la modernité des Lumières ».

⁷⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.* : « Elle [la critique artiste] insiste sur la volonté objective du capitalisme et de la société bourgeoise d'enrégimenter, de dominer, de soumettre les hommes à un travail prescrit, dans le but du profit mais en invoquant hypocritement la morale, à laquelle elle oppose la liberté de l'artiste, son rejet d'une contamination de l'esthétique par l'éthique, son refus de toute forme d'assujettissement dans le temps et dans l'espace et, dans ses expressions extrêmes, de toute espèce de travail ». Nous pensons qu'il est réducteur d'envisager l'esthétique comme contraire à l'éthique. Nous y reviendrons au point 1.2. « Une critique 'esth-éthique' » de notre travail, p. 24.

⁷³ *Ibid.*, p. 89.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 87.

critique qui pourrait intégrer la critique sociale et artiste, il nous semble qu'ils referment trop vite cette possibilité et se rangent à la position de « la plupart des théories critiques ». En confrontant les deux types de critique au niveau idéologique, ils évitent ainsi une difficulté. Toutefois, ils créent une tension morale entre le collectif et l'individuel.

En outre, d'un point de vue politique plus large, Boltanski et Chiapello installent leur propos dans l'opposition entre le conservatisme des sociétés traditionnelles ou « des sociétés d'ordre⁷⁷ » et le libéralisme qui souhaite dépasser « la discipline d'usine⁷⁸ ». Il est intéressant de constater que Boltanski et Chiapello reprennent la distinction foucaldienne des sociétés disciplinaires et des sociétés de contrôle afin de poser leur sujet tout en visant directement la critique intellectuelle de la France d'après-guerre représentée par la revue *Les Temps Modernes*. Selon eux, cette critique intellectuelle aurait tenté une réconciliation des critiques artiste et sociale que Boltanski et Chiapello réduisent à un « amalgame⁷⁹ ». Ils indiquent que ce mouvement est celui d'« une critique esthétique discréditant le sybaritisme d'une bourgeoisie aux goûts académiques⁸⁰ ». Ce manque de considération envers cette critique née dans les années 1950 qu'ils résumant à leur définition d'une critique « artiste » nous pousse à considérer leur propension pour la critique sociale qui est présentée comme plus concrète. Ainsi, ils accusent la critique artiste d'avoir créé les conditions d'échec de la critique sociale de Mai 68.

Par ailleurs, ce choix intellectuel ne serait-il pas stratégique ? Car, cette opposition est nécessaire à leur théorie, elle justifie le « rebond du capitalisme⁸¹ ». Boltanski et Chiapello interprètent l'évènement de Mai 68 comme majeur et sous deux aspects opposés. D'une part, il s'agit « [...] d'une crise profonde qui met en péril le fonctionnement du capitalisme [...]»⁸².

Mais c'est aussi, d'autre part, en récupérant une partie des thèmes de contestation qui se sont exprimés au cours des évènements de mai, que le capitalisme désarmera la critique, reprendra l'initiative et trouvera un dynamisme nouveau⁸³.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 89 : « Un exemple d'amalgame est offert par la critique intellectuelle dans la France d'après-guerre telle qu'elle s'exprime dans une revue comme *Les Temps Modernes*, soucieuse de se tenir à la pointe de toutes les luttes et par là de concilier l'ouvriérisme et le moralisme du parti communiste avec le libertinage aristocratique de l'avant-garde artistique ».

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ C. Ramaux, « La critique est-elle soluble dans le capitalisme ? Le nouvel esprit du capitalisme, Luc Boltanski et Ève Chiapello, Gallimard, Paris, 1999 », dans *L'année de la régulation*, n° 5, 2001, p. 287, en ligne <http://www.cairn.info/1-annee-de-la-regulation-5-2001-2002---page-283.htm>

⁸² L. Boltanski et È. Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, p. 261.

⁸³ *Ibid.*

Avec *Le nouvel esprit du capitalisme*⁸⁴, Boltanski et Chiapello théorisent le besoin critique intrinsèque du capitalisme et souhaitent comprendre l'affaiblissement de celle-ci. Ils font le constat que la société se dégrade depuis les années 1960 alors que le capitalisme comme choix économique gagne du terrain. En 1999, à la croisée de deux décennies, ils questionnent l'impuissance du discours critique qui, pourtant, a été si fort à la fin des années 1960. La thèse qu'ils développent est que la véritable crise n'est pas celle du capitalisme mais celle de la critique du capitalisme. Ils posent au travers d'une analyse socio-économique les rapports entre le capitalisme et ce qu'ils appellent « l'esprit du capitalisme ». Cet esprit est l'idéologie en cours ou les principes moraux portés par le capitalisme. Ce dernier doit répondre à une idéologie afin de se justifier et de se stimuler, car il est un système « absurde » en lui-même. Basé sur la production et l'accumulation infinie en vue de l'augmentation du capital, en dehors de toute valeur d'usage, dépossédant et aliénant le travailleur, le capitalisme ne répond pas aux traits humains de finitude. Il ne peut donc être justifié qu'au nom d'une idéologie qui correspondrait aux valeurs morales de son époque. Boltanski et Chiapello écrivent :

Si la critique [...] n'est pas l'agent de changement principal du capitalisme, son rôle est en revanche central dans la construction de l'esprit qui, sous des formes différentes à différentes époques, accompagne le capitalisme⁸⁵.

La lecture de Boltanski et Chiapello nous permet d'établir que c'est la critique qui nourrit le capitalisme et fonde son esprit, son idéologie. Ils mettent en avant que le « nouvel esprit du capitalisme » s'est construit à la suite de la révolution de Mai 68. Ils considèrent que l'échec est dû à la critique artiste qui a été récupérée par le système capitaliste. Selon Boltanski et Chiapello, cette mutation idéologique bien que profonde a échappé à la critique sociale, pourtant très mobilisée à la fin des années 60, car elle a adopté les principes idéologiques de la critique artiste. Au niveau idéologique, la pensée critique s'est neutralisée en jouant d'oppositions internes et s'est retournée, malgré elle, sur elle-même tout en servant le capitalisme⁸⁶.

⁸⁴ Selon notre lecture des articles suivants : A. Querrien, « Le capitalisme à la sauce artiste. Retour sur le 'Le nouvel esprit du capitalisme' », dans *Multitudes*, n° 15, 2004/1, p. 251-261 en ligne <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2004-1-page-251.htm>, P.-O. Monteil, « Luc Boltanski et Ève Chiapello, Le nouvel esprit du capitalisme », dans *Autres Temps*, n° 65, 2000, en ligne https://www.persee.fr/doc/chris_07532776_2000_num_6_5_1_2190_t1_0105_0000_1 et M. Ruol, « Le nouvel esprit du capitalisme », dans *Rebonds*, n° 3, 2020, en ligne <https://www.unamur.be/sciences/philosoc/archives/publications/rebonds04>

⁸⁵ L. Boltanski et È. Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, p. 650 : « L'opérateur principal de création et de transformation de l'esprit du capitalisme est la critique [...] ».

⁸⁶ *Ibid.*, p. 565. Boltanski et Chiapello parlent de « boucles de récupération ».

Les déplacements du capitalisme et les multiples changements dans les dispositifs les plus quotidiens qui les accompagnent contribuent à désarmer la critique [...] La critique est moins mobile que le capitalisme. Les instances critiques n'ont pas l'initiative du déplacement⁸⁷.

Selon Boltanski et Chiapello, il faut « relancer » la critique sociale qui, en prenant appui sur le registre d'indignation qu'est l'exploitation inhérente au nouvel esprit du capitalisme, éviterait toute possibilité de déplacement⁸⁸. La critique ne devrait plus « rêver » ni créer de nouvelles attentes, elle devrait se limiter à dénoncer les injustices du système actuel afin de l'améliorer. Cet objectif, tout en décrédibilisant l'intérêt de la critique artiste, tente de sauver le capitalisme.

Nous souhaitons confronter cette proposition à une analyse de Gilles Deleuze. Dans un article « Post-scriptum sur les sociétés de contrôles »⁸⁹, il décrit le changement entre les sociétés disciplinaires et les sociétés de contrôle installant alors le capitalisme d'aujourd'hui. À la fin de cet écrit qui n'impose aucun éloge ni regret pour un modèle plutôt qu'un autre, face au constat de la mutation, Deleuze interroge la capacité de la critique sociale à s'adapter ou l'avènement d'une autre forme de critique face aux sociétés de contrôle. Il présentait la difficulté, voire la faiblesse de cette critique dans le nouveau paradigme capitaliste.

Une des questions les plus importantes concernerait l'inaptitude des syndicats : liés dans toute leur histoire à la lutte contre les disciplines ou dans les milieux d'enfermement, pourront-ils s'adapter ou laisseront-ils place à de nouvelles formes de résistance contre les sociétés de contrôle ? Peut-on déjà saisir des ébauches de ces formes à venir, capables de s'attaquer aux joies du marketing ? Beaucoup de jeunes gens réclament étrangement d'être « motivés », ils redemandent des stages de la formation permanente ; c'est à eux de découvrir ce à quoi on les fait servir, comme leurs aînés ont découvert non sans peine la finalité des disciplines⁹⁰.

Les dispositifs protestataires tels que les syndicats ne se sont pas adaptés à un système socio-économique en transition et le système économique a plus rapidement récupéré les réclamations sociales « artiste » de créativité, d'autonomie et de liberté afin de les intégrer au sein d'une nouvelle organisation du travail. En dehors du cadre des disciplines, les syndicats seraient inefficaces. Est-ce dès lors à la critique artiste d'assumer les faiblesses de la critique sociale ? Comment la critique sociale pourrait-elle, par elle-même, ramener de la stabilité dans un monde qui n'est plus enfermé, limité ? Alors que Boltanski et Chiapello assimilent la critique à l'idéologie, nous nous demandons à la lecture de Deleuze, quel est le rapport entre la pensée

⁸⁷ *Ibid.*, p. 675-680.

⁸⁸ C. Raux, « La critique est-elle soluble dans le capitalisme ? Le nouvel esprit du capitalisme, Luc Boltanski et Ève Chiapello, Gallimard, Paris, 1999 », p. 298 : « La critique doit avant tout être capable de reformuler un argumentaire permettant de dénoncer de façon cohérente les injustices du nouveau monde. [...] Il convient donc de développer une nouvelle théorie de l'exploitation [...] ».

⁸⁹ G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *op. cit.*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 247.

critique et l'existence ? La pensée critique produit-elle l'existence ou l'existence produit-elle la critique ?

1.2. Une critique « esth-éthique »

Deleuze attire notre attention sur la faiblesse de critique sociale. Il envisage le besoin de son adaptation ou la nécessité d'une autre forme de critique. Nous souhaitons postuler ici que Jonathan Crary propose une nouvelle forme de critique qui serait « esth-éthique⁹¹ ». Nous constatons que l'éthique est comprise étymologiquement dans l'esthétique. Ainsi, le projet de Crary est, selon nous, une compréhension de l'éthique au départ de l'esthétique entendue comme moyen de perception du monde. Il s'agit donc de replacer le sujet dans l'existence. En quittant le champ idéologique pour celui de l'existence éthique, les deux critiques, sociale et artiste, co-existeraient.

À l'instar du travail de Boltanski et Chiapello, l'essai *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil* de Crary interroge l'après Mai 68 et les conditions d'échec de la pensée critique contemporaine. Cette dernière, soumise aux nouvelles techniques capitalistes, n'est plus pertinente. Plus questionnant encore, elle s'adapte pour correspondre aux demandes exigées par le 24/7 au lieu de jouer son rôle contestataire. Cependant, le regard de Crary sur Mai 68 est aux antipodes de Boltanski et Chiapello. Il y voit un cadre cohérent où ont tenu ensemble la critique sociale et la critique artiste.

Parmi les multiples dimensions politiques et culturelles issues des années 1960, il existait certains phénomènes répandus [...] qu'il fallait absolument contrer [...]. À commencer, sans doute, par cette idée, à laquelle on était collectivement et individuellement parvenu par expérience directe dans les années 1960, que le bonheur pouvait être sans rapport avec la propriété, avec le fait d'acquérir des marchandises ou de faire carrière, et pouvait au contraire directement émerger de la vie partagée et de l'action collective⁹².

Mai 68 a réussi à réunir l'individuel et le collectif au sein d'une existence partagée. En cela, cet événement révolutionnaire déconstruit le dualisme idéologique entre la critique sociale et la critique artiste tout en mettant en péril la justification capitaliste. Une grande campagne de dénigrement a donc suivi afin de ridiculiser les idéaux du mouvement. Bien que Crary n'indique pas textuellement qu'il vise la critique sociale, nous émettons l'hypothèse, à la lecture de cet extrait, que la « faute » incomberait à celle-ci. La critique sociale a joué le jeu du système

⁹¹ Nous ne faisons pas référence à Paul Audi en utilisant ce concept qu'il a inventé. Lire l'article de J. Ladsous, « Créer. Paul Audi », dans *VST - Vie sociale et traitements*, n° 88, 2005/4, p. 119, en ligne <https://www.cairn.info/revue-vie-sociale-et-traitements-2005-4-page-119.htm>

⁹² J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 124.

économique capitaliste alors intrinsèquement menacé. Notre avis est que la critique sociale se nourrit de façon immanente du capitalisme. Sans celui-ci, elle est elle-même ébranlée. Au contraire de ce qu'avancent Boltanski et Chiapello, l'après Mai 68 serait une réussite de la critique sociale inadaptée au nouveau cadre éthique. Selon nous, Crary questionne l'incapacité à résister de la critique sociale et souhaite relancer une critique artiste. L'appel aux rêves et aux espoirs d'une nouvelle société de Crary démontre cette volonté.

Tel Deleuze, Crary fait face au constat. Sans tenter de justification idéologique, il souhaite sortir de l'opposition entre critique sociale et artiste. Il n'est plus question de nier l'une au profit de l'autre ou d'adaptation de la critique sociale. Crary tente d'apporter une réponse à Deleuze quant au besoin « de nouvelles formes de résistance ».

Jusque dans les années 1960, de nombreux critiques de la société de consommation insistent sur la dissonance qui existait entre un environnement saturé d'images et de marchandises d'une part, et d'autre part l'individu, qui, bien que pris au piège de sa superficialité et de sa fausseté, avait néanmoins toujours conscience, fût-ce vaguement, de la divergence essentielle entre cet état de choses et ses espoirs et besoins vitaux. [...]. À présent cependant, l'idée même d'une divergence possible entre un monde humain et le fonctionnement de systèmes globaux capables d'occuper chaque heure de notre vie éveillée semble datée et déplacée⁹³.

Crary perçoit un déplacement qui nécessite une nouvelle forme de critique. Il souhaite réunir les critiques sociale et artiste car elles se complètent. Si, au niveau moral, ces deux critiques semblent se contrarier, il s'agit plutôt de repartir du niveau éthique afin de trouver le lieu de leur entente. D'un point de vue existentiel, l'individuel et le collectif sont nécessaires.

Nous avons donc postulé que Jonathan Crary propose une troisième critique « esthétique » afin de revenir aux origines perceptives de notre rapport au monde. Par ce geste, il répond, notamment, aux commentaires que Boltanski et Chiapello ont adressés à la critique artiste dite « esthétique ». À la lecture de Crary, il nous apparaît que le problème de l'affaiblissement critique du capitalisme ne se cherche plus au niveau du dispositif mais en deçà. Le projet n'est plus de comprendre l'affaiblissement de la critique du capitalisme, il faut comprendre l'affaiblissement critique du sujet. La clé est donc bien la critique, mais avant d'être sociale, idéologique, elle est perceptive.

⁹³ *Ibid.*, p. 111.

Chapitre 2. Un monde endormi ou l'illusion d'autonomie

Avant de constater l'assaut du capitalisme contre le sommeil, Jonathan Crary a établi l'assaut du capitalisme contre l'attention dans son ouvrage *Techniques de l'observateur*⁹⁴. Il y démontre que le sujet moderne en tant qu'observateur a modifié son rapport au monde à travers son regard.

Ce livre traite de la vision et de sa construction historique. [...] sa rédaction s'inscrit dans le contexte d'une transformation affectant la nature du visuel de manière sans doute plus profonde que la rupture entre l'imagerie médiévale et la perspective de la Renaissance. Comme en témoigne l'essor fulgurant de tout un arsenal de techniques infographiques, on assiste depuis dix ans à un bouleversement dans les rapports entre le sujet observateur et les modes de représentation [...]. L'œil humain perd peu à peu la plupart des propriétés importantes qui ont été les siennes au cours de l'histoire ; celles-ci s'effacent désormais devant des pratiques où les images visuelles ne renvoient plus à la position occupée par l'observateur dans un monde « réel » [...], la sphère de la vision va de plus en plus se situer sur un terrain cybernétique et électromagnétique où coïncident des éléments abstraits, visuels et langagiers, où ils se consomment, circulent et s'échangent à l'échelle planétaire⁹⁵.

C'est le corps comme corps percevant qui est l'objet de l'étude. Les modes de perception modifient la connaissance du monde extérieur et transforment la subjectivité des individus : la manière de se percevoir eux-mêmes. Selon Crary, ce sont les évolutions technologiques qui ont gouverné les corps et les subjectivités. Jusqu'à la Renaissance, la perception est considérée comme un acte passif donnant accès à la vérité qui est en dehors du sujet. À partir du XVII^e siècle, la technique de la *Camera obscura*⁹⁶ met en doute l'évidence sensorielle et confère au sujet observateur un pouvoir de jugement. Cette période fait prendre conscience de l'écart possible entre le monde extérieur et la représentation intérieure du sujet observateur offrant à celui-ci le pouvoir de garantir et contrôler ses représentations. La vision, comme technique d'observation, s'est autonomisée et est devenue plus subjective : l'observateur s'est mué en un lieu de savoir autonome. En outre, Crary constate qu'à présent « la vision se retrouve située dans un univers coupé de l'observateur humain⁹⁷ ». Le développement des technologies digitales produit des quantités d'images touchant à des sphères irréelles⁹⁸. L'être humain quitte l'espace concret et plonge dans l'abstraction.

La question principale de ce chapitre est : les individus de notre société contemporaine sont-ils autonomes ? Afin d'y répondre, nous chercherons, tout d'abord, à appréhender les

⁹⁴ J. Crary, *Techniques de l'observateur*, op.cit., publié en 1990.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 27-28.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 59-111, le chapitre « La chambre noire et son sujet ».

⁹⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁸ *Ibid.* Crary fait référence aux techniques digitales suivantes : animation, holographie, simulateur, robotique, placage de texture, *motion control*, etc.

formes de pouvoir qui régissent actuellement notre société. Ensuite, nous interrogerons la capacité perceptive de l'individu, c'est-à-dire les conditions de connaissance de sa propre situation.

2.1. L'illusion de liberté

L'attention du sujet est un enjeu de savoir et de contrôle. Il y a des rapports de force entre le corps, le pouvoir et le savoir. Cette proposition de Crary est soutenue par Michel Foucault⁹⁹ qui a fait émerger la problématique des rapports de force et de pouvoir entre un sujet et un système économique, une institution ou une idéologie. Le thème des technologies digitales nous pousse à considérer la thèse de Foucault au départ de Gilles Deleuze qui a développé à sa suite la question des sociétés de contrôle.

2.1.1. De la discipline au contrôle

Dans « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », Deleuze écrit :

Foucault a très bien analysé le projet idéal des milieux d'enfermements, particulièrement visible dans l'usine : concentrer ; répartir dans l'espace ; ordonner dans le temps ; composer dans l'espace-temps une force productive dont l'effet doit être supérieur à la somme des forces élémentaires¹⁰⁰.

La période de révolution industrielle est, notamment, celle des « sociétés disciplinaires » décrites par Foucault, où émergent de nouveaux moyens de gestion des populations. La notion de manager comme figure individuelle s'est aujourd'hui normalisée¹⁰¹ alors que, selon Foucault, entre le XVIII^e siècle et le début du XX^e siècle, le management est la responsabilité des milieux dits « d'enfermements » tels que la famille, l'école, l'armée, l'usine, la prison qui procèdent à l'organisation par « milieux clos ». Dans son article, Deleuze souligne que cette période est le début du management des individus comme corps productif au profit d'un même milieu. Le pouvoir moule alors un corps social fondé sur le rapport entre la masse et l'individu¹⁰².

⁹⁹ M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*

¹⁰⁰ G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », p. 240.

¹⁰¹ Notamment au sein des entreprises, le « management » est une « science sociale de la planification, de l'organisation, de la coordination et du contrôle du travail et des ressources humaines ayant pour but d'atteindre des objectifs », en ligne <https://fr.wikipedia.org/wiki/Management>

¹⁰² G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », p. 243 : « Les sociétés disciplinaires ont deux pôles : la signature qui indique l'*individu*, et le nombre ou le numéro de matricule qui indique sa position dans une *masse* ».

Après la Deuxième Guerre mondiale, il indique que les sociétés disciplinaires sont remises en question. Ce modèle ne correspond pas à la volonté d'émancipation sociale et au sentiment de libération d'après-guerre.

[...] après la Deuxième Guerre mondiale : les sociétés disciplinaires, c'était déjà ce que nous n'étions plus, ce que nous cessions d'être. [...] Il s'agit seulement de gérer leur agonie et d'occuper les gens, jusqu'à l'installation de nouvelles forces qui frappent à la porte. Ce sont les sociétés de contrôle qui sont en train de remplacer les sociétés disciplinaires¹⁰³.

À partir des années 1950, Deleuze décrit l'avènement d'un nouveau contrôle « à l'air libre¹⁰⁴ » qui serait représenté socio-économiquement par le passage de l'usine à l'entreprise. Boltanski et Chiapello, que nous avons évoqués précédemment, font état de cette transition. Le microcosme qui s'articule à leur analyse est le milieu de l'entreprise qui, ayant repris les valeurs « artistes » d'épanouissement personnel, d'autonomie et de création, a modifié son modèle de pouvoir. Le directeur des années 1930 à 1960 est devenu un « chef de projet » brisant ainsi la pyramide hiérarchique et créant *a priori* un nouvel espace de « liberté ». Après Mai 68, l'entreprise est devenue un espace horizontal, flexible et adaptable. Il est intéressant de constater que, selon ce modèle, le pouvoir est transféré au « chef de projet ». Le pouvoir n'est plus au niveau de l'institution, usine ou entreprise avec comme représentant un « directeur », il s'est diffusé chez l'individu lui-même. Un nouveau type de management est né et avec lui un tout nouveau manager.

Alors que Boltanski et Chiapello posent leur discours au niveau socio-économique mettant ainsi comme acteur « l'entreprise » qui a modifié son mode de gestion interne, Deleuze questionne le niveau éthique.

L'usine constituait les individus en corps, pour le double avantage du patronat qui surveillait chaque élément dans la masse, et des syndicats qui mobilisaient une masse de résistance ; mais l'entreprise ne cesse d'introduire une rivalité inexpiable comme saine émulation, excellente motivation qui oppose les individus entre eux et traverse chacun, le divisant en lui-même¹⁰⁵.

Dans le paradigme des sociétés de contrôle, le management des individus existe toujours mais il est décloisonné. La gestion du corps productif ne pouvant plus s'opérer dans un espace-temps particulier, le pouvoir ne peut plus s'effectuer sur le rapport masse-individu. Le modèle des sociétés de contrôle use dès lors d'un pouvoir plus sournois où il s'agit de diviser pour mieux régner. Le nouveau management fonde sa productivité sur la compétitivité des individus entre eux. Salaire, bonus, formation permanente sont des formes de motivations qui induisent des

¹⁰³ G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », p. 241.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 242-243.

rivalités au sein de l'entreprise. Deleuze considère que cette opposition entre individus a pour conséquence de diviser l'individu lui-même¹⁰⁶.

Les disciplines transforment un corps social, une masse. Gilles Deleuze explique à leur sujet : « le pouvoir est massifiant et individuant, c'est-à-dire constitue en corps ceux sur lesquels il s'exerce et moule l'individualité de chaque membre du corps¹⁰⁷ ». Les modifications s'impriment au travers d'actions, de manipulations physiques et totales, sur la masse. La forme varie en fonction de chaque milieu formateur et de chaque prise en main collective qui influence alors l'individu. Le pouvoir des sociétés de contrôle deleuzienne, au contraire des disciplines, ne s'applique pas via la masse sur des individus.

Les enfermements sont *des moules*, des moulages distincts, mais les contrôles sont une *modulation*, comme un moulage auto-déformant qui changerait continûment, d'un instant à l'autre, ou comme un tamis dont les mailles changeraient d'un point à un autre¹⁰⁸.

La modulation des sociétés de contrôle s'exécute de façon continue sur les éléments simultanément ou non. Les adaptations sont appliquées sur chaque individu, représenté à l'échelle d'une production à la chaîne par des statistiques quantitatives et qualitatives, en attente de la prochaine modification. Le moulage n'est plus stable, il est variable en continu. Cette logique porte son intérêt sur le particulier, il s'ensuit une individualisation, qui, cependant, ne s'uniformise plus au niveau de la masse car sans cesse changeante. En outre, l'individualisation plutôt que de produire une plus-value de chaque individualité entraîne une dépersonnalisation. L'individu n'est plus reconnu en tant que tel. Sa gestion est passée d'une surveillance « artisanale » à un contrôle « industriel », ce qui souligne la dépersonnalisation du procédé.

D'un point de vue foucauldien, le passage aux sociétés de contrôle sous-tend une modification du contrôle qui, par opposition au système disciplinaire où le contrôle est total et continu, devient plus général et discontinu, car l'individu n'est plus enfermé en permanence dans un système physiquement clos. Pourtant, Deleuze décrit le contrôle de la façon suivante :

Le contrôle est à court terme et à rotation rapide, mais aussi continu et illimité, tandis que la discipline était de longue durée, infinie et discontinue¹⁰⁹.

Il y a un retournement de l'action de contrôle qui alors qu'elle apparaît continue dans le monde des disciplines de Michel Foucault devient discontinue dans la perspective des sociétés de

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 244 : « Le langage numérique du contrôle est fait de chiffres, qui marquent l'accès à l'information, ou le rejet. On ne se trouve plus devant le couple masse-individu. Les individus sont devenus des « individuels », et les masses, des échantillons, des données, des marchés ou des « banques ».

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 243.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 242.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 246.

contrôle de Gilles Deleuze qui se définissent par un contrôle continu. L'apparente opposition provient de la notion de contrôle qui, en fait, n'est pas caractérisée de la même manière chez les deux philosophes. Chez Foucault, le contrôle est une surveillance physique, concrète et individuelle alors que, pour Deleuze, le contrôle prend la forme d'une abstraction chiffrée ; virtuelle et moins tangible.

Il nous faut remarquer également l'usage des termes « illimité » et « infinie » qui pourraient sembler *a priori* synonymes et qui, pourtant, sont utilisés afin d'expliquer la différence entre le « contrôle » des sociétés de contrôles d'une part et le « contrôle » des sociétés disciplinaires d'autre part. « Illimité » désigne un contrôle qui ne s'arrête jamais et est illimité dans l'espace et dans le temps alors qu'« infinie » vise une action de contrôle qui se finit mais doit sans cesse recommencer.

Dans les sociétés de discipline, on n'arrêterait pas de recommencer (de l'école à la caserne, de la caserne à l'usine), tandis que dans les sociétés de contrôle on n'en finit jamais avec rien, l'entreprise, la formation, le service étant les états métastables et coexistants d'une même modulation, comme un déformateur universel¹¹⁰.

Se pose alors la question de la liberté, existe-t-elle et quelle est sa nature ? Dans le monde des disciplines, nous bénéficions de court espace-temps de liberté en dehors des sphères d'enfermement. En outre, la surveillance est objectivable et connue. Dans les sociétés de contrôle, nous avons une liberté physique, mais conditionnée à un contrôle « invisible » continu. Lorsque la surveillance n'est pas ressentie, comment savoir que l'on est contrôlé ? Cette méconnaissance n'est-elle pas plus dangereuse ? Comment critiquer ce que l'on ne perçoit pas ?

2.1.2. Un automanagement digital

Selon la compréhension de Jonathan Crary, « Foucault a décrit un réseau d'observation permanente¹¹¹ » où la surveillance dans les milieux d'enfermement est totale et continue. L'individu, « sans pouvoir », passe d'un système à l'autre tout en s'adaptant aux lois internes à celui-ci. Pour Crary, Michel Foucault a montré que le sujet n'est pas « libre » dans le monde des disciplines. Il est formaté afin de convenir aux divers univers cloisonnés auxquels il participe et de répondre aux besoins du système. Or, selon sa lecture de Gilles Deleuze, entre chaque enfermement, l'individu conserve des interstices de liberté où il n'est pas gouverné ni surveillé.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 243.

¹¹¹ Crary J., 24/7. *Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 59.

Il [Deleuze] insistait sur l'émergence de ce qu'il appelait les « sociétés de contrôle », dans lesquelles la régulation institutionnelle de la vie individuelle et sociale passait par des processus continus et non bornés, fonctionnant *de facto* 24/7. Il faisait valoir que, dans une société disciplinaire, les formes de coercition et de surveillance s'exerçaient sur des sites spécifiques [...], mais que, lorsqu'on se trouvait dans les espaces situés entre ces sites, on était relativement peu surveillé. [...] Mais une société de contrôle, d'après Deleuze, était caractérisée par la disparition des interstices, des espaces et des temps ouverts¹¹².

À la lecture de *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, nous pourrions penser que Crary situe sa critique dans l'après-Foucault et analyse l'impact des sociétés de contrôle décrites par Deleuze. Crary pose son analyse au départ des années 1980 qui est la période du développement des technologies informatiques qu'il décrit comme de nouvelles « formes d'habitude » exerçant un pouvoir « continu et illimité ».

Ma thèse plus générale consiste entre autres choses à dire que les convergences massives entre ces différentes sphères [mécanisation, rationalisation, standardisation] ont joué un rôle crucial dans les offensives néolibérales menées depuis les années 1980. Cela aboutit à l'émergence de formes d'habitude qui s'exercent inévitablement sur un mode 24/7 et qui se rattachent en retour à des mécanismes de pouvoir qui opèrent également de façon « continue et illimitée »¹¹³.

Cette période, cette thématique et cette description du pouvoir sont celles des sociétés de contrôle de Gilles Deleuze. Bien qu'il y ait des similitudes entre les mécanismes de pouvoir du 24/7 et le contrôle de ce dernier, il n'est pas correct de réduire la proposition de Crary à cela.

2.1.2.1. Le modelage de l'identité

Gilles Deleuze questionne le niveau éthique et c'est en accord avec les conséquences éthiques perçues par celui-ci que Jonathan Crary écrit :

Comme je l'ai déjà indiqué, beaucoup d'institutions du monde développé fonctionnent déjà depuis plusieurs décennies sur un régime 24/7. Ce n'est que depuis peu que l'élaboration et le *modelage* de l'identité personnelle et sociale de chacun ont été réorganisés conformément au fonctionnement ininterrompu des marchés et des réseaux d'informations¹¹⁴.

Le diminutif « 24/7 » nous rappelle l'écriteau lumineux « Open 24/7 » placé sur le fronton de certains magasins. Ces derniers sont les représentants d'un nouveau type de consommation qui n'existe que depuis peu. Ils sont révélateurs d'un changement de vie où tout doit être accessible à tout moment ; une absolue disponibilité. Le 24/7 est le temps de l'activité économique et de consommation qui ne s'arrête jamais et, plus profondément, il représente la nouvelle temporalité de l'existence. La cadence 24/7 ne touche plus seulement la logique de marché, elle est également devenue notre tempo individuel. Ce régime atteint notre sphère privée et modifie

¹¹² *Ibid.*, p. 83.

¹¹³ *Ibid.*, p. 89.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 19. Nous soulignons.

à présent notre identité personnelle. Il faut noter que Crary parle de « modelage » de l'identité qui, en référence à Foucault et Deleuze, est une opération qui se situe entre le « moulage » des sociétés disciplinaires et la « modulation » des sociétés de contrôle. De quel pouvoir s'agit-il ? Quelles sont les différences ?

Avec l'avènement des ordinateurs dans les années 1980, Gilles Deleuze voit en l'informatique la possibilité d'un contrôle continu, d'une surveillance, qui ne serait plus limité à un système clos. L'ordinateur va permettre de repérer la position de chacun à tout moment et de le moduler par le marketing. Deleuze perçoit déjà que le développement des machines informatiques correspond à un bouleversement socio-économique et qu'il entraîne avec lui des difficultés supplémentaires touchant à l'éthique.

Le service vente est devenu le centre ou l'« âme » de l'entreprise. On nous apprend que les entreprises ont une âme, ce qui est bien la nouvelle la plus terrifiante du monde. Le marketing est maintenant l'instrument du contrôle social, et forme la race impudente de nos maîtres¹¹⁵.

Deleuze fait le constat d'une « mutation du capitalisme¹¹⁶ » qui n'est alors plus pour la production mais pour la surproduction. L'intérêt n'est plus porté sur la fabrication du produit, il vise la vente de celui-ci. Peu importe le produit, il faut vendre et réaliser des transactions. Ainsi, le produit lui-même s'est dématérialisé en services. Le marketing est devenu l'arme de contrôle des marchés et, également, « l'instrument du contrôle social ». Dans les sociétés de contrôle, il faut donc acheter, consommer : « L'homme n'est plus enfermé, mais endetté¹¹⁷ ».

Cependant, selon Crary, Deleuze n'a pas suffisamment perçu le danger. De façon évidente, le monde digital à l'époque n'est pas celui que nous connaissons aujourd'hui. Le développement de l'informatique à la fin du XX^e siècle, bien que questionné, ne laisse pas supposer les dérives contemporaines.

Deleuze néglige le fait que la société de contrôle coïncide de plus en plus avec le phénomène de fabrication proliférante de besoins individuels qui anime aujourd'hui la société de consommation, bien au-delà des produits et des marchandises obligés dans des années 1970¹¹⁸.

À cette époque, le marketing crée des besoins matériels ou de service en vue de faire dépenser de l'argent. Il vise des besoins qui existent à l'extérieur de l'individu et celui-ci souhaite les posséder. En 2015, date de publication de l'ouvrage *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, le marketing est devenu l'arme du contrôle éthique. Il ne fabrique plus des besoins extérieurs à

¹¹⁵ G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », p. 245.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 244.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 246.

¹¹⁸ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 84.

l'individu, il le modifie de façon interne. Les technologies digitales régissent nos existences, créent au travers des écrans de nouveaux besoins identitaires, tels que la beauté, les amis, le style de vie, et parviennent même à effacer des faits naturels tels que le sommeil ou la mort. Jonathan Crary caractérise par le rythme 24/7, non seulement les mécanismes de pouvoirs, mais la vie elle-même qui a été envahie par de nouvelles formes d'habitudes : une addiction aux écrans. Ainsi, dans la perspective de Crary et en réponse à Gilles Deleuze, nous pourrions dire : « L'homme est plus que jamais enfermé, mais digitalement ».

Alors que les normes disciplinaires perdaient de leur efficacité sur le lieu de travail et à l'école, la télévision joua le rôle de mécanisme de régulation, introduisant des effets jusqu'alors inconnus d'assujettissement et de supervision¹¹⁹.

Dès les années 1950, avec la télévision¹²⁰, les foyers sont imprégnés du pouvoir « télé-visuel ». Ces forces visuelles ont pénétré les systèmes clos. Par cette intégration, c'est le quotidien de chaque individu qui s'est vu modifié. L'informatique, en 1980, n'a fait que renforcer ce nouveau mécanisme de surveillance. Les techniques se sont accélérées, ensuite, jusqu'à s'étendre à ce que nous connaissons aujourd'hui : une technologie digitale à écran tactile, transportée « en nous-mêmes », présente en tout lieu et devenue nécessaire à la vie de chacun. Jonathan Crary, en citant Giorgio Agamben, indique : « Il semble qu'aujourd'hui il n'y ait plus un seul instant de vie des individus qui ne soit *modelé*, contaminé ou contrôlé par un dispositif¹²¹ ». Ce dispositif n'est plus la forme de management d'une institution, c'est un dispositif digital. Ainsi, Crary élargit le thème des sociétés disciplinaires au monde contemporain des technologies digitales tout en intégrant les changements continus et autodéformants des sociétés de contrôle.

Les formes continues de contrôle qu'il [Deleuze] identifie se sont plutôt constituées comme une couche additionnelle de régulation aux côtés de formes de discipline qui fonctionnent toujours, et même qui s'amplifient. *A contrario* de la thèse de Deleuze, le recours à l'enfermement physique pur et dur se répand aujourd'hui plus que jamais dans un réseau de prisons panoptiques délirantes¹²².

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 91-101. Ces pages concernent l'avènement marquant de la télévision à partir des années 1950 et la promotion de l'ordinateur personnel à partir des années 1980 qui correspond à l'avènement d'une société de contrôle, suivi d'une analyse des dangers de la relation aux écrans et, notamment, un rapport entre les écrans et l'autisme.

¹²¹ G. Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Paris, Payot-Rivages, 2007, p. 45-46, cité par J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 58. Nous soulignons.

¹²² *Ibid.*, p. 84 : « Son évocation [à G. Deleuze] d'espaces ouverts, [...], est démentie par le déploiement brutal de frontières emmurées et de lignes de démarcation fermées, toutes deux ciblant stratégiquement des populations et des régions spécifiques ». Selon J. Crary, le modèle de l'enfermement physique des prisons n'a pas disparu et, même, s'élargit. Crary étant Américain, il est aisé de comprendre qu'il vise, notamment, la barrière construite entre les États-Unis et le Mexique depuis 2006.

La thèse de Jonathan Crary est que notre société contemporaine n'a pas quitté le monde des disciplines. En plus d'avoir amplifié le modèle carcéral physique, elle a intégré les nouvelles technologies comme moyen de contrôle permettant un contrôle continu à l'instar d'un système panoptique digital. Nous sommes à présent modelés de façon illimitée, non plus infinie. Le management par surveillance des sociétés disciplinaires est devenu une forme d'automanagement digital, une autosurveillance. Nous n'avons jamais été aussi enfermés. Il n'y a plus d'interstices de liberté. Dans ces conditions, Crary déplore un amoindrissement des libertés alors que l'individu est persuadé du contraire, ce qui explique la perte de perspective critique.

2.1.2.2. Un connexionnisme digital

Jonathan Crary prend appui sur Luc Boltanski et Ève Chiapello afin de démontrer l'impact du digital sur l'individu. Ces derniers décrivent un paradigme « connexionniste » qui modifie la logique managériale dans laquelle la frontière entre temps de travail et temps privé s'efface au profit de la valorisation d'un manager moderne toujours occupé, constamment connecté et réagissant à toutes les sollicitations digitales.

Dans leur analyse du capitalisme contemporain, Luc Boltanski et Ève Chiapello ont montré comment un ensemble de forces concourent à encenser la figure d'un individu constamment occupé, toujours dans l'interconnection, l'interaction, la communication, la réaction ou la transaction avec un milieu télématique quelconque¹²³.

L'activité dite « télématique » est réduite à peu de chose à la fin des années 90 : la télévision, le Minitel. Crary pose son analyse au regard de l'évolution digitale qui a explosé entre 2000 et 2015. Aujourd'hui, la relation aux écrans s'est démultipliée, dominant tout instant de vie. Que ce soit via une télévision, un ordinateur, un smartphone, un appareil de paiement ou toute autre interface, l'individu est encerclé par des écrans digitaux. Cette omniprésence est la force de ce réseau contemporain qui permet de modeler l'individu de façon continue.

Crary reprend ce paradigme « connexionniste » pour décrire un nouveau modèle normatif qu'il appelle « l'activité pour l'activité¹²⁴ » et qui nécessite la temporalité 24/7 pour se réaliser. Le connexionnisme valorise la polyvalence et stigmatise l'inertie. Les connexions doivent être rapides, efficaces et multiples. Ainsi, la valeur d'un être humain se caractérise à présent par le nombre de ses connexions et non plus pour lui-même. Les individus sont réduits à une fonction, à ce qu'ils permettent : un maximum de connexion. L'interaction entre nous et

¹²³ *Ibid.*, p. 25.

¹²⁴ *Ibid.*

le monde, ce qui nous apparaît et notre mode d'apparition, s'est digitalisée. Le terme d'interaction n'est finalement peut-être plus adéquat. Nous ne sommes plus en interaction avec le monde, nous sommes en connexion avec lui.

À présent, le désir d'accumuler des objets importe moins que le fait d'obtenir la confirmation que notre vie coïncide bien avec les applications, les appareils et les réseaux du moment, disponibles et matraqués par la publicité¹²⁵.

Le sujet lui-même souhaite volontairement se conformer aux marchés et aux réseaux actifs 24 heures sur 24 et 7 jours sur 7. Hors de tout espace-temps, dématérialisées, nos identités assimilent à l'excès et de manière croissante des services et des images « et ceci à dose toxique¹²⁶ ». Le phénomène de consommation ne correspond plus à l'accumulation d'objets ni de services. Entre consommation et marketing, c'est l'accapuration de notre attention, de notre conscience perceptive qui est un enjeu.

Jonathan Crary indique que dès le XIX^e siècle et le développement des grandes usines où l'efficacité des machines a petit à petit remplacé la qualité humaine, « [...] on assista à l'émergence de certains modes d'identification avec les processus mécaniques eux-mêmes. [...] il pouvait y avoir des gratifications individuelles à entrer en émulation avec les rythmes, l'efficacité et le dynamisme de la mécanisation », toutefois, ces assimilations restaient symboliques. Aujourd'hui, avec l'effacement des limites entre temps de travail et temps privé¹²⁷, l'intégration a dépassé l'imaginaire pour atteindre le réel.

Les activités de la vie réelle qui ne possèdent pas de corrélat en ligne commencent à s'atrophier, voire à perdre toute pertinence. Il y a là un insurmontable rapport d'asymétrie qui dévalorise tout évènement ou échange local¹²⁸.

Crary définit à regret un quotidien contemporain perverti par une standardisation de l'expérience, une routinisation des comportements, dominé par les technologies digitales qui nous enserrent dans un contrôle perpétuel alors que « la notion de vie quotidienne ne fait sens qu'en lien à l'anonymat fugitif dont elle ne saurait être séparée [...]»¹²⁹. L'identification avec

¹²⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 31-32 : Crary nous explique en faisant référence à Hannah Arendt que « Pour qu'un individu dispose d'une effectivité politique, il faut un équilibre, un mouvement d'aller-retour entre l'exposition claire, voire crue de l'activité publique et la sphère protégée, confidentielle de la vie domestique ou privée [...]. Sans cet espace ou ce temps pour la vie privée, sans l'illumination implacable de la présence constante d'autrui sur la scène publique, il n'y aurait plus la moindre possibilité de nourrir la singularité du moi, un moi capable d'apporter une contribution significative aux échanges qui ont trait au bien commun ». H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Agora/Pocket, 1997, p. 91.

¹²⁸ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 71.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 88. Sur la question de l'habitude, Crary fait référence, *ibid.*, p. 89-90, à J. Dewey, *Expérience and Education*, 1938, cité en français, *Expérience et Nature*, Paris, Gallimard, 2012.

ces processus machiniques a pour conséquence « un nivellement généralisé de tous les utilisateurs convertis en objets interchangeables¹³⁰ » mais, également, une perte d'expérience et une dévalorisation des interactions sociales, une perte de *praxis*¹³¹.

L'installation des technologies digitales est justifiée par la croyance que ce règne fait partie d'une évolution historique naturelle et que nous passons d'un « âge » à l'autre. Notre présent est caractérisé par une « âge digital¹³² ». Cette perspective justifie une instabilité censée se réguler d'ici une ou deux générations. Cependant, Jonathan Crary écrit que nous sommes condamnés au « maintien calculé d'un état de transition permanente¹³³ » car le rythme technologique est calqué sur des cycles extrêmement courts de désir de possession et de rejet. Nous sommes confrontés à une obsolescence programmée des technologies de la communication. Aussitôt sur le marché, même avant leur sortie, ces dispositifs sont déjà *has-been*. L'imprégnation continue du sujet avec le digital naturalise en lui-même la nécessité de changement rapide et d'évolution perpétuelle.

Boltanski et Chiapello indiquent sur ce point [l'accélération des séquences d'acquisition et d'abandon] que les phénomènes sociaux caractérisés par des états d'immobilité apparente ou de changement lent se voient marginalisés et vidés de leur valeur ou de leur désirabilité¹³⁴.

Cette nouvelle logique met à mal toute situation réclamant des temps de repos ou un temps long se résumant à une sortie du système. Le sommeil est ainsi directement visé ainsi que le collectif et son historicité. Crary indique que « l'accélération de la production de nouveauté a pour effet d'invalider la mémoire collective [...]»¹³⁵ ». Le raccourci 24/7 exprime une temporalité courte et répétitive, réduite à 24 heures et 7 jours de la semaine. L'idée que le temps se déroule sur des mois et des années s'est évanouie. Figé dans un présent, cycle d'un éternel recommencement, sans passé et sans futur, l'être humain s'individualise et ne reconnaît plus sa participation à la vie humaine¹³⁶. Crary décrit « une redondance statique qui élude tout rapport avec les textures rythmiques et périodiques de la vie humaine¹³⁷ ».

¹³⁰ *Ibid.*, p. 70.

¹³¹ Sur la notion de *praxis*, Crary l'utilise dans *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 70 et, p. 127-135, il fait plus directement référence à J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

¹³² J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 48 : « L'idée que le changement technologique serait quelque chose de quasi autonome, gouverné par des processus d'autopoïèse ou d'auto-organisation, permet de faire accepter de nombreux aspects de la réalité sociale contemporaine comme s'il s'agissait de conditions tout aussi nécessaires, tout aussi inaltérables que des faits de nature ».

¹³³ *Ibid.*, p. 49.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 57.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 56.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 52 : « À présent, le tempo accéléré du pseudo-changement détruit la perspective même d'une longue durée qui puisse être collectivement partagée pour anticiper, même de façon très nébuleuse, un futur autre que la réalité contemporaine ».

¹³⁷ *Ibid.*, p. 18.

La soumission à ces dispositifs est à peu près irrésistible, étant donné l'appréhension de l'échec social et économique, la peur de se faire distancier, d'être considéré comme démodé. Les rythmes de consommation technologiques sont inséparables d'exigences d'autoadministration permanente¹³⁸.

L'accélération, en plus d'invalider la mémoire collective, crée la peur de l'inadaptation. Il insiste en indiquant que « des cycles aussi courts se mettent à susciter des angoisses¹³⁹ ». Le souhait de conformité avec ces technologies place l'individu dans une situation d'inconfort où il lui faut toujours être réactif et s'adapter. Sans cesse dépassé, à l'instar des technologies digitales, l'individu doit continuellement faire des « mises à jour » au risque de se voir stigmatisé et rejeté par le système. Tel un appareil, il vit une existence conditionnée par l'impermanence et la déchéance qui l'oblige à un travail d'« autorégulation¹⁴⁰ ». Par cette directive, l'on s'inscrit dans une répétition qui devient continuité. La contrainte du système est intégrée au point que l'on oublie qu'elle est externe et qu'il existe d'autres choix, d'autres modes d'existence.

[...] le régime 24/7 nous pousse à une identification intenable et autodestructrice avec ses réquisits fantasmatiques ; il exige de nous un investissement ouvert mais à jamais infini [...] ¹⁴¹.

Alors que le 24/7 représente une impossibilité temporelle, il exprime pourtant le pouvoir de la contrainte qui nous oblige à nous soumettre ou à nous conformer par nécessité. Sa force réside, notamment, dans « l'incompatibilité qu'il révèle¹⁴² ». Nous sommes pris en tenaille entre l'obligation d'être et l'impossibilité d'être nous laissant désœuvrés « dans un sentiment d'inutilité et d'impuissance¹⁴³ ». Cet impératif retire toute possibilité de critique du système et permet de modeler l'individu de façon autonome.

2.1.3. L'éclat des supplices¹⁴⁴

Prenant appui sur la thèse de Gilles Deleuze et Félix Guattari dans leur texte *Mille plateaux*¹⁴⁵, Jonathan Crary qualifie le « 24/7 » comme un « mot d'ordre ».

L'expression « 24/7 » résonne aussi, indirectement, mais fermement, comme un commandement, [...] un « mot d'ordre ». Deleuze et Guattari décrivent le « mot d'ordre »

¹³⁸ *Ibid.*, p. 57.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 58.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴² *Ibid.*, p. 42.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴⁴ Notre titre « Les éclats des supplices » fait référence au chapitre II de la partie I « Supplice » du livre de M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, qui décrit la fin de la souveraineté et les différences avec les disciplines.

¹⁴⁵ G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 95-97.

comme un commandement, une instrumentalisation du langage visant à conserver ou à créer de la réalité sociale, et dont l'effet est en définitive d'engendrer la peur¹⁴⁶.

Le recours au « mot d'ordre » confirme *a priori* la thèse de Crary d'un maintien dans le monde des disciplines, car, selon Deleuze, le « mot d'ordre » se rapporte à la logique des sociétés disciplinaires :

Dans les sociétés de contrôle, au contraire [des disciplines], l'essentiel n'est plus une signature ni un nombre, mais un chiffre : le chiffre est un *mot de passe*, tandis que les sociétés disciplinaires sont réglées par des *mots d'ordre* [...] ¹⁴⁷.

Il nous semble pourtant que cette proposition est à questionner. Le 24/7, bien qu'il génère de la peur et puisse être assimilé à un commandement au sens où il s'impose, est-il langagier ? N'y aurait-il pas un retour aux moyens de contrôle des sociétés de souveraineté ? Un éclat n'aurait-il pas subsisté ? Pour répondre à ces questions, revenons sur la caractérisation du 24/7 comme « mot d'ordre » par un retour au texte de Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*¹⁴⁸, et de Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*¹⁴⁹.

2.1.3.1. Du « mot d'ordre » au « non-dit »

Crary indique que « Deleuze et Guattari sont allés jusqu'à comparer le mot d'ordre avec une 'condamnation à mort'¹⁵⁰ ». Pourtant, selon Foucault, ce sont les supplices des sociétés souveraines qui conduisent à la mort¹⁵¹. Comment le mot d'ordre peut-il conduire à la mort ? Dans leur texte *Mille plateaux*, Deleuze et Guattari parlent d'« une petite sentence de mort » en référence à l'ouvrage de Kafka, *Verdict*¹⁵² :

Le langage n'est pas la vie, il donne des ordres à la vie ; la vie ne parle pas, elle écoute et attend. Dans tout mot d'ordre, même d'un père à son fils, il y a une petite sentence de mort – un Verdict, disait Kafka¹⁵³.

Le mot d'ordre chez Deleuze et Guattari est un effet du langage : « L'unité élémentaire du langage – l'énoncé –, c'est le mot d'ordre¹⁵⁴ ». Le langage donne des ordres, il fait obéir. Ainsi, les disciplines structurent par des mots, non plus par des coups, ouvrant les prémisses des

¹⁴⁶ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 41.

¹⁴⁷ G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », p. 243.

¹⁴⁸ G. Deleuze et Guattari F., *Mille plateaux*, *op. cit.*

¹⁴⁹ Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*

¹⁵⁰ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 43.

¹⁵¹ Foucault utilise le titre « Le corps des condamnés » au chapitre I de la partie I « Supplice » de *Surveiller et punir*, *op. cit.* Deleuze nous le rappelle également dans, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », p. 240 : « [...] il [le modèle des disciplines] succédait à des sociétés de souveraineté, dont le but et les fonctions étaient tout autre (prélever plutôt qu'organiser la production, décider de la mort plutôt que de gérer la vie) ; [...] ».

¹⁵² F. Kafka, *Le Verdict*, 1913, Paris, Éditions Milles Et Une Nuits, 1997.

¹⁵³ G. Deleuze et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 96.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 95.

sphères informative et communicative dans la gestion des personnes et introduisant, également, un premier écart entre l'existence pratique et le langage théorique : « Le langage n'est pas la vie ». Cependant, selon notre compréhension de la référence à Franz Kafka, le langage peut avoir un impact, des conséquences sur la vie. Ainsi, dans *Le Verdict*, le pouvoir du père qui dicte ses lois prive son fils de toute-puissance et le mène vers la mort. Le mot d'ordre des disciplines peut conduire indirectement à des supplices corporels auto-infligés.

Dans nos sociétés [des disciplines], les systèmes punitifs sont à replacer dans une certaine « économie politique » du corps : même s'ils ne font pas appel à des châtiments violents ou sanglants, même lorsqu'ils utilisent les méthodes « douces » qui enferment ou corrigent, c'est bien toujours du corps qu'il s'agit – du corps et de ses forces, de leur utilité et de leur docilité, de leur répartition et de leur soumission¹⁵⁵.

Cette stratégie des disciplines qui produit un effet sur les corps conduit certainement Crary à comparer le 24/7 au mot d'ordre des disciplines. Il souligne d'ailleurs que le 24/7 représente « cette sorte de sentence [qui] continue à opérer dans un système où le pouvoir s'exerce sur des corps¹⁵⁶ ». Pourtant, il nous apparaît que d'un point de vue foucauldien, les sentences faites sur les corps se rapportent aux sociétés de souveraineté et aux disciplines. La mutation entre les deux types de sociétés chez Foucault se joue en amont de l'application des peines comme supplice pour la souveraineté ou punition pour les disciplines. C'est au niveau du processus de formation de la sentence ou du verdict que s'illustre le changement de politique dans l'investissement du corps par les rapports de pouvoir. Entre souveraineté et discipline, le système de pouvoir, juge ou tribunal, a modifié sa gestion des individus en visant non plus seulement le corps de façon directe, mutilante et visible, mais, en usant d'une autre stratégie, il a pris pour cible « l'âme, prison du corps¹⁵⁷ ». Par là même, le pouvoir a instauré une distance entre la responsabilité du jugement et la sentence par l'intermédiaire du discours à statut « scientifique¹⁵⁸ ». Foucault décrit le « pouvoir qui est en apparence d'autant moins 'corporel' qu'il est plus savamment 'physique'¹⁵⁹ ». Si, en effet, les disciplines exercent toujours leur pouvoir sur les corps, c'est via la conscience que ceux-ci sont touchés. La condamnation à mort du corps des sociétés souveraines est détournée au profit du châtiment de l'esprit compris comme « prison du corps ».

¹⁵⁵ M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 33.

¹⁵⁶ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 43.

¹⁵⁷ M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 39.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 208.

De ce point de vue, il nous semble imprécis de comparer le 24/7 au « mot d'ordre » de Deleuze et Guattari. Sommes-nous toujours dans une société disciplinaire ? Comment se forme la sentence du « 24/7 » ? Le 24/7 ne nous apparaît pas être un effet du langage, mais de la vie et « la vie ne parle pas ». Le 24/7 s'apparenterait à un mot d'ordre, car il fait obéir, mais il est tacite. Il est un « non-dit ». Les sociétés de contrôle ont fait disparaître, selon Deleuze, les « mots d'ordre » au profit des « mots de passe ». Elles ont réduit la lettre au chiffre rendant l'accès à l'information encore plus abstraite, instable. En ce sens, les chiffres ne seraient-ils pas une forme de « non-dit » ? Pour Deleuze, toutefois, les chiffres restent une forme de « langage » par « mot de passe » qui donne des indications à la vie. Comment caractériser, selon la proposition de Crary, une société qui serait gérée par la vie elle-même et s'imposerait dans le silence ? « La vie ne parle pas, elle écoute et attend ». Dans la perspective de Crary, la vie « montre ». Elle donne à percevoir. La vie n'est plus réglée par des mots (d'ordre ou de passe), elle est réglée par des images qui sont en plus digitales et déconnectées du réel. La comparaison du 24/7 de Crary avec le mot d'ordre et l'hypothèse du maintien dans les disciplines de Foucault nous paraît dès lors à relativiser. Par ailleurs, à la lecture de ce passage de *Mille plateaux*, nous sentons qu'il faudra nous munir des outils de la vie afin de comprendre le pouvoir 24/7 et de le critiquer. Ainsi, l'écoute et l'attente nous renvoient intuitivement à des formes de passivité.

Ne serions-nous pas, comme le présageait Deleuze, dans une suite des sociétés de contrôle devenue société d'autocontrôle avec des moyens adaptés repris aux sociétés souveraines ? « Il se peut que de vieux moyens, empruntés aux anciennes sociétés de souverainetés, reviennent sur scène, mais avec des adaptations nécessaires¹⁶⁰ ».

2.1.3.2. La torture humaine

Afin d'étayer notre propos, il nous apparaît que notre hypothèse d'un retour aux techniques des sociétés de souveraineté semble confirmée par les arguments de Jonathan Crary lui-même qui compare le régime 24/7 à des séances de torture.

L'usage de la privation de sommeil en tant que forme de torture remonte sans doute à plusieurs siècles, mais sa systématisation coïncide historiquement avec le développement de l'éclairage électrique et des moyens d'amplification du son¹⁶¹.

L'avènement de l'électricité et le déploiement à grande échelle de l'éclairage public datent des années 1880, époque des sociétés disciplinaires. Nous pourrions dès lors considérer cette torture par privation de sommeil comme une forme de torture adaptée à l'économie politique des corps

¹⁶⁰ Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », p. 246.

¹⁶¹ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 16.

des disciplines. Néanmoins, Crary critique les commentateurs qui préfèrent ne pas considérer la privation du sommeil comme un acte de torture corporel et la rapprochent plus à une forme de « persuasion psychologique¹⁶² ».

Jonathan Crary prend l'exemple de traitement de torture à Guantanamo où le prisonnier subit un contrôle total de son expérience sensorielle et perceptive. Sans fenêtre, sa cellule est maintenue éclairée. On le prive de toutes les perceptions qui permettent de se situer dans le temps ou dans l'espace et de ressentir un partage d'humanité. Après quelques jours survient une psychose et, après quelques semaines, des dommages neurologiques apparaissent. Les victimes se retrouvent dans un état d'abattement profond et sont prêtes à toutes les soumissions.

Ce régime de privation sensorielle s'étend parfois même jusqu'aux contacts quotidiens entre les prisonniers et leurs geôliers, [...], de manière à priver le prisonnier de tout rapport visible avec un visage humain, ne fut-ce qu'avec un centimètre carré de peau laissé à l'air libre. Ce sont là des techniques et des procédés destinés à plonger les sujets dans des états de docilité abjecte, et l'une des manières de le faire consiste à fabriquer un monde qui exclut radicalement la moindre possibilité de soin, de protection ou de consolation¹⁶³.

Tel ce régime subit à Guantanamo, le 24/7 impose un régime de contrôle total de notre expérience sensorielle et perceptive. Crary compare la situation d'illumination, de capture perpétuelle de l'attention, avec ces séances de torture où les victimes sont privées de sommeil et soumises à des lumières intenses pendant des jours. Faisant fréquemment appel au thème carcéral, Crary nous voit comme des prisonniers. Le 24/7 détruit l'individu en lui ôtant son identité et sa dignité humaine.

Priver quelqu'un de sommeil équivaut à une violente opération de dépossession de soi menée sous l'égide d'une force extérieure — on procède au fracassement calculé d'un individu¹⁶⁴.

L'individu est dépossédé de lui-même par les forces 24/7 qui, comme nous l'avons vu, fonctionnent par autorégulation. En retirant la possibilité de sommeil, l'individu est enchaîné à son propre corps, c'est-à-dire privé de la liberté de le quitter même temporairement. L'individu perd le contrôle de sa corporalité. À l'instar des sociétés de souveraineté, la torture par privation de sommeil est une torture qui rend ses lettres de noblesse au « corps comme cible majeure de la répression pénale¹⁶⁵ ». Le corps devient notre propre supplice.

¹⁶² *Ibid.*, p. 17.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 17-18.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁶⁵ M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 14.

Dans *Surveiller et punir*, Michel Foucault décrit les punitions des disciplines comme une « pénalité incorporelle¹⁶⁶ » agissant par des peines « physiques¹⁶⁷ », où il s'agit de « ne plus toucher au corps, ou le moins possible en tout cas, et pour atteindre en lui quelque chose qui n'est pas le corps lui-même¹⁶⁸ » afin que la douleur du corps ne soit plus l'objet premier de la sentence : « Le châtement est passé d'un art des sensations insupportables à une économie des droits suspendus¹⁶⁹ ». Les souverainetés, en revanche, visent directement les corps en les mutilant, en les marquant afin de rendre les supplices visibles : « Le corps supplicié s'inscrit d'abord dans le cérémonial judiciaire qui doit produire, en plein jour, la vérité du crime¹⁷⁰ ».

Selon notre analyse, si les sociétés de souveraineté touchent directement les corps par des supplices visibles et, qu'ensuite, les disciplines instrumentent les corps indirectement au profit de punition physique invisible, nous pouvons avancer que les sociétés contemporaines d'automanagement digital usent des procédés des souverainetés tout en maintenant l'invisibilité des disciplines, c'est-à-dire atteignent directement les corps par des supplices invisibles et autoadministrés. La torture inhumaine « assumée » des sociétés souveraines a évolué vers une torture « cachée » à la période des disciplines pour, enfin, réapparaître comme « torture humaine banalisée¹⁷¹ ». Finalement, il se serait opéré une inversion du rapport âme-corps entre les disciplines et les sociétés d'automanagement digital. Ce n'est plus le corps qui est visé au travers de la conscience mais la conscience que l'on manipule par le corps. Nous pourrions dire que le pouvoir 24/7 de notre société contemporaine a pris pour cible, dans les termes de Foucault, « le corps, prison de l'âme ».

2.1.3.3. L'exil

Enfin, il nous apparaît que la méthode d'isolement social comme objectif de contrôle du 24/7 renvoie également aux sociétés souveraines qui plutôt que de procéder par « quadrillage » usait de l'exil comme moyen de dispersion. Nous lisons dans l'ouvrage *Surveiller et punir*¹⁷² de Michel Foucault une analyse de la différence entre la gestion de la lèpre et de la peste qui souligne un exercice du pouvoir différent entre les souverainetés et les disciplines.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹⁷¹ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 16 et il ajoute « Les États-Unis sont certes depuis longtemps engagés dans des pratiques de torture, soit de manière directe, soit par l'intermédiaire de régimes 'amis', mais le fait marquant de la période post-11 septembre est que ces pratiques aient pu être aussi facilement placées sous le feu des projecteurs, en pleine visibilité publique, qu'elles soient presque devenues un sujet de débat comme un autre ».

¹⁷² M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 228-233.

Le lépreux est pris dans une pratique du rejet, de l'exil-clôture ; on le laisse s'y perdre comme dans une masse qu'il importe peu de différencier ; les pestiférés sont pris dans un quadrillage tactique méticuleux où les différenciations individuelles sont les effets d'un pouvoir [...] Le grand renfermement d'une part ; le bon dressement de l'autre. L'exil du lépreux et l'arrêt de la peste ne portent pas avec eux le même rêve politique. L'un, c'est celui d'une communauté pure, l'autre celui d'une société disciplinée¹⁷³.

Ainsi, le « déploiement brutal de frontières emmurées et de lignes de démarcation fermées¹⁷⁴ » réalisé par nos sociétés contemporaines et considéré par Crary comme un élément de preuve au profit des disciplines, ne serait-il pas plutôt un moyen de contrôle des sociétés souveraines qui exilait la population lépreuse ou procédait pas « grand enfermement » ? Il est à noter, au passage, que l'idéal de « communauté pure » correspond au regain très actuel de formes radicalisées d'extrémisme social, et ce partout dans le monde. Quand notre territoire est mondialisé et globalisé, comment exiler si ce n'est par rejet et par privation de la liberté de mouvement ?

À la lecture de Jonathan Crary, nous pouvons affirmer l'illusion de la liberté. Notre modèle actuel repose sur la perpétuation d'individus « malléables et consentants¹⁷⁵ ». Docilité et isolement social participent à l'objectif de contrôle. C'est une stratégie de diminution de la puissance d'agir par l'imposition de techniques de personnalisation et d'auto-administration digitales régies par la peur. Cela, mis en perspective avec notre propos, résume notre hypothèse d'une société d'automanagement digital où les formes de pouvoir sont la docilité des disciplines¹⁷⁶ devenue autocontrôle par les images et l'isolement social, supplice corporel, des souverainetés.

À présent que nous avons analysé les formes de pouvoir du régime 24/7, la question se porte vers le domaine du savoir. Comment peut-on reconnaître notre soumission dans une société où l'on est persuadé de sa propre gestion ? Comment atteindre le savoir dans un contexte de non-contradiction ?

2.2. L'illusion de choix et d'autonomie

L'espoir que la société, depuis les Lumières et grâce aux révolutions techniques, se perfectionne et acquiert sans cesse de nouveaux savoirs, une meilleure maîtrise de son milieu, est contredit par Jonathan Crary. Au lieu d'enrichir notre expérience, la profusion des

¹⁷³ *Ibid.*, p. 231.

¹⁷⁴ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 84

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 54.

¹⁷⁶ M. Foucault utilise le titre « Les corps dociles » à la partie III, chapitre I, de *Surveiller et punir, op.cit.*

stimulations produites par une activité 24/7 crée ce qu'il appelle « un vaste processus d'incapacitation de l'expérience visuelle¹⁷⁷ ».

Avec sa profusion infinie de sollicitations et d'attractions perpétuellement disponibles, le 24/7 désactive la vision en la soumettant à des processus d'homogénéisation, de redondance et d'accélération. Contrairement à ce que beaucoup affirment, on est en train d'assister à un affaiblissement des capacités mentales et perceptives plutôt qu'à leur expansion ou à leur modulation¹⁷⁸.

Avec le paradigme connexionniste, nous avons abordé les processus de redondance et d'accélération. Nous reviendrons plus tard sur le processus d'homogénéisation qui produit une uniformité des consciences alors que les individus de notre société capitaliste pensent avoir atteint un niveau de singularisation et de particularisation jamais égalée. Nous tenterons de comprendre ce paradoxe. Pour quelles raisons le 24/7 produit-il de l'uniformité tout en nous persuadant du contraire? À présent, nous souhaitons questionner la conséquence annoncée par Jonathan Crary : le 24/7 produit un « affaiblissement des capacités mentales et perspectives », c'est-à-dire un amoindrissement de nos connaissances et, par la même, de notre pouvoir d'agir. Comment le sujet, privé de sa capacité perceptive, peut-il savoir ? Sans savoir, est-il capable de choix et de changements éthiques ?

Ces questions sont celle de l'épistémologie qui analyse le savoir à travers les rapports perceptifs du sujet. La connaissance est avant tout affaire de représentations. La phénoménologie s'ouvre donc au champ de l'épistémologie. Lorsque l'on comprend, ensuite, que la vision peut être soumise à des forces, l'épistémologie s'extrait alors de la phénoménologie pour atteindre le politique. La question est alors : quels sont les rapports entre perception, savoir et pouvoir ? Nous poursuivrons donc notre travail avec Gilles Deleuze qui considère que l'un des enjeux majeurs du travail de Michel Foucault est de « convertir la phénoménologie en épistémologie¹⁷⁹ » dans son ouvrage *L'Archéologie du savoir*¹⁸⁰. En outre, selon Deleuze, l'étude du savoir foucauldien ne se réduit pas à l'épistémologie. Il se développe vers une autre dimension, celle du pouvoir, dans *Surveiller et punir*¹⁸¹.

¹⁷⁷ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 45.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ G. Deleuze, *Foucault*, 1986, Paris, Minit, 2004, p. 177.

¹⁸⁰ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

¹⁸¹ M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*

2.2.1. Un « non-savoir » entre savoir foucauldien et pouvoir deleuzien

Afin de comprendre les mécanismes de production d'un non-savoir et ses conséquences, nous aborderons la théorie foucauldienne du savoir au départ de Gilles Deleuze, principalement son livre *Foucault*¹⁸² ainsi qu'un cours¹⁸³. Selon Deleuze, Michel Foucault établit dans *L'Archéologie du savoir* « la distinction de deux sortes de formations pratiques¹⁸⁴ » : les énoncés ou les formes discursives et les formes non-discursives que Foucault nomme positivement dans *Surveiller et punir*, le « visible ».

Si le savoir consiste à entrelacer le visible et l'énonçable, le pouvoir en est la cause présumée, mais, inversement, le pouvoir implique le savoir comme la bifurcation, la différenciation sans laquelle il ne passerait pas à l'acte. « Il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir »¹⁸⁵.

Le savoir foucauldien est formel et stratifié. Il est constitué de couches sédimentaires de « voir » et de « parler ». Ces dernières forment des strates qui représentent des formations historiques. Il s'agit d'agencements concrets que Foucault nomme dispositifs. Les formes du visible et de l'énonçable sont entrelacées, mais irréductibles. Deleuze écrit : « Il y a présupposition réciproque entre les deux formes. Et pourtant il n'y a pas forme commune, il n'y a pas conformité, ni même correspondance¹⁸⁶ ». Il ajoute que Foucault donne tout de même un primat à l'énonçable dans la construction du savoir : « C'est parce que l'énonçable a le primat que le visible lui oppose sa forme propre qui se laissera déterminer sans se laisser réduire¹⁸⁷ ». Sur ce point, Deleuze exprime que l'énoncé est une courbe qui régularise les rapports entre différents points, entre des singularités.

Pour Deleuze, c'est l'ouvrage *Surveiller et punir* qui donne la clé du rapport entre ces deux formes que sont le visible et l'énonçable en ouvrant le savoir à la sphère du pouvoir. Il y a hétérogénéité des deux formes, lumière et langage. Pourtant, elles sont inextricablement liées à tel point qu'à leur niveau de formation, il y a « bataille » dit Deleuze¹⁸⁸. Leur relation ne peut s'unifier que dans une autre dimension qui n'est pas le savoir : le pouvoir. Le dépassement de la frontière entre le « voir » et le « parler », entre l'incarnation et l'énoncé, se réalise dans le

¹⁸² G. Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*

¹⁸³ Cours sur Foucault de Gilles Deleuze, « Sur Foucault le pouvoir », séance 1, Université Paris VIII-Vincennes-St Denis, 7/01/1986, en ligne www.webdeleuze.com

¹⁸⁴ G. Deleuze, *Foucault*, p. 38.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 46. Il cite M. Foucault, *Surveiller et Punir*, p. 36.

¹⁸⁶ G. Deleuze, *Foucault*, p. 41.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 57.

¹⁸⁸ Cours sur Foucault de Gilles Deleuze, « Sur Foucault le pouvoir », séance 1.

domaine du pouvoir, car il est rapport de forces entre ces deux formes « sans rapport ». Le pouvoir apparaît comme une « cause commune immanente au champ social¹⁸⁹ » qui s’actualise dans ses effets ; les formes du visible et de l’énonçable. En cela, le savoir n’est plus seulement un dispositif présupposant une certaine concrétude en lui-même, il est mis en forme par le pouvoir¹⁹⁰. Du point de vue du pouvoir, le savoir est un processus dynamique : une différenciation¹⁹¹.

Le *diagramme*, [...], c’est la carte, la cartographie, coextensive à tout champ social. C’est une machine abstraite. [...] C’est une machine presque muette et aveugle, bien que ce soit elle qui fasse voir, et qui fasse parler. [...] c’est parce que tout diagramme est une multiplicité spatio-temporelle. [...] C’est que le diagramme est profondément instable ou fluant, ne cessant de brasser matières et fonctions de façon à constituer des mutations. [...] C’est l’exposition des rapports de forces qui constituent le pouvoir, [...]¹⁹².

Selon la lecture deleuzienne de Foucault, le concept de « diagramme » définit le champ des rapports de force au niveau du pouvoir. Il est une dimension informelle et non-stratifiée, englobant celle formelle et stratifiée du savoir, qui « structure » les rapports de force hétérogènes entre le visible et l’énonçable. « Bref, le pouvoir n’a pas d’homogénéité, mais se définit par les singularités, les points singuliers par lesquels il passe¹⁹³ ». Bien que la notion de diagramme n’est utilisée qu’une seule fois par Foucault dans *Surveiller et punir* afin de décrire un « fonctionnement abstrait¹⁹⁴ » qui régit malgré lui les rapports de force créant ainsi un quadrillage dans le cadre des disciplines, pour Deleuze, le concept de diagramme est primordial. Deleuze, au contraire de Foucault qui le limitait aux sociétés disciplinaires, va l’appliquer à toutes les sociétés et, notamment, aux sociétés de souveraineté¹⁹⁵ : « toute société à son

¹⁸⁹ G. Deleuze, *Foucault*, p. 41.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 46 : « Il n’est pas exagéré de dire que tout dispositif est une bouillie qui mélange du visible et de l’énonçable ».

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 45 : « Enfin l’actualisation-intégration est une différenciation [...]. La multiplicité diagrammatique ne peut s’actualiser, [...], qu’en s’engageant dans des voies divergentes, en se répartissant des dualismes [...] Ce qui s’actualise ne peut le faire que par dédoublement ou dissociation, [...] ». En note, Deleuze ajoute : « les rapports de pouvoir comme ‘conditions internes de différenciation’ ».

¹⁹² *Ibid.*, p. 42-44.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 42. Deleuze renvoie à M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 207 et explique que Foucault traite du système carcéral comme une « machine concrète », un « dispositif biforme », architectural et discursif, sur lequel s’applique une « machine abstraite », qui est le diagramme informel pour Deleuze. Il souligne en note : « Foucault précise [...] que le Panoptique n’avait qu’une définition insuffisante tant qu’on le considérait seulement comme système ‘architecturale et optique’ », ce qui lui permet d’introduire les rapports de pouvoir. Pour G. Deleuze, *Foucault*, p. 47 : « Bref, les machines sont sociales avant d’être techniques. Ou, plutôt, il y a une technologie humaine avant qu’il y ait une technologie matérielle ».

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 42 : « Quand Foucault invoque la notion de diagramme, c’est en rapport avec nos sociétés modernes de discipline, où le pouvoir opère par quadrillage de tout champ [...]. Mais, quand on considère les anciennes sociétés de souveraineté, on voit qu’elles ne manquent pas de diagramme [...] ; pour exiler plutôt que quadriller [...] ».

diagramme¹⁹⁶ ». Cela induit, chez Deleuze, que le diagramme est, certes, une « cartographie » des rapports de force mais qu'il est « profondément instable ou fluant, [...] de façon à constituer des mutations¹⁹⁷ ». Ainsi, tout diagramme est « intersocial, et en devenir. [...] il produit un nouveau type de réalité, un nouveau modèle de vérité¹⁹⁸ ». Le diagramme se révèle être une « multiplicité spatio-temporelle » dans ses propres formes et fonctions. Il s'applique à tout schéma historique, faisant fonctionner les rapports de pouvoir et les modifiant de l'intérieur. Pour Deleuze, la machine abstraite de Foucault devient un « agencement¹⁹⁹ » diagrammatique informel, soulignant son caractère abstrait et constructif, qui agit comme « une cause immanente non-unifiante²⁰⁰ » sur les deux formes irréductibles du visible et de l'énonçable.

À la suite de ces développements, nous percevons que Michel Foucault détermine au départ du savoir deux sphères distinctes, le savoir et le pouvoir, inter-agissantes l'une avec l'autre. Gilles Deleuze prend la relation par le biais du pouvoir comme cause, tout en maintenant l'immanence des rapports de forces au sein du savoir. Ces deux perspectives nous poussent à questionner la nature du 24/7 car, présenté par Jonathan Crary comme mécanisme d'un régime économique capitaliste et comparé aux sociétés foucaaldiennes, il est donné *a priori* comme une forme de pouvoir. Nous pensons que Crary l'analyse comme telle et l'avons également envisagé ainsi jusqu'à comprendre la perspective deleuzienne de Foucault. Nous suggérons à la lecture de Deleuze que le 24/7 correspond à un nouveau type de « diagramme » en tant qu'il est un agencement et a une dimension informelle, un fonctionnement abstrait. Cependant, nous posons l'hypothèse que le 24/7 n'est pas une forme de pouvoir au sens de Deleuze car, au contraire du diagramme, il agit comme une « cause immanente unifiante ». Étant auto-intégré au système éthique de l'individu, le 24/7 n'apparaît donc pas comme extérieur. En cela, il n'est pas un pouvoir transcendant, ce qui explique, nous l'avons vu précédemment, une soumission. À présent, nous constatons que le 24/7 est cause de l'enchaînement de visibilités sans rapport de force. Il ordonne sans contradiction. Il est un champ statique. Quels sont les effets de cette modification du diagramme deleuzien ? Quelle est la nature du 24/7 ? Serait-ce un « non-savoir » ?

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 43.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ G. Deleuze, « Sur la philosophie », dans *Pourparlers 1972-1990*, p. 206 : « Mes différences sont très secondaires : ce qu'il [Foucault] appelait dispositif, et ce que Félix [Guattari] et moi [Gilles Deleuze] appelions agencement, n'ont pas les mêmes coordonnées, parce qu'il constituait des séquences historiques originales, tandis que nous donnions plus d'importance à des composantes géographiques, territorialités et mouvements de déterritorialisation ».

²⁰⁰ G. Deleuze, *Foucault.*, p. 44.

2.2.1.1. Une temporalité atemporelle

Selon nous, une première conséquence est ce que Jonathan Crary appelle la « stratification du temps ». Dans une de ses analyses concernant l'impact de l'intégration de la télévision à partir des années 1980, premier écran qui prit possession de notre temps privé pour mener à l'usage actuel d'appareils dit « smart » démultipliés et complètement intégrés à notre routine, Crary explique : « le néolibéralisme exigea que l'extraction de valeur à partir du temps de télévision – mais aussi, de la moindre heure de veille – [...] se fasse de façon beaucoup plus méthodique²⁰¹ ». La logique économique a pris l'attention et le temps en otage et a pénétré le privé jusqu'à s'imposer à tous les instants de veille. Le temps de sommeil a ainsi perdu tout intérêt car « l'on ne peut pas en extraire de la valeur²⁰² » et, avec lui, s'est effacée la réciprocité nécessaire aux liens sociaux²⁰³. Crary écrit sur cette emprise :

C'est en ce sens que le capitalisme 24/7 n'est pas une simple opération de capture continue ou séquentielle de l'attention, mais aussi une entreprise de stratification du temps en diverses couches très denses, où l'on peut être absorbé de façon quasi simultanée par de multiples opérations ou attractions, indépendamment du lieu où l'on se trouve et de ce que l'on peut bien être en train de faire²⁰⁴.

Tout d'abord, cet extrait indique que le 24/7 n'est pas réductible aux formes de pouvoir des sociétés de contrôle ni des disciplines qui opèrent l'une par capture « continue » et l'autre par capture « séquentielle » de l'attention²⁰⁵. Nous y lisons d'ailleurs un argument supplémentaire à notre hypothèse posée précédemment : le 24/7 n'est pas un retour aux disciplines avec des adaptations du contrôle, il est un nouveau diagramme agissant différemment. Le 24/7, en plus d'accaparer l'attention, creuse le temps. À présent, il nous faut définir les notions de « strates » et de « temps » chez Crary. À l'opposé de la pensée de Foucault, pour qui, les strates au niveau du savoir sont des formations historiques (une représentation d'un temps long en tant que couches archéologiques) formées par des couches de visible et d'énonçable, la stratification du temps par le diagramme 24/7 est un arrêt sur lui-même. Le diagramme 24/7 de Crary se fige et découpe sa propre temporalité. Dans l'instant, il fouille et fait apparaître des strates dans lesquelles il est possible de s'oublier lors de tâches telles que la production, la consommation

²⁰¹ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 96.

²⁰² *Ibid.*, p. 20.

²⁰³ Nous faisons référence à la réciprocité de Marcel Mauss abordée dans l'introduction de notre première partie, p. 15.

²⁰⁴ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 96.

²⁰⁵ Comme nous l'avons abordé au point 2.1.1. « De la discipline au contrôle » de notre travail, p. 27, le point de vue contemporain de Crary qui, sur ce point, lit Foucault au départ de Deleuze, considère que la capture continue de l'attention est celle des sociétés de contrôle tandis que la capture séquentielle correspond aux disciplines. Cependant, du point de vue de Foucault, il y a inversion, le contrôle continu se rapporte aux disciplines et le contrôle séquentiel aux sociétés de contrôle.

ou le marketing qui se multiplient simultanément. Dans les termes de Deleuze, la multiplicité spatio-temporelle du diagramme toujours mouvant se réduit à une fixité temporelle non spatiale. Le temps 24/7 est une temporalité extrêmement courte, une multitude d'instantanés qui réduit l'histoire à l'instant présent. Une « temporalité » qui se construit en strates superposables perd son effet de lien entre l'avant, le pendant et l'après. Seule subsiste une juxtaposition d'instant sans cohérence. Nous avançons que le processus de stratification du temps a pour conséquence de nier la temporalité. Le 24/7 crée une temporalité atemporelle.

Un univers 24/7 est un monde désenchanté par l'éradication de ses ombres, de son obscurité et de ses temporalités alternatives. C'est un monde identique à lui-même, un monde au plus superficiel des passés et, de ce fait aussi, un monde sans spectres. Mais l'homogénéité du présent est avant tout l'effet de cette clarté frauduleuse qui est censée s'étendre à toute chose et tuer dans l'œuf toute part de mystère ou d'inconnaissable²⁰⁶.

L'horloge s'est arrêtée. En dehors du cycle de la lune et du soleil, c'est un temps indifférencié où il n'y a plus de contradictions. « Le régime 24/7 sape toujours davantage les distinctions entre le jour et la nuit, entre la lumière et l'obscurité, de même qu'entre l'action et le repos²⁰⁷ ». Le principe de stratification du temps s'ouvre vers celui d'homogénéité du présent. Si les événements du champ social ne sont pas alignés dans un flux temporel horizontal mais se superposent verticalement les uns sur les autres dans le seul temps présent, ils ne peuvent plus être confrontés. Sans rapport, tout apparaît comme donné et connaissable. Cette connaissance n'est que fausse vérité car tautologique.

Les thèmes abordés dans ce passage font référence à Jacques Derrida, notamment lorsque Jonathan Crary écrit « un monde sans spectres ». Par le concept de « spectralité²⁰⁸ » de Derrida, Crary reprend l'idée que le savoir est intrinsèquement mystère, tension entre l'inconnaissable et une volonté de connaître. Sans inconnu, le savoir n'existe pas. Afin d'expliquer cette notion, Derrida crée le concept de « différance » qui est une force au travail et fait « trace »²⁰⁹. La définition de la « différance » nous paraît proche du diagramme de Gilles

²⁰⁶ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 29.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 27.

²⁰⁸ Selon la philosophie de Derrida, la spectralité, qu'il appelle aussi « hantologie » ou « revenance » est une logique de « déconstruction » qui s'apparente à une méthode de questionnement que le sujet doit sans cesse entretenir dans sa pensée de l'existence ; dans son propre rapport à soi et à l'autre. Dans la pensée derridienne, il nous semble important de souligner que l'autre joue un rôle primordial en tant que représentant d'une pure invention, la « seule invention au monde », car toujours inattendu. Le spectre, chez Derrida, est une nécessité informelle, invisible mais là. Il tient et dirige le monde. La contradiction et l'inconnaissable sont des dynamiques allant jusqu'à réconcilier la vie et la mort. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 2006.

²⁰⁹ Lire l'article de R. Lamboley, « Derrida et la 'différance' aux sources de notre culture », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 234, 2005/2, p. 47-62, en ligne <https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2005-2-page-47.htm> : Le mot « différance » est la contraction de la notion de « différenciation » comme action motrice et du participe présent « différant » comme possibilité de différer, de temporiser ou de retarder.

Deleuze, là où, en revanche, nous voyons que le 24/7 détruit la différance. Crary écrit d'ailleurs que le spectral est une menace pour l'illusion d'homogénéité²¹⁰.

2.2.1.2. L'in-différence

La deuxième conséquence du 24/7 est l'indifférence. Le 24/7 n'est plus cause d'une différenciation immanente au sein du savoir, il est cause d'une « in-différence ».

Un monde sans ombre, illuminé 24/7, amputé de l'altérité qui constitue le moteur du changement historique, tel est l'ultime mirage de la post-histoire. Le temps 24/7 est un temps d'indifférence [...] On s'aligne sur l'existence de choses inanimées, inertes ou intemporelles²¹¹.

Cette indifférence produit deux effets : un « non-savoir » et un « non-pouvoir ». Pour rappel, nous avons posé que le 24/7 est le règne du visible et qu'il procède par « non-dit ». Dans les termes foucauldien, le 24/7 de Jonathan Crary est constitué par un primat du visible, voire un effacement de l'énonçable. Il fonctionne dès lors comme rapport entre des visibilités elles-mêmes. Sans contradiction entre les deux formes irréductibles du « voir » et du « parler », il n'y a plus que juxtaposition de couches de « voir » sans mise en forme par le langage. Sans énoncé, il n'y a plus de courbe qui régularise les rapports entre les singularités. Ainsi, si nous respectons la définition foucauldienne du savoir, les conditions 24/7 ne peuvent le constituer. Le 24/7 nie le savoir car, paradoxalement, le savoir n'est pas, il est différenciation.

Sans hétérogénéité des formes visibles et énonçables, il n'y a plus de savoir et sans rapports de force entre ces deux formes, il ne peut y avoir de dépassement vers la sphère du pouvoir. Quel est ce champ social sans rapport de force ? Quelle est alors la nature du 24/7 en tant que cause immanente unifiante ? Le « diagramme » contemporain 24/7 est constitué de strates de visible s'accumulant sans rapport. Si, pour Deleuze, le rapport du visible et de l'énonçable est un « non-rapport » en tant qu'ils sont hétérogènes, nous faisons l'hypothèse que le rapport entre les visibilités est un « rapport de rapport », c'est-à-dire un rapport de forces sans bataille, un rapport de forces sans pouvoir. Qu'est-ce qu'un pouvoir sans rapport de forces ? S'il n'existe plus de rapport de forces, de « corps à corps » entre les formes visibles et énonçables au sein du savoir, le 24/7 n'est plus une cause immanente au savoir mais il est une cause immanente de lui-même. La sphère du savoir est assimilée à celle du pouvoir. Il y a un

Cette force logique fait « trace », selon Derrida, c'est-à-dire tire un lien entre passé, présent et futur qui s'efface et se laisse redéfinir.

²¹⁰ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 30 : « Le spectral est toujours, d'une certaine manière, une intrusion, ou une disruption par quelque chose qui se situe hors du temps, par des fantômes de ce qui n'a pas été détruit par la modernité [...] ».

²¹¹ *Ibid.*, p. 19.

écrasement et un effacement. Sans rapport de force, il y a intégration. Le 24/7 est cause immanente de lui-même s'exprimant par des visibilitées juxtaposées : le règne de la représentation. Un tel « pouvoir » est auto-intégré sans contrainte et sans contradiction comme étant la seule chose « en-soi²¹² », un il y a.

Arrivés à ces conclusions, nous nous demandons à présent comment nommer le 24/7, ce « pouvoir » sans rapport de forces ? Nous avons posé que le 24/7 est une cause immanente. En tant que tel, il n'est pas un pouvoir au sens d'une force qui s'impose de l'extérieur. Ensuite, nous avons établi que le 24/7 comme cause immanente unifiante ne peut être assimilé au diagramme de Deleuze qui est une cause immanente non-unifiante au savoir. Par confrontation avec le diagramme que nous nous représentons par une courbe liant un ensemble de points placés sur une multitude de coordonnées sans début ni fin, nous suggérons dès lors d'exprimer la nature du 24/7 par le concept d'« ordonnée » qui est une coordonnée verticale servant à définir la position d'un point. L'existence humaine sous l'égide de l'ordonnée 24/7 est celle de choses inanimées laissant libre cours à une représentation tel un spectateur. Ici résident deux dangers. L'ordonnée 24/7 désarme la résistance des rapports de forces nécessaire à la construction d'un avenir et retire la possibilité de l'exercice de la liberté inhérente à l'existence. S'agirait-il d'une situation d'oubli ?

2.2.1.3. L'oubli de l'oubli

Crary écrit qu'« il [le régime 24/7] définit une zone d'insensibilité, d'*amnésie*, qui défait la possibilité même de l'expérience²¹³ ». Paraphrasant Maurice Blanchot²¹⁴, il fait référence à une situation de « désastre » qui produit, « à la fois après et 'd'après' le désastre²¹⁵ », un état de tétanie sur les personnes qui le vivent. Subissant une perte totale de repère car, tout ayant disparu lors d'un désastre, il est impossible de se situer et de s'orienter. Ce vide spatial et temporel crée une amnésie qui est un trouble de la mémoire. Il s'en suit une incapacité à se rappeler d'expériences passées ou une incapacité à stocker de nouveaux souvenirs. La notion d'amnésie et la référence à Blanchot ouvrent le propos au champ la « Pensée²¹⁶ » qui est le rapport du sujet

²¹² Nous pensons à Sartre. Selon l'article de A. Tomès, « Petit lexique sartrien », dans *Cités*, n° 22, 2005/2, p. 185-196, en ligne <https://www.cairn.info/revue-cites-2005-2-page-185.htm>, il définit l'« en-soi » comme le monde des choses physiques, statiques avec une fonction déterminée et qui s'oppose au « pour-soi » qui est le monde de l'existence libre qui devrait être celle de l'homme ».

²¹³ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 27. Nous soulignons.

²¹⁴ M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 8-9.

²¹⁵ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 27.

²¹⁶ G. Deleuze, *Foucault*, p. 103.

avec le dehors selon Gilles Deleuze. Celui-ci écrit : « le rapport avec le dehors, ce rapport absolu, comme dit Blanchot, qui est aussi bien non-rapport²¹⁷ », est la « Pensée ».

Gilles Deleuze perçoit, rétroactivement chez Michel Foucault, que la troisième sphère en lien avec le Savoir et le Pouvoir est celle du Soi : « Ce sont bien trois dimensions irréductibles, mais en implication constante, savoir, pouvoir et soi²¹⁸ ». Pour Deleuze, la question du soi est celle-ci : « Que puis-je être, de quels plis m'entourer ou comment me produire comme sujet ?²¹⁹ » Le concept de « plis » ou encore de « plissements » est une action pratique et temporelle qui constitue la subjectivité comme « absolue mémoire²²⁰ » :

La mémoire est le vrai nom du rapport à soi, ou de l'affect de soi par soi. Selon Kant, le temps était la forme sous laquelle l'esprit s'affectait lui-même [...] le temps était donc « auto-affectation », constituant la structure essentielle de la subjectivité. Mais le temps comme sujet, ou plutôt subjectivation, s'appelle mémoire. [...] Seul l'oubli (le dépli) retrouve ce qui est plié dans la mémoire (dans le pli lui-même). [...] Ce qui s'oppose à la mémoire n'est pas l'oubli, mais l'oubli de l'oubli, qui nous dissout au dehors, et qui constitue la mort²²¹.

Chez Kant, l'espace est la forme sous laquelle l'esprit est affecté par autre chose (le dehors) et le temps est la forme sous laquelle l'esprit s'affecte lui-même : le dedans de la pensée. Pour Foucault, selon Deleuze, dans ce dedans s'effectue des plis, replis et déplis qui constituent la Mémoire en tant qu'elle est sans cesse composée de mémoire et d'oubli. La Mémoire est faite de connaissance, d'oubli et de réminiscence. En ce sens, la mémoire et l'oubli ne font qu'un au sein de l'absolue mémoire. Ce mouvement d'auto-affectation intègre le dehors dans le dedans et éclate le dedans vers le dehors. Pour Deleuze, Foucault découvre dans ces derniers écrits que le temps est au dehors sous la condition du pli²²² : « le temps devient sujet parce qu'il est plissement du dehors, et, à ce titre, fait passer tout présent dans l'oubli, mais conserve tout le passé dans la mémoire, l'oubli comme impossibilité du retour, et la mémoire comme nécessité

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ibid.*, p. 121-122 : « Ce sont trois 'ontologies'. [...] Ce qu'elles présentent en effet, c'est la manière dont le problème se pose dans telle formation historique : que puis-je savoir, ou que puis-je voir et énoncer dans telles conditions de lumière et de langage ? Que puis-je faire, à quel pouvoir prétendre et quelles résistances opposer ? Que puis-je être, de quels plis m'entourer ou comment me produire comme sujet ? Sous ces trois questions, le 'je' ne désigne pas un universel, mais un ensemble de positions particulières occupées dans un On parle-On voit, On se heurte, On vit. [...] Finalement, c'est la pratique qui constitue la seule continuité du passé au présent, ou inversement, la manière dont le présent explique le passé ». Il nous apparaît que G. Deleuze perçoit à travers l'œuvre foucauldienne les trois questions kantienne que Foucault lui-même pose comme principe critique de la modernité dans l'introduction de notre travail. Aux yeux de Deleuze, Foucault aurait donc respecté son propre projet des Lumières.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 122.

²²⁰ *Ibid.*, p. 114.

²²¹ *Ibid.*, p. 115. Selon une note de l'auteur, cette interprétation de Kant est celle de Heidegger que Foucault reprend tardivement dans sa philosophie, « Le retour de la morale », dans *Les Nouvelles littéraires*, n° 2937, 28 juin 1984, p. 36-41.

²²² G. Deleuze, *Foucault*, p. 115. Deleuze explique que « Foucault avait [longtemps] pensé le dehors comme une ultime spatialité plus profonde que le temps ».

du recommencement²²³ ». Le temps est « subjectivation » que nous comprenons par une activation du sujet, une mise en mouvement qui réconcilie l'espace et le temps, le dehors et le dedans sous le concept de « Mémoire ». Deleuze le définit également comme « mémoire du dehors²²⁴ » que nous pouvons exprimer comme « le dedans de la pensée du dehors ».

Dans cette perspective, le 24/7 en tant que temporalité atemporelle tue le sujet et la subjectivation. Il n'est plus question de mémoire et d'oubli mais d'oubli de l'oubli. L'amnésie de Jonathan Crary, à la lecture de Gilles Deleuze, est « l'oubli de l'oubli » chez Michel Foucault. Nous l'avons d'ailleurs évoqué dans notre partie sur la torture : un individu privé de temporalité perd la conscience de soi car les notions d'espace et de mouvement lui sont retirées. Une temporalité atemporelle efface la connaissance de soi en tant qu'elle est oubli de l'oubli de soi. Il ne s'agit plus de s'oublier pour mieux se souvenir et se retrouver. L'oubli de l'oubli de soi, c'est s'oublier pour se perdre définitivement. En référence à Jacques Derrida, la logique de déconstruction est dépassée pour atteindre celle de destruction. La mort est atteinte lorsque le sujet oublie qu'il a oublié. La mort est non-savoir. Le non-savoir est 24/7. C'est un sommeil sans rêve, un endormissement sans réveil. Comment revivre ? Comment se réveiller ? Deux voies s'ouvrent alors : premièrement, il nous faut réinventer ou redécouvrir une chose que l'on a oubliée ou, deuxièmement, compter sur autrui pour nous rappeler notre oubli.

Avec Jonathan Crary, nous avons démontré que la profusion de stimulations du 24/7 qui « désactive la vision²²⁵ » produit un non-savoir en termes foucauldien. À présent que nous avons décrit la situation de non-savoir produite par l'ordonnée 24/7, nous souhaitons revenir au paradoxe du processus d'homogénéisation qui participe au plus « vaste processus d'incapacitation de l'expérience visuelle²²⁶ ». Au lieu d'enrichir notre diversité, nous constatons avec Crary un effacement des contrastes, une uniformisation, alors que l'individu de la société capitaliste est persuadé du contraire.

2.2.2. L'uniformité

Jonathan Crary cite Bernard Stiegler²²⁷ qui considère que le phénomène d'homogénéisation de l'expérience perceptive entraîne une « synchronisation de masse de la conscience et de la mémoire²²⁸ ». Au début des années 2000, Stiegler vise la diffusion en masse

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*, p. 114.

²²⁵ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 45.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ B. Stiegler, *De la misère symbolique*, Vol. I, *L'époque hyperindustrielle*, Paris, Galilée, 2004.

²²⁸ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 62.

de productions industrielles télévisuelles, cinématographiques ou encore musicales qui touche rapidement un très grand nombre de consommateurs partout dans le monde²²⁹. La standardisation de l'expérience culturelle dépersonnalise le sujet. Crary explique que Stiegler rend responsable la « circulation mondiale d'objets temporels²³⁰ » qui implique la « perte d'identité subjective et de singularité²³¹ » et appauvrit la mémoire collective. Ainsi, l'uniformité individuelle impacte la participation intersubjective et le processus de créativité. Il est à noter que Stiegler, en liant ainsi la conscience et la mémoire, rejoint l'analyse deleuzienne de la temporalité de foucauldienne. Il y a une relation active et réciproque entre le dedans et le dehors qui produit la subjectivation et la mémoire.

Bien que l'hypothèse de Stiegler semble convaincante aux yeux de Crary, ce dernier indique que ce qui importe « [...] n'est pas tant la capture de l'attention par un objet déterminé [...] que la *refonte de l'attention* dans des opérations et des réponses répétitives qui se surimposent en permanence à des actes de vision et d'écoute²³² ».

La plupart des sens que le terme « observateur » avait pu historiquement revêtir se trouvent déstabilisés dans de telles conditions – à savoir lorsque les actes individuels de vision sont sollicités à l'infini pour être convertis en une information qui va à la fois servir à renforcer des technologies de contrôle *et* être une forme de plus-value sur un marché fondé sur l'accumulation de données au sujet du comportement de l'utilisateur²³³.

Crary insiste sur la modification de l'acte perceptif lui-même : l'attention est accaparée, modifiée. L'acte de vision est devenu lui-même objet d'observation. La capacité humaine de perception se voit réduite à une fonction purement technique d'observation et de gestion des appareils digitaux, car la perception est, aujourd'hui, utilisée pour contrôler les consciences (la connaissance, le désir et la volonté) et est, en outre, monétarisée. L'acte perceptif se retrouve utilisé à son issue contre lui-même et subit de nouvelles formes de manipulation. L'on assiste à un retournement de la capacité d'action du sujet observateur moderne qui croit en sa force de jugement et s'est persuadé d'une autonomie dans sa connaissance et sa maîtrise du monde alors que les êtres humains par leur capacité perceptive sont devenus eux-mêmes des outils à des fins économiques et de contrôle social.

²²⁹ Comme exemple plus contemporain, nous pourrions citer les techniques digitales telles que le référencement ou le tracking employées par Google, Amazon, pour ne citer qu'eux, qui au moyen d'algorithmes ciblent nos préférences pour, ensuite, nous proposer exclusivement le même contenu. Sous couvert d'une personnalisation digitale, ils créent une dépersonnalisation.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*, p. 63. Nous soulignons.

²³³ *Ibid.*, p. 59.

En réalité, notre travail obligatoire d'automanagement nous impose une inéluctable uniformité. L'illusion du choix et de l'autonomie est l'un des fondements du système global d'autorégulation²³⁴.

L'individualisme de notre société contemporaine donne l'illusion de choix et d'autonomie alors que le sujet individualisé vit au contraire une uniformité qu'il ne reconnaît même pas étant donné qu'il est coupé d'autrui et que son attention n'est pas libre de se réorienter. L'illusion est donc en elle-même une forme de soumission sociale, car elle est utile au système. Premièrement, elle stimule les individus à la production et la consommation. Deuxièmement, elle évite toute possibilité critique. Jonathan Crary démontre ces croyances et les bénéfices du système par la problématique du sommeil. L'esprit du capitalisme, qui n'est soumis à aucune critique, persuade les individus que ce fait, pourtant naturel et inaliénable, est nécessaire.

2.2.2.1. Une machine « homme »

Jonathan Crary fait appel à l'expression « mode veille²³⁵ » qui signifie que nous ne sommes jamais vraiment éteints, toujours en attente tel un appareil électronique dont on dispose à l'envi. Le développement croissant des outils numériques a repoussé toujours plus loin notre possibilité d'être « off ». Régi par un principe de fonctionnement continu dont l'intensité est modulable, notre rythme est devenu semblable à celui d'une machine répondant au code 24/7. Crary explique à travers différents exemples que la maîtrise du sommeil est stratégique aujourd'hui, notamment dans le contexte militaire, mais pas uniquement. Lors des guerres au XX^e siècle, le développement de substances stimulantes est une priorité et l'utilisation des amphétamines s'est généralisée. Aujourd'hui, des sommes importantes et des financements publics sont alloués pour des recherches scientifiques afin de trouver le moyen de réduire le temps de sommeil des soldats²³⁶. Le but n'est plus seulement de stimuler l'éveil, il s'agit de réduire physiologiquement le besoin de sommeil. En outre, l'enjeu a dépassé le contexte militaire pour devenir socio-économique et éthique.

Le soldat sans sommeil apparaît ainsi comme le précurseur du travailleur ou du consommateur sans sommeil. Les produits « sans sommeil », [...], commenceraient par être présentés comme une simple option de mode de vie, avant de devenir, *in fine*, pour beaucoup une nécessité²³⁷.

²³⁴ *Ibid.*, p. 58.

²³⁵ *Ibid.*, p. 23.

²³⁶ *Ibid.*, p. 11-13. Par exemple, le bruant à gorge blanche, oiseau de la côte ouest des États-Unis, est étudié, car il peut rester éveillé pendant 7 jours lors de ses migrations. Le Pentagone travaille également sur des techniques expérimentales d'insomnie avec des essais à partir de substances neurochimiques, de la thérapie génétique et d'autres techniques.

²³⁷ *Ibid.*, p. 13.

Là où de nombreux besoins fondamentaux de la vie humaine ont été colonisés par le capital ; la faim, la soif, le désir sexuel et même le besoin d'amitié, le sommeil reste un espace-temps irréductible, car *on ne peut pas en extraire de la valeur*²³⁸. Dès lors, l'on assiste à son dépouillement. Entre le début du XX^e siècle et aujourd'hui, Crary constate que le temps de sommeil de l'Américain moyen s'est réduit, passant d'une durée de dix heures à six heures trente par nuit. Évidemment, le sommeil n'a pas complètement disparu. Cependant, on ne lui reconnaît plus son affirmation nécessaire et naturelle. Il est réduit à une fonction « comme un simple état d'opérationnalité et d'accessibilité différées ou réduites²³⁹ ». Ces faits sont des éléments révélateurs du souhait de pouvoir contrôler l'humain afin de l'amener vers le statut d'« homme-machine²⁴⁰ ».

Un environnement 24/7 présente l'apparence d'un monde social alors qu'il se réduit à un monde asocial de performance mécanique — une suspension de la vie qui masque le coût humain de son efficacité²⁴¹.

Avec le thème des performances mécaniques, Crary reprend l'image des chaînes de production qui sont inarrêtables. Il considère que les forces du capitalisme contemporain sont aujourd'hui nos propres consciences qui, par l'intermédiaire de la perception, sont soumises aux écrans et images de façon industrielle, productive et illimitée.

Nous souhaitons faire une analogie avec une analyse de Gilles Deleuze dans l'article « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle » qui perçoit dans les évolutions technologiques les capacités de pouvoir des formes sociales.

Il est facile de faire correspondre à chaque société des types de machines, non pas que les machines soient déterminantes, mais parce qu'elles expriment les formes sociales capables de leur donner naissance et de s'en servir²⁴².

Ainsi, les sociétés de souveraineté sont associées aux machines mécaniques dites « simples » (levier, poulie), les sociétés disciplinaires aux machines « énergétiques » (vapeur, charbon) et les sociétés de contrôle aux machines « informatiques et ordinateurs ». Nous avons constaté que Jonathan Crary va plus loin. Il considère que les technologies digitales aujourd'hui ne servent plus seulement à contrôler la position d'un individu ou d'un « dividu » comme dit Deleuze, elles contrôlent l'existence même via sa conscience perceptive. À la lecture de Crary, nous pourrions dire que le sujet est un « non-individu » et, dans le prolongement de l'analyse

²³⁸ *Ibid.*, p. 20.

²³⁹ *Ibid.*, p. 23.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 13.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 19.

²⁴² Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », p. 244.

de Deleuze, émettre l'hypothèse que la société contemporaine serait celle des machines « hommes ».

2.2.2.2. Une insomnie généralisée

La locution « mode veille » a également une autre signification. Selon une note du traducteur qui indique qu'elle se dit « sleep mode » en anglais²⁴³, cette expression souligne alors l'état d'endormissement, la perte de capacité critique et perceptive inhérente au 24/7. Jonathan Crary écrit qu'« [...] il faut bien distinguer l'insomnie²⁴⁴ d'un état de veille permanente, [...]»²⁴⁵. Le mode veille ne signifie pas l'état d'éveil constant, il est celui d'une impossibilité d'endormissement.

Plus concrètement, c'est comme un état d'urgence : les projecteurs s'allument soudain au milieu de la nuit, sans doute en réponse à quelque situation extrême, mais personne ne les éteint jamais, et on finit par s'y habituer comme à une situation permanente. La planète se trouve réimaginée comme un lieu de travail continu ou un centre commercial ouvert en permanence, avec ses choix infinis, ses tâches, ses sélections et ses digressions. L'insomnie est l'état dans lequel les activités de produire, de consommer et de jeter s'enchaînent sans la moindre pause, précipitant l'épuisement de la vie et des ressources²⁴⁶.

L'état d'insomnie sous-entend l'injonction « tu dois rester éveillé » ou « tu ne peux pas dormir » qui installe l'individu dans une situation de contrainte qu'elle soit extérieure ou intérieure ne lui permettant plus d'être conscient et libre. L'état d'urgence reflète ce contexte obligatoire qui s'excuse par lui-même. Il nous empêche de considérer une autre possibilité. En outre, il instaure une peur paralysante. L'état d'insomnie prive l'individu de ses facultés perceptives, d'attention et de réflexion. Il est là sans être là : « En tant que manque individuel, l'insomnie s'inscrit aujourd'hui dans la continuité d'un état généralisé d'absence de monde²⁴⁷ ». Ainsi, l'insomnie est le terreau fertile pour le développement d'une somnolence de masse qui se superpose à la synchronisation de masse de Bernard Stiegler.

Bien que Crary nuance l'argumentation de Stiegler, il nous paraît intéressant de souligner le diagnostic de ce dernier. Crary explique que Stiegler constate une destruction du « narcissisme primordial²⁴⁸ » qui est nécessaire afin qu'un « être humain se soucie de soi-même

²⁴³ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 23.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 29 : Sur la notion d'insomnie, J. Crary fait référence à Emmanuel Levinas qui a interrogé le sens de l'insomnie dans son ouvrage *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de poche, 1990. Crary écrit : « Pour Levinas, l'insomnie hésite toujours entre l'absorption en soi-même et la dépersonnalisation radicale ; elle n'exclut pas la préoccupation pour autrui, mais elle n'offre pas non plus la claire notion d'un espace pour la présence de l'autre. Nous y faisons l'expérience de la quasi impossibilité de vivre de façon humaine ».

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 27.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 28.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 62.

ou des autres²⁴⁹ » et « appelle à la création urgente d'antidotes susceptibles de réintroduire de la singularité dans l'expérience culturelle²⁵⁰ ». Il nous apparaît dès lors que l'individualité doit être brandie comme étendard pour sortir de l'état d'urgence. L'individualité, contre l'individualisme idéologique, rend son importance à chaque sujet tout en considérant ses limites. Elle permet la subjectivation qui se construit dans une expérience multiple, partagée, contradictoire et nourrissante.

Loin d'être autonome ou auto-suffisant, l'individu ne peut pas être compris autrement qu'en relation avec ce qui est hors de lui, avec une altérité qui lui fait face. Dans cette perspective, seul cet état de vulnérabilité permettrait de mettre à jour les rapports de dépendance qui constituent la société²⁵¹.

L'individu doit reprendre conscience de lui-même et accepter ses vulnérabilités. Les êtres humains sont fragiles et limités. Jonathan Crary nous invite à revenir au sommeil et aux rêves pour reprendre goût à la lenteur et revenir à soi. L'acceptation de notre finitude est primordiale et, avant de rêver d'un futur, il serait bon de rêver notre présent. Ensuite, il est nécessaire que l'individu prenne conscience de l'autre afin de s'y abandonner. Redécouvrir l'autre comme source de soi-même, comme nécessaire à sa propre subjectivation, comme lieu de repos afin de s'activer est un enjeu majeur de notre société. Selon Crary, le sommeil serait donc paradoxalement une voie vers ce renouvellement. Il nous faut traduire les liens de réciprocités archaïques en confiance mutuelle pour redéfinir une action collective, reconstruire une société. Comme nous l'avons suggéré dans l'introduction de cette première partie, le sommeil, abordé dans une perspective anthropologique, constituerait en tant que premier échange fondateur les prémisses de la société.

Jonathan Crary estime que le dénigrement du sommeil s'est fait en parallèle du développement des principes de la modernisation. Ceux-ci ont été posés, selon lui, bien avant le XIX^e siècle et la révolution industrielle, même avant le XVIII^e siècle et la révolution intellectuelle des Lumières. Un changement de paradigme radical s'est produit au XVII^e siècle.

À partir du XVII^e siècle, le sommeil s'est trouvé délogé de la position stable qu'il avait occupée dans les cadres devenus obsolètes de l'aristotélisme et de la Renaissance. On commença à saisir son incompatibilité avec les notions modernes de productivité et de rationalité, et Descartes, Hume ou Locke furent loin d'être les seuls philosophes à dénier au sommeil sa pertinence pour les opérations de l'esprit ou la recherche de la connaissance. On le dévalorisera au profit d'une prééminence accordée à la conscience et à la volonté, ainsi qu'à des notions d'utilité, d'objectivité et d'intérêt personnel comme mobile d'action²⁵².

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 63. J. Crary fait référence à B. Stiegler, *Passer à l'acte*, Paris, Galilée, 2003.

²⁵¹ J. Crary, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, p. 31.

²⁵² *Ibid.*, p. 21-22.

Nous citons une deuxième fois ce passage qui a introduit notre propos afin de basculer vers notre deuxième partie. Ce regard porté par Crary sur le XVII^e siècle nous pousse à interroger cette période. Que s’y est-il passé ? Quelle est la situation ? Quelle volonté y est poursuivie ? Jonathan Crary balise la période qui va du XVII^e au XIX^e siècle, sans revenir à Descartes, avec trois auteurs : Locke, Hume et Schopenhauer. Il écrit que « Pour Locke, le sommeil apparaissait comme une regrettable quoique inévitable interruption dans l’accomplissement des priorités assignées aux hommes par Dieu : se montrer industrieux et rationnels²⁵³ ». Hume, dans son *Traité de la nature humaine*²⁵⁴, « mentionne pêle-mêle le sommeil, la fièvre et la folie comme autant d’obstacles à la connaissance²⁵⁵ ». Seul Schopenhauer a grâce aux yeux de Crary, car il « est l’un des rares penseurs à avoir retourné cette hiérarchie contre elle-même²⁵⁶ » donnant au sommeil une place prééminente au centre de l’existence humaine. Il nous apparaît que Crary opère un choix épistémologique pour le besoin du raisonnement de son matérialisme historique. Ayant des effets, il faut bien une cause. Il réduit donc le XVII^e siècle au courant rationaliste qui pose le primat de la conscience effaçant, paradoxalement, les conséquences « des rares penseurs à avoir retourné cette hiérarchie ». Pourtant, il ne faut pas attendre le XIX^e siècle et Schopenhauer pour cela. Au XVII^e siècle déjà, d’autres penseurs développent des philosophies qui ne soutiennent pas la primauté de la conscience. Spinoza est l’exemple de cette contre-pensée qui ne donne aucun primat à la conscience et nous savons, par ailleurs, qu’il a exercé une influence sur les idées de Schopenhauer. Bien que l’histoire de la philosophie ait rattaché Spinoza au courant rationaliste, il nous semble pertinent d’en montrer les nuances.

Selon Maxime Rovere, Spinoza développe, notamment dans son *Éthique*²⁵⁷, une philosophie dont le but est la connaissance et qui concilie, pourtant, l’esprit et le corps, la raison et les émotions, l’activité et la passivité.

Comprendre, c’est précisément entrer dans cette dimension du réel qui ne dépend d’aucune coordonnée spatiale ou temporelle, qui ne dépend d’aucune des différences par lesquelles notre corps, notre esprit se séparent des autres. Comprendre, c’est traverser les modes de la matière et de la pensée, vivre tous les esprits comme une seule pensée, tous les corps comme un seul corps, ne serait-ce qu’un instant²⁵⁸.

Ni la conscience ni le corps ne permettent la connaissance, ils doivent coopérer pour que l’homme puisse prendre sa liberté dans la nécessité du monde. En outre, pour Rovere, le projet

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739, en français, *Traité de la nature humaine*, Paris, Vrin, 2022.

²⁵⁵ J. Crary, 24/7. *Le capitalisme à l’assaut du sommeil*, p. 22.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*

²⁵⁸ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, *op. cit.*, p. 516-517.

de Spinoza est celui d'une éthique et d'une politique : « une manière de faire » qui s'inscrit dans une existence pratique collective et historique. Là où Jonathan Crary voit l'origine du problème, Maxime Rovere voit la possibilité de solution.

Dans la deuxième partie de notre travail, après avoir posé le cadre des conditions historico-politico-sociales d'Amsterdam au XVII^e siècle, nous décrivons ainsi un « rationalisme affectif ». Souhaitant se détacher de toute transcendance, marqué par les querelles religieuses stériles qui maintiennent le peuple dans l'ignorance, Spinoza « a le courage, a l'audace de savoir ». Contre les pouvoirs de l'époque qui gouvernent avec les religions, il développe une philosophie qui souhaite émanciper l'homme en lui donnant les clés de sa propre autonomie. Dans cette perspective, les idées de Spinoza sont mal reçues ou incomprises. La novation de sa pensée est marginalisée et la présentation de Crary nous le confirme en un sens. En sous-main, la philosophie de Spinoza nourrit pourtant les polémiques et les contradictions. Reprise par de nombreux penseurs, malgré toutes les tentatives d'effacement, sa pensée se transmet à travers les siècles. Enfin, ce regard sur l'évolution d'une pensée dans le temps sera l'occasion de comprendre les raisons qui font que les conditions historiques agissent sur la pensée philosophique. L'histoire comme un auteur retient, efface et relance. Par ces choix, elle pose un cadre, crée une structure.

Étant donné que Jonathan Crary affirme la nécessité pour l'être humain contemporain de la société capitaliste de prendre conscience de lui-même et de ses vulnérabilités dans et par une pratique sociale qui valorise le besoin d'autrui, il se peut dès lors que nous découvriions le XVII^e siècle comme un lieu de solution et de proposition concrète. Ce retour en arrière nous permet de poser la question suivante : comment être éclairé sans être ébloui ?

Deuxième partie : Critique de l'illusion de transcendance. La découverte de l'autonomie collective

Afin de poursuivre notre travail, nous souhaitons aborder la philosophie de Spinoza et sa proposition éthique. Nous choisissons comme porte d'entrée l'ouvrage *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677 : l'invention de la liberté*²⁵⁹ de Maxime Rovere. Ce qui nous intéresse, au-delà des idées et des concepts de Spinoza, c'est l'ancrage historique et pratique de cette pensée qui, si elle était abordée au départ du texte de l'*Éthique*²⁶⁰, ne serait pas soulignée. Le but de notre deuxième partie est de proposer des réponses concrètes à notre situation contemporaine. Il nous faut dès lors maintenir notre propos dans une problématique résonnant avec notre propre modernité. Pour faire dialoguer de manière pertinente deux pensées, deux perspectives, séparées par des siècles, nous devons montrer ce qu'elles ont de commun.

En cela, le livre *Le clan Spinoza* nous paraît intéressant pour plusieurs raisons. Rovere y raconte avant tout le récit de la vie et de la mort d'un être humain, de sa famille, de ses amis, des idées qui les traversent et de leurs conditions. Avec cette perspective élargie qui s'éloigne des singularités propres à Spinoza, nous tissons facilement des liens, nous ressentons une proximité. Sous les mots de Maxime Rovere, l'histoire de Spinoza et de ses amis ayant vécu à Amsterdam il y a, pourtant, quatre siècles fait entendre une étrange familiarité. Serait-ce celle de l'existence humaine ?

Ce livre n'est pas une fiction écrite *d'après* une histoire vraie, mais une recherche pour approcher, par tous les moyens littéraires, la « vérité » d'un univers aujourd'hui disparu. L'expérience m'a montré que ni la pensée ni la philosophie ne sont si abstraites qu'on le croit, elles se jouent principalement dans les échanges pleins de périls et de passions, de rires, de larmes, d'agacements et d'enthousiasme. Ce livre est l'histoire de cette aventure²⁶¹.

Ce livre nous dévoile la pensée spinoziste prise dans une histoire humaine déterminée par un passé et un présent ; une éducation, des expériences et des rencontres, une tranche de vie réelle prise à un moment donné dans des conditions socio-historiques particulières. Le format littéraire romanesque choisi par Maxime Rovere, bien qu'il soit scrupuleusement construit sur des sources historiques (archives, lettres et textes) apporte au lecteur l'avantage de raconter une

²⁵⁹ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, *op.cit.*

²⁶⁰ B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*

²⁶¹ Ceci est la transcription de la parole de Maxime Rovere en préambule à l'émission en ligne de la chaîne « Bouillon de culture », *op. cit.*, 2'. Il est à noter que ce passage est la contraction de la première phrase et du dernier paragraphe du préambule de son livre, *Le clan Spinoza*, p. 9-10.

« histoire ». *Le clan Spinoza* est un « roman sans fiction²⁶² » qui permet à Rovere une « vitalisation des archives²⁶³ » afin de rendre de l'existence à une pensée. Il est important de noter que Rovere indique en préambule de son livre qu'il emploie les guillemets simples « pour signaler les citations littérales telles qu'elles apparaissent dans les livres, les lettres, les archives, etc.²⁶⁴ ». Ainsi, lors des citations du livre *Le clan Spinoza*, nous conserverons l'usage des guillemets simples tel que Rovere nous l'indique.

Le clan Spinoza alors qu'il nous plonge dans l'univers du XVII^e siècle est rédigé dans un langage contemporain. Lors d'une émission de radio « Bouillon de culture », Maxime Rovere explique :

Les personnages du livre ne parlent pas dans la langue ou dans un français qui aurait été celui du XVII^e siècle, je les fais parler comme moi, comme vous et moi. [...] Si j'écrivais comme on parlait à cette époque, ce serait [...] moins vrai. Là, ce que ça permet de mettre en valeur, ce travail de la langue, c'est une sorte de double vérité, c'est-à-dire on essaie de saisir la vérité de ce qui s'est passé au XVII^e siècle mais sans oublier que cette vérité, elle est en train d'être reconstituée, aujourd'hui, par quelqu'un du XXI^e siècle. Et donc, on a en même temps que la vérité des faits, une vérité de l'historien qui ne se cache pas [...]. Parce qu'au fond, ce livre [...] est un livre traduit du XVII^e siècle, mais l'un des objectifs du traducteur [...] c'est de rendre quelque chose qui s'est dit ailleurs, dans une autre langue et parfois dans un autre univers dans une langue qui est la nôtre et qui est pertinente pour notre univers d'aujourd'hui. Dans cette langue [...] les personnages jurent [...] en plein milieu de réflexions philosophiques, [...] cette terminologie argotique me semble importante pour restituer une certaine énergie philosophique qui se perd lorsqu'on traduit selon les critères de la langue universitaire²⁶⁵.

Les textes philosophiques de l'époque sont principalement écrits en latin et les traductions visant le respect de la lettre et du style sont difficilement abordables pour un public non averti. Sans être initié, la lecture d'ouvrages philosophiques dont ceux de Spinoza découragent dès les premières phrases. Pourtant, les textes de philosophie sont des traces historiques, des réflexions sur des exercices de vies passées qui sont riches en apprentissages et certainement utiles à la compréhension de notre situation actuelle. Telle l'histoire, les arts, la philosophie, par ses vestiges écrits, résiste au temps qui passe et raconte des vérités : des savoirs propres à chaque penseur qui sont offerts à autrui pour être repris et contredits. Maxime Rovere, par l'écriture de ce livre, tente de rendre la pensée philosophique de Spinoza vivante et, également, accessible.

²⁶² M. Rovere, dans l'émission en ligne de la chaîne « Bouillon de culture », 4'.

²⁶³ *Ibid.*, 4-5' : Maxime Rovere explique, concernant l'écriture de ce livre, qu'une biographie de Spinoza lui a été demandée. Après cinq ans de recherche, il a souhaité reconstituer des scènes en injectant de la vie dans les archives à l'instar du livre de Daniel Defoe, *Journal de l'année de la Peste*.

²⁶⁴ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 10.

²⁶⁵ M. Rovere, dans l'émission en ligne de la chaîne « Bouillon de culture », 11-13'.

En citant les paroles de Maxime Rovere et, dans la suite de notre travail, celles d'autres intervenants, nous souhaitons appliquer sa démarche de vitalisation des textes à son propre livre *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677 : l'invention de la liberté*. Par là même, nous nous écartons quelque peu des standards universitaires régissant l'écriture d'un mémoire philosophique. À l'instar de l'*Éthique*, *Le clan Spinoza* est le fruit d'une existence partagée qui a des causes et des effets. Nous pensons que son ouvrage tant par les idées du clan Spinoza que par sa forme correspond à une intention philosophique qui est « de transformer celui qui le lit, de pousser à *se mettre en chemin* vers lui-même²⁶⁶ ». Par son travail d'écriture et sa volonté d'échange, Rovere devient membre du clan Spinoza et nous invite à le rejoindre. Ainsi, nous inscrivons notre mémoire dans cette intention.

Nous touchons ici à un enjeu contemporain de la philosophie elle-même. De nos jours, la philosophie semble réservée à un milieu universitaire de plus en plus restreint. Dans notre XXI^e siècle fondé sur l'efficace individuelle, la rentabilité et l'action-réaction, elle apparaît comme une étrangeté inutile, un plaisir d'intellectuels déconnectés de la réalité. La pratique philosophique est devenue quasiment inexistante alors qu'avant elle était au cœur d'une participation citoyenne et quotidienne. Ainsi, d'une façon calme et posée, Maxime Rovere s'insurge et tente une « révolution ». La philosophie peut et doit dépasser les critères universitaires afin de « restituer une certaine énergie philosophique » et toucher aujourd'hui un maximum de lecteurs. Les questions auxquelles la philosophie doit répondre sont : à quoi sert la philosophie pour les non-philosophes ? Comment partager son utilité ? Quelle est son efficacité si celle-ci n'est pas comprise par une majorité ?

Par amour pour la philosophie, persuadé de l'utilité des idées de l'*Éthique* et motivé par l'envie de lui donner un sens contemporain, Maxime Rovere s'essaie à une contre-histoire de la philosophie²⁶⁷. Son travail est alors celui d'un critique historique qui fait le choix de décrire

²⁶⁶ Nous nous permettons de transcrire et de souligner les paroles de Maxime Rovere. Il les a tenues lors d'une rencontre organisée à la librairie « Livre aux trésors » le 17/04/24 dont le thème principal était son livre, *Le livre de l'amour infini. Vie d'Apollonios, homme et dieu, op. cit.* Entre ce nouvel ouvrage et *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677 : l'invention de la liberté*, nous sentons une proximité d'intention propre à sa démarche philosophique. La « mise en chemin » par la philosophie est une pratique éthique interactionnelle qui répond à l'affect, au percept et au concept. Ainsi, l'on pourrait suggérer qu'une part de la philosophie « conceptuelle » marche sur sa tête et que Maxime Rovere tente de la remettre sur ses pieds. Outre la référence à Marx concernant la dialectique de Hegel, nous pensons à des articles de Gilles Deleuze sur la question de la compréhension comme enjeu philosophique, « Sur la philosophie », « Sur Leibniz », dans *Pourparlers 1972-1990*, p. 185-225. Deleuze écrit : « C'est la trinité philosophique, la philosophie comme opéra : il faut les trois [le concept, le percept et l'affect] pour *faire le mouvement* », *ibid.*, p. 224.

²⁶⁷ Maxime Rovere a publié sa thèse *Spinoza. Méthodes pour exister, op. cit.*, en 2010. Cet ouvrage défend déjà une relecture de Spinoza qui va à l'encontre d'une certaine histoire de la philosophie présentant la philosophie de Spinoza comme un système théorique fermé, la rendant peu abordable. Cette publication, malgré cette volonté,

les évènements au départ des oubliés de l'histoire : les intermédiaires, les femmes et les émotions.

L'intérêt de restituer la figure de Clara Maria, c'était aussi une manière pour moi de rendre compte de réalités qui disparaissent de manière artificielle du récit que l'on fait d'un certain nombre d'évènements historiques ou de certaines périodes en se disant « non mais ça, ça ne compte pas ». Et en général, je me suis aperçu d'une chose absolument scandaleuse, c'est que les femmes, ça fait trop romanesque [...] dans une certaine historiographie de la philosophie où on essaie de se tenir au concept²⁶⁸.

Le personnage de Clara Maria²⁶⁹ représente l'absence des femmes dans l'histoire de la philosophie. Notre travail ne s'attachera pas à promouvoir leur rôle, mais avec elles, l'on comprend que ce sont les émotions qui sont écartées. Ce geste a pour effet de couper la philosophie de la réalité qui est faite d'hommes, de femmes et des passions. Peu d'actions dans le cours d'une vie sont posées sans être influencées par nos émotions qui à leur tour sont stimulées par nos perceptions et notre imagination. Cette constatation est d'ailleurs un enjeu majeur de l'*Éthique*. Ces choix de l'histoire de la philosophie ont pour conséquence une sécheresse de la pensée philosophique. Détachée du vécu réel qui est fait d'échanges, d'amour, d'intérêts personnels, d'ambition collective, la philosophie devient une théorie sur un bout de papier.

Le clan Spinoza, par son intitulé, démystifie la philosophie de Spinoza et une certaine « histoire de la philosophie » qui n'est plus présentée comme l'acte d'un penseur solitaire détaché de la réalité et réfléchissant froidement sur l'existence. Le sous-titre *L'invention de la liberté* prolonge la volonté d'un ouvrage d'Étienne Balibar qui porte le sous-titre *L'invention de la conscience*²⁷⁰. Balibar réalise un travail de critique historique et revient, notamment, sur le travail de traduction de Coste qui a un impact sur la réception de la pensée de Locke²⁷¹.

conserve les codes de la langue universitaire et sa lecture nous est apparue difficile. Au regard des publications suivantes de Rovere, nous comprenons qu'il a voulu changer de style et développer une philosophie mettant en pratique les concepts de Spinoza. Nous pensons au livre *Le clan Spinoza*, évidemment, et également, à *Que faire des cons ? op. cit.*, *L'école de la vie, op. cit.*, son édition de l'*Éthique, op. cit.*, qui est annotée afin de faciliter sa lecture, *Se vouloir du bien et se faire du mal, op. cit.*, et sa dernière publication *Le livre de l'amour infini, op. cit.*

²⁶⁸ M. Rovere, dans l'émission en ligne de la chaîne « Bouillon de culture », 26-27'.

²⁶⁹ Clara Maria Van den Enden, fille du maître de latin de Spinoza, est un personnage féminin important à Amsterdam au XVII^e siècle. Elle est une jeune fille belle et brillante. Elle est professeure, participe à des pièces de théâtre, ce qui est exceptionnel pour une femme à l'époque. Il y aurait eu une relation amoureuse entre elle et Spinoza. M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 202-206.

²⁷⁰ J. Locke, *Identité et différence*, An Essay concerning Human Understanding II, xxvii, Of Identity and Diversity, *L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 11. En introduction dans son texte « Le traité lockien de l'identité », É. Balibar explique que la paternité du concept de conscience comme « conscience de soi » en tant qu'identité personnelle, autonomie du soi et liberté de conscience n'est pas attribuable à Descartes mais à Locke. Comme pour Spinoza, l'histoire, à travers les traductions de la langue philosophique française, a effacé l'invention de Locke « par l'attribution à Descartes d'une paternité fictive ».

Rovere salue ainsi le travail critique d'historien de la philosophie que Balibar réalise et inscrit son livre *Le clan Spinoza* dans cette lignée. Nous découvrirons plus loin que la pensée d'Étienne Balibar a influencé celle de Rovere et qu'elle est présente en filigrane. Nous démontrerons que la lecture spinoziste d'Étienne Balibar et son concept de « transindividualité » ont fortement marqué celle de Maxime Rovere et le développement de sa propre philosophie interactionnelle.

Dans la suite de notre travail, nous apprendrons à connaître la philosophie de Spinoza différemment. À travers *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677 : l'invention de la liberté*, nous découvrirons un philosophe vivant dont la pensée s'est construite au gré des événements de sa vie, de ses amitiés et de ses émotions. Cette pensée philosophique s'ancre dans une pratique sociale et politique où elle se déploie par essai et erreur. Enfin, nous dépasserons le cadre du livre *Le clan Spinoza* pour interroger les moyens contemporains de la philosophie elle-même. Le travail de Maxime Rovere s'inscrit dans un débat philosophique sur le structuralisme. Au départ d'un texte de Gilles Deleuze²⁷² qui est un auteur profondément spinoziste, nous questionnerons la propre démarche de Rovere. Nous tenterons de démontrer que la philosophie de Spinoza apaise les tensions entre éthique et politique et celles de la philosophie elle-même. Dans *Spinoza. Philosophie pratique*²⁷³, Deleuze souhaite rappeler que la philosophie de Spinoza est destinée à être mise en pratique par les philosophes et les non-philosophes.

Chapitre 1. Une histoire collective : à la vie et après la mort

Il nous paraît important d'insister sur les enjeux représentés dans le titre *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677 : l'invention de la liberté*. Tout d'abord, nous devons comprendre la notion de « clan ». En racontant une existence humaine, Maxime Rovere ne peut pas isoler Spinoza de ses amis et des liens sociaux qui ont construit sa vie et sa pensée. La pensée spinoziste répond à un vécu personnel tout autant que partagé.

La conception même d'une sagesse philosophique, [...], a été intensément individualisée : on considère qu'il s'agit d'une vertu personnelle, voire une force intérieure tapie au fond de l'être, qui rayonne vers l'extérieur. Mais quiconque a eu un jour besoin d'un appui, et quiconque a déjà été utile par ses conseils, sait bien que la sagesse humaine dépend principalement des effets que nous produisons parfois, presque par hasard, les uns sur les autres. [...] La sagesse opère principalement comme un transfert subtil où les paroles de l'un donnent de la force à l'autre

²⁷² G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », *op. cit.*

²⁷³ G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, 1981, Paris, Minuit, 2003.

[...]. En ce sens, aucun sage n'est sage par lui-même. Le sage c'est toujours l'autre. Et réciproquement, on ne peut être que le sage de l'autre²⁷⁴.

L'Éthique, présentée par Maxime Rovere, n'est pas la pensée philosophique d'un seul homme. C'est un ouvrage collectif nourri par un groupe d'amis qui entourait Spinoza. La lecture du livre, *Le clan Spinoza*, nous apprend qu'une pensée se construit à partir d'événements, de choix et de contradictions qui sont les exercices ordinaires d'une existence. Et, dans ce mouvement, ce texte décrit comment Spinoza prend sa liberté malgré ses déterminations historiques, sociales et économiques.

Ensuite, l'on découvre grâce à ce roman que les idées sont indissociables d'un contexte. Elles sont attachées à des conditions de production, en l'occurrence, la situation économique, politique et sociale d'Amsterdam au XVII^e siècle qui, à bien des égards, fait écho à nos conditions actuelles : mondialisation économique et sociale, déterritorialisation européenne, conflits mondiaux et religieux.

Avec une géographie écartelée, une cosmologie renversée, une histoire déconstruite, une théologie martyrisée, la pensée judéo-gréco-romano-christiano-musulmane [...] s'est effondrée à leurs yeux [de Spinoza et ses amis]. Privés de Création, privés de Providence, privés de Droit divin, les philosophes modernes se découvrent sans Monde face au mouvement et au repos d'un Chaos silencieux²⁷⁵.

Le XVII^e siècle hérite des bouleversements du XVI^e siècle qui ont déstabilisé la pensée en Europe. Les connaissances prescrites par les religions et les auteurs grecs classiques sont mises à mal par les voyages des grands navigateurs qui découvrent des terres et des peuplades inconnues ainsi que par des avancées scientifiques, notamment en astrologie avec Copernic. La Hollande au XVII^e siècle cristallise cette situation de crise tout en catalysant les bénéfices de celle-ci. Elle représente l'union d'une multitude disparate d'un point de vue géographique, économique, politique, religieux et culturel. Géographiquement, elle unit 7 territoires différents qui, par stratégie politique, se sont rassemblés sous le nom d'Union d'Utrecht puis de Provinces-Unies. Économiquement, la Hollande est la première expérience de libre-échange capitaliste mondiale. Ce marché non régulé s'est développé grâce à une politique libérale non institutionnalisée influencée par une bourgeoisie intellectuelle. Premier État laïque où la neutralité du pouvoir vis-à-vis des religions et des convictions est garantie, la Hollande offre une possibilité d'expression jamais autorisée avant cela et, également, leur libre confrontation au sein d'une unité composée. Grâce à la richesse économique, à la liberté de pensée et de culte,

²⁷⁴ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 507.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 159.

les provinces de Hollande, dont Amsterdam, deviennent le lieu d'un brassage ethnique, social et culturel. Cette multiplicité des représentations a pour effet un enrichissement et des confrontations. Pour paraphraser Antonio Negri, la Hollande du XVII^e siècle est une anomalie qui a rendu possible l'« anomalie sauvage²⁷⁶ » de Spinoza. Celui-ci est une anomalie dans et par l'anomalie hollandaise. Ainsi, Negri écrit qu'« étudier Spinoza, c'est se poser le problème de la disproportion dans l'histoire²⁷⁷ ». Il s'agit de réfléchir aux rapports qu'entretient une pensée avec sa dimension historique et sociale et d'en expliquer le dépassement.

Enfin, Maxime Rovere, par la date et les mots : *1677 : l'invention de la liberté* illustre une liberté au-delà de la vie. La description d'un vécu que l'on découvre multiple ne serait pas exhaustive si elle cessait à la mort d'un homme qui, au regard de la multitude, devient un élément participatif d'une existence collective beaucoup plus grande et inarrêtable. Les rapports intellectuels et amicaux qui ont construit l'*Éthique* l'ont fait connaître après le décès de Spinoza en 1677. La publication de son œuvre posthume est une action d'amitié. Cet acte démontre comment l'individu continue à agir malgré la mort à travers le collectif.

La mort n'emporte pas si facilement un philosophe. Spinoza a soutenu que l'on meurt seulement au sens où l'on s'imagine vivre – au sens où nous croyons que vivre consiste à se mouvoir, à respirer, à avoir conscience de soi, à opérer certaines fonctions organiques, etc. Mais ce n'est pas seulement cela vivre. C'est aussi, c'est même *essentiellement*, participer d'un enchaînement éternel de causes et d'effets [...]. Exister en ce sens, ce n'est plus être moi, toi ou elle, mais devenir l'expression d'une substance unique, infinie et indivisible. Dans le hors temps de cet amour, être ou ne pas être devient indifférent²⁷⁸.

Par le sous-titre, *1677 : l'invention de la liberté*, Rovere tient à souligner l'après Spinoza qui n'est alors qu'un début. Les idées n'appartiennent pas à un homme et ne s'éteignent pas avec lui. Spinoza personnifie l'étincelle qui allume la mèche sans plus jamais s'éteindre. Ainsi, Rovere porte l'attention sur la pensée d'un philosophe au travers de sa réception dans le temps. Il y a invention et réinvention continuelle qui permet au concept de liberté d'être sans cesse questionné à tel point que le fil tendu entre le XVII^e siècle et le XXI^e siècle semble finalement plus court.

C'est exact, [...], il [Spinoza] soutient que tout est nécessaire. Mais pour commencer, cette conception ne supprime pas la liberté, car ce qui est *nécessaire* n'est pas toujours une *contrainte* imposée par des forces extérieures. Par conséquent, ce qui n'est pas imposé de l'extérieur est bel et bien le fruit de la liberté ; ces actes dont nous sommes les causes expriment non pas le libre arbitre, mais une liberté qui consiste – comme Spinoza l'écrit dans une lettre à Tschirnhaus – dans une 'libre nécessité'²⁷⁹.

²⁷⁶ A. Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, 1981, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 39.

²⁷⁸ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 516-517.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 486.

Sous la plume de Spinoza, l'être humain ne naît pas libre, mais la liberté s'acquiert : « 'ce que nous ne pouvons par le destin, nous l'acquerrons quand même, par résolution délibérée...' »²⁸⁰. Bien qu'il s'inscrive dans la nécessité de sa propre nature, l'Homme est libre de son dessein. La liberté ne signifie donc pas « faire ce que l'on veut ». Spinoza est contre l'idée de « libre-arbitre » qui est une fausse définition de la liberté.

Cette idée, largement partagée à son époque, nous fait un nouveau point commun avec le XVII^e siècle. Dans notre première partie, nous avons posé que notre société contemporaine est régie par la croyance en une liberté individuelle en pleine maîtrise de ses choix. L'acceptation des contraintes qu'elles soient extérieures ou intérieures n'est pas considérée. Le mirage de l'autonomie efface toute nécessité de collectivité. Le repli individuel sur une satisfaction immédiate indépendamment de toute interaction pose l'individu dans une bulle déconnectée de la réalité. À force de compulsions aut centrées, il nourrit une insatisfaction qu'il reproche à la société et renforce le mécanisme d'individualisation. Seul contre tous, que peut-il y faire à part tenter d'en profiter par la consommation ? Pourtant, c'est en multipliant ses interactions et ses contradictions, que l'individu ne sera plus un « dividual²⁸¹ » ni un « non-individual²⁸² ». Il comprendra que sa puissance d'agir cumulée à celle des autres lui permettra des modifications. Ni dividual ni non-individual, serait-il un « transindividual » ?

Nous devons donc comprendre les enjeux de la définition spinoziste de liberté comme « libre nécessité²⁸³ » car l'individu est libre par sa puissance d'agir tout en étant déterminé par la multitude de ses interactions sociales. Une fois qu'il assumera ses propres contradictions alors, espérons que, par la société, il dépassera sa condition.

1.1. De la critique perceptive à la critique collective

À présent, nous souhaitons proposer une transcription de Maxime Rovere qui a pour vertu de synthétiser les propos que nous venons d'exposer tout en les replaçant dans la problématique de notre mémoire et de son intention. Ainsi, lors d'une émission de radio sur *Le clan Spinoza*, Rovere dit l'importance du « contexte » qu'il assimile à un « cortex » :

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 194.

²⁸¹ Nous nous référons à G. Deleuze dans la première partie de notre travail, au point 2.1.1. « De la discipline au contrôle », p. 27.

²⁸² Selon l'hypothèse que nous avons avancée au point 2.2.2.1. « Une machine 'homme' », p. 55-56, de notre travail.

²⁸³ B. Spinoza, *Éthique*, I, d7, p. 51 : « On dit libre une chose qui existe par la seule nécessité de sa nature et qui n'est déterminée à agir que par elle seule ; mais on appelle nécessaire ou plutôt contrainte celle qui est déterminée par autre chose à exister et à accomplir ses opérations selon une raison précise et déterminée ».

Le contexte est, en fait, un cortex. Si vous voulez savoir d'où ça pense, où est-ce qu'on fait de la philosophie ? il ne faut pas seulement chercher dans le cerveau d'un homme singulier, il faut chercher entre plusieurs personnalités qui échangent entre elles et qui, parce que les concepts transitent de l'un à l'autre, parce qu'elles transitent aussi d'un domaine de savoir à l'autre, de la médecine vers la métaphysique, de la mathématique vers la psychologie. Eh bien tout ça, « ça pense », et donc, le contexte n'est pas, comme le mot latin le suggère, quelque chose qui se trouve autour, c'est l'idée de circonstance : il y a des choses qui se tiennent autour et puis, en fait, au cœur, il y aurait une philosophie [...] totalement immatérielle. Le contexte est plutôt un cortex, c'est-à-dire [qu'] il faut le mettre au cœur de la philosophie. Et c'est là qu'on comprend quel est le geste de pensée qui donne naissance au concept. Et ce geste, il ne s'accomplit pas de manière personnelle. Ce n'est pas une seule personne qui le fait, *ce sont des transferts* entre les personnes²⁸⁴.

Par ces deux mots, contexte et cortex, Rovere attire notre réflexion sur les conditions de production d'une pensée. Les concepts ne jaillissent pas de nulle part. Ils sont attachés à des situations et aux personnes qui les vivent. Il insiste également sur l'importance des interactions entre ces personnes, leur partage d'idées et de l'invention collective qui en résulte. Alors que notre première partie a traité des problématiques de la perception à travers le réel, l'imaginaire et le symbolique²⁸⁵, nous ouvrons avec Maxime Rovere un champ critique qui n'est plus seulement individuel mais relationnel. Notre rapport au monde avant même d'être perceptif est en fait collectif. L'existence, le simple fait d'être un être vivant, établit des interactions avec d'autres existants qu'ils soient de l'ordre de la nature, de l'animal ou de l'humain. La critique relationnelle est une pratique quotidienne et irréfléchie que tout un chacun réalise.

Cela induit que la pensée n'est pas réductible à un « je pense », elle doit s'élargir vers un « ça pense ». Dans *Le clan Spinoza*, Maxime Rovere fait parler une femme, Cornélia, qui est spectatrice d'une pièce de théâtre et comprend parfaitement le latin. Elle explique à son mari, Petrus Melis²⁸⁶ :

Quod cogito, non cogito. Ce qui pense, ce n'est pas nous [...]. Descartes s'est trompé. Son 'cogito ergo sum' suggère que notre esprit est une substance simple, unique et indivisible. En réalité, la pensée n'a pas d'unité. On ne sait pas qui pense quand on pense. [...] on dit rarement ce qu'on veut, et on veut rarement ce qu'on pense. Intéressant, n'est-ce pas ?²⁸⁷

Lors de ce passage, Cornélia explique une confusion dans le texte qui met alors en jeu les idées de Descartes. Dans cet extrait, c'est la pensée de Rovere lui-même qui s'exprime. Les

²⁸⁴ M. Rovere, dans l'émission en ligne de la chaîne « Bouillon de culture », 6'40-7'40.

²⁸⁵ Dans notre première partie, nous avons abordé ces problématiques avec J. Cray. Quel rapport perceptif entretenons-nous avec une réalité bombardée d'images et structurée par le 24/7 ? Il est vrai cependant que nous n'avons pas clairement placé notre propos dans une réflexion structuraliste ni utiliser la notion de symbolique.

²⁸⁶ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 194-200. Dans le chapitre, « Un soir au théâtre », il souligne la place des femmes dans la société d'Amsterdam au XVII^e siècle. Avec le personnage de Cornélia, il s'amuse en inversant les rôles entre l'homme et la femme. Cornélia fait preuve d'intellect alors que son mari Petrus Melis ne comprend pas grand-chose et la suit. Elle fait preuve à son égard d'une tendresse tout en le jugeant incapable de raison.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 197-198.

commentateurs ont retenu le « Je pense » cartésien en tant que geste fondateur d'une subjectivité avec un primat de la pensée sur la réalité alors que Descartes, selon Rovere, a effectué ce mouvement dans un souci ontologique sans vouloir exacerber le « je ». Rovere estime d'ailleurs que Descartes n'aurait pas été contre l'idée de formuler le « je pense » en « ça pense »²⁸⁸. Ce qu'il nous faut retenir, c'est l'idée que la pensée n'a pas d'unité : « ce n'est pas une seule personne qui le fait, ce sont des transferts entre les personnes » et ceci implique que la production de nos pensées est intrinsèquement liée à une pratique interactionnelle.

Pour comprendre cette pratique, il nous faut décrire les conditions dans lesquelles la pensée du clan Spinoza s'est développée. Ainsi, nous mettrons « le contexte [qui] est plutôt un cortex au cœur de la philosophie ». Par un regard sur l'histoire, nous comprendrons « quel est le geste de pensée qui donne naissance au concept ». Tout d'abord, nous mettrons en lumière un contexte imaginaire et émotionnel à Amsterdam au XVII^e siècle. Il fonde l'existence et la pensée de Spinoza et de ses amis. Ensuite, nous découvrirons quel est le cortex du clan Spinoza lui-même. Entre amitié véritable et intellectualisme, l'*Éthique* est leur projet philosophique.

1.1.1. Une économie de l'ignorance

Spinoza naît à Amsterdam en 1632. Garantissant la liberté de culte à ses citoyens, la confédération de sept provinces dont Amsterdam fait partie est une terre d'accueil pour les réfugiés de toute l'Europe, notamment, pour l'immigration juive portugaise d'où provient le grand-père de Spinoza.

Venez découvrir les Provinces-Unies ! Venez, venez mes amis jouir de ces villes dont les murs pittoresques se fondent dans la campagne ! [...] Ne manquez pas Amsterdam, le 'magasin de l'Univers' ! L'Égypte était un don du Nil ? Ah ah ! Les Provinces-Unies sont la meilleure affaire de l'Atlantique [...] ²⁸⁹.

Terre d'opportunités, la Hollande attire tous les espoirs de prospérités. Cette modeste fédération devient une grande puissance coloniale. Alors qu'elle n'a pas de richesse territoriale intérieure : matière première, production agricole, sa puissance économique se tourne vers l'extérieur et se développe grâce à la navigation et au commerce. Amsterdam est l'un des plus grands ports d'Europe où affluent toutes les marchandises et richesses du monde et, également, toutes les

²⁸⁸ Nous tenons cette explication d'un échange oral que nous avons eu avec Maxime Rovere lors de sa visite à la librairie « Livre aux trésors » le 17/04/24. Il nous apparaît que cela correspond également à la pensée d'Étienne Balibar dans l'introduction « Le traité lockien de l'identité », J. Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, p. 32-34 : « La philosophie des *Méditations* n'est pas celle de la conscience [...] mais de la certitude [...] ». Descartes fonde l'existence sur cette « chose qui pense » comme « pure autoréférence ». Chez Descartes, « L'expression 'je suis pensant', ou 'je suis une chose qui pense' est en somme un *équivalent général* [...] ».

²⁸⁹ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 24-25.

populations et toutes les religions. Il s'agit de souligner un processus de mondialisation qui ouvre Amsterdam et ses citoyens à la différence et la culture de l'autre. Grâce à cela, cette ville est le lieu d'un essor économique extraordinaire où se créent la première banque centrale au monde, la Banque de change d'Amsterdam, et la Bourse d'Amsterdam. Paradoxalement, ces institutions auto-régulées paraissent comme les prémisses de notre économie capitaliste dont les valeurs sont le libre-échange et la réussite individuelle.

1.1.1.1. Un monde imaginaire

Maxime Rovere fait parler un marchand, appelé aussi « trader²⁹⁰ », qui explique au jeune Spinoza, fils de marchand, le fonctionnement du marché conditionnel :

Vous comprenez ? La Bourse et la Banque, ça va ensemble. Le commerce à l'ancienne, des biens contre de l'argent, c'est fini ! Avec la Bourse, on peut faire du commerce sans avoir le nez dans les marchandises, et avec la Banque, on peut payer sans s'alourdir avec des pièces. On fait le commerce des anges, mon petit, dé-ma-té-ria-li-sé ! Et je vais vous dire, quand on combine le crédit et la spéculation, on peut faire des miracles²⁹¹.

Le jeune Spinoza découvre une sphère économique où les biens n'existent pas en tant que tels : ils sont transformés en numéros et les prix sont manipulés par des cartels ou des manigances. Plus encore, l'on n'achète même plus des marchandises, mais des contrats. Le marchand explique : « on achète un contrat, on le revend, et celui qui l'achète le revend, on ouvre jamais les tonneaux²⁹² ». C'est le jeu de la spéculation qui fait monter les cours, des emprunts et des hypothèques. Avec la disparition de l'échange de matières, du troc, ce sont les sentiments ou les croyances qui régissent le marché.

- Combien te coûte ta peur, murmure Spinoza, combien s'achète ton espoir, combien tu paies pour ta prudence... - Exact. C'est du trafic d'émotions²⁹³.

La dématérialisation du marché, tout en illustrant la dimension « émotionnelle », nouvelle dans le monde des affaires, reflète parfaitement le contexte de l'époque qui est un monde agrandi au-delà d'un horizon concevable, un monde physiquement déconstruit où l'imagination devient un levier central. Comment le sujet se représente-t-il le monde lorsque ses relations sont multiples et impalpables ?

Tu comprends ? Aucune perception n'inclut le doute par elle-même. L'Esprit affirme ou nie, un point c'est tout, sans toujours savoir d'où lui vient cette idée. Toutes nos idées, même les plus

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 101. Maxime Rovere, dans l'émission en ligne de la chaîne « Bouillon de culture », explique qu'il fait le choix d'utiliser des mots et des façons de parler de façon anachronique afin de correspondre aux usages contemporains. Lire citation, *supra*, p. 62.

²⁹¹ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 103.

²⁹² *Ibid.*, p. 102.

²⁹³ *Ibid.*, p. 104.

bêtes, sont en elles-mêmes indubitables. Alors, si l'on veut savoir lesquelles garder, il faut savoir d'où elles nous viennent²⁹⁴.

Spinoza réalise que l'imagination, synonyme de perception²⁹⁵, régit l'expérience quotidienne. Les conceptions de la réalité sont faussées par notre imagination qui prend des images pour des choses et qui s'oppose à l'intellect (l'acte de comprendre)²⁹⁶. Contre le finalisme²⁹⁷, c'est-à-dire l'appel à des causes extérieures, souvent des desseins divins, nourries par l'imagination, Spinoza souhaite définir une claire conception de Dieu, soit de la Nature et de l'enchaînement de ses causes. L'ignorance et l'imagination sont les moteurs de l'*Éthique* qui a pour ambition de définir Dieu adéquatement²⁹⁸ et, ensuite, l'Esprit et les Affects qui en découlent nécessairement.

Ainsi, la mécanique des passions ne doit pas être étudiée d'un point de vue réaliste (comme si l'on décrivait des mouvements réels), mais du point de vue de l'imagination : il s'agit d'étudier les variations d'intensité dans l'*image* que chacun a de soi, et non la réalité d'une puissance d'agir objective²⁹⁹.

Nos perceptions nous plongent dans un monde imaginaire qu'il faut étudier en tant que tel et non en tant que réalité *a priori*. Il s'agit donc d'envisager nos perceptions comme un ensemble de potentialité. Ni totalement réel ni totalement fictif, notre rapport au monde ne serait-il pas « virtuel³⁰⁰ » ?

1.1.1.2. Un monde de signes

La critique perceptive est mise en doute car, soumise à nos affections, elle ne peut atteindre une connaissance adéquate. Il est donc question de l'incertitude de nos représentations qui sont influencées par les affects des individus. En outre, les individus sont pris dans un monde aux multiples significations : un monde de signes. Gilles Deleuze, spécialiste de la

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 165.

²⁹⁵ B. Spinoza, *Éthique*, II, p18, sc., note du traducteur, 225, p. 246 : « Quant au concept d'*imaginatio*, il faut toujours garder à l'esprit qu'il est synonyme de perception sensible [...] l'imagination ne correspond pas au sens contemporain de *fantaisie*. Il est donc légitime de dire que toute sensation est une imagination ».

²⁹⁶ B. Spinoza, *Éthique*, I, Ap., p. 169 : « ceux qui ne comprennent pas la nature des choses n'affirment rien d'elles, ils imaginent seulement des choses et prennent l'imagination pour l'intellect, ce qui leur fait croire fermement que l'ordre se trouve dans les choses, alors qu'ils ignorent à la fois la nature des choses et la leur ».

²⁹⁷ *Ibid.*, I, Ap., p. 165 : « [...] les partisans de cette doctrine [le finalisme], qui voulaient montrer leur talent en assignant des fins aux choses, ont inventé un nouveau mode d'argumentation pour prouver la doctrine qui est la leur : la réduction, non à l'impossible, mais à l'ignorance ».

²⁹⁸ *Ibid.*, II, d4, p. 181 : « Par idée adéquate, j'entends une idée qui, en tant qu'on la considère en soi sans relation à l'objet, a toutes les propriétés, autrement dit les dénominations intrinsèques, d'une idée vraie ».

²⁹⁹ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 403.

³⁰⁰ Nous anticipons l'usage de la notion de « virtuel » chez G. Deleuze qu'il a repris à H. Bergson, *Matière et mémoire*, 1896, Paris, PUF, 2012. Lire l'article de M. Parmentier, « Virtualité et théorie de la perception chez Bergson », *Methodos. Savoirs et textes*, n° 17, 2017, en ligne <https://doi.org/10.4000/methodos.4685>. Nous aborderons l'usage de G. Deleuze au point 2.3.1.3. « Un désordre », p. 110, du deuxième chapitre de cette partie de notre travail.

philosophie de Spinoza, établit que ce dernier oppose « expression » et « signe »³⁰¹. Selon Deleuze, l'« expression » résume à elle seule la volonté de l'*Éthique* qui est la compréhension adéquate et univoque de la Nature et de l'ensemble de ses rapports d'implication alors que le « signe » est partout et pluriel. Dans le livre *Spinoza. Philosophie pratique*³⁰², Deleuze attribue trois significations à la notion de « signe³⁰³ ». Premièrement, « le signe est toujours l'idée d'un effet saisi dans des conditions qui le séparent de ses causes³⁰⁴ ». Ces signes sont « indicatifs » tels que les signes conventionnels du langage. Deuxièmement, « le signe est la cause même, mais saisie dans des conditions telles qu'on n'en comprend pas la nature ni le rapport avec l'effet³⁰⁵ ». Ils sont « impératifs », ils ont effet de « loi » car ils nous font obéir tels que les révélations théologiques. Troisièmement, « le signe est ce qui garantit du dehors cette idée dénaturée de la cause ou cette mystification de la loi³⁰⁶ ». Ces signes sont « interprétatifs », ils produisent les superstitions. Les trois sens donnés par Deleuze ont en commun « qu'ils forment un langage essentiellement équivoque et d'imagination, qui s'oppose au langage naturel de la philosophie, fait d'expressions univoques³⁰⁷ ».

Dans *Le clan Spinoza*, Maxime Rovere indique lui aussi l'importance, dès la naissance, de l'« entrée dans le monde des signes³⁰⁸ ». Le nom d'un bébé ainsi que le poids sont les premiers signes qui permettent d'être représenté, perçu par les autres. Rovere souligne à quel point cette représentation est compliquée et instable à Amsterdam à l'époque de la naissance de Spinoza.

À Amsterdam, toute coordonnée rayonne dans plusieurs codes dont chacun revendique une valeur absolue³⁰⁹.

Spinoza naît sous trois calendriers : juif, chrétien et protestant, ce qui ne lui permet pas de connaître avec exactitude la date à laquelle il est né. Il reçoit également plusieurs noms : Bento, d'origine portugaise, Baruch, nom hébraïque, et Benedictus, nom latin d'usage chrétien. En fonction des usages privés, commerciaux ou religieux, son nom s'adapte, se traduit en fonction de la préférence de celui qui le nomme. Rovere explique que « dans un monde où les noms

³⁰¹ G. Deleuze, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, propose une lecture de l'*Éthique* au départ du concept d'« expression ».

³⁰² G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 61-143.

³⁰³ *Ibid.*, p. 138.

³⁰⁴ *Ibid.* : « Ainsi, l'effet d'un corps sur le nôtre n'est pas saisi par rapport à l'essence de notre corps et l'essence du corps extérieur, mais en fonction d'un état momentané de notre constitution variable et d'une simple présence de la chose dont nous ignorons la nature ».

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 138.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 139.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 66.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 67.

propres n'ont pas d'orthographe fixe, [...], la manière dont chacun désigne le futur philosophe fonctionne donc comme un miroir³¹⁰ ». D'ailleurs, la forme Baruch qui s'impose à la postérité n'est jamais utilisée par Spinoza lui-même ni par ses proches. Baruch, prénom juif, est choisi avec insistance à la fin de sa vie par ses détracteurs religieux ou antisémites. Ses lettres, il les signe Bento ou Benedictus, voire par la simple initiale « B » : « La taille du miroir s'y réduit à un point³¹¹ ». Outre, l'effacement derrière ce « B » qui démontre une modestie de la part de Spinoza, Rovere souligne la faible importance qu'il donne à sa propre représentation. Spinoza est moins le reflet de lui-même que celui de la société qu'il souhaite décrire.

Les divisions de la société prolongeront en lui leurs lignes de partage, et là où leurs tensions resteront irréconciliées, il devra faire effort pour improviser le moyen de s'y accomplir. Cet effort, né des *incohérences du monde des signes*, est l'un des grands défis auxquels les humains doivent faire face³¹².

Spinoza est confronté à la problématique des significations, notamment, en jeu concernant les lectures de la Bible. La coexistence de diverses communautés crée des divisions au sein de la société hollandaise et des tensions partagent les communautés elles-mêmes. Les chrétiens se disputent, les juifs également. Alors que Spinoza n'est encore qu'un enfant en 1635, la communauté juive portugaise à Amsterdam, déjà fragilisée par l'Inquisition, le martyre, la fuite, le choix des marranes, se divise entre trois rabbins³¹³.

Ces difficultés de compréhension qui nourrissent les divisions autour des textes bibliques expliquent en partie sa passion pour le langage mathématique.

Fascinante immédiateté : l'éclat mathématique traverse sans problème l'ambiguïté des langues, ne tient pas compte des écarts d'âges, ne se laisse pas entraver par les différences de culture. Pour l'hébreu et l'araméen, il faut compter cinq ans d'apprentissage. Pour les mathématiques, une poignée de secondes. L'éclair d'Euclide traverse l'espace, le temps, l'Histoire, les signes, pour frapper au cœur de votre intimité³¹⁴.

Les mathématiques lui procurent « une expérience de pure intensité³¹⁵ » par laquelle il appréhende l'évidence de la vérité. Pris dans ce monde où les significations sont l'enjeu d'un perpétuel débat provoquant des conflits, Spinoza découvre la géométrie telle une révélation. Enfin, un langage universel qui peut être compris intuitivement par tous. Dans cette perspective,

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.*, p. 73 : « Les trois hommes [rabbi Aboab, rabbi Morteira, rabbi Menasseh] ne se réfèrent pas aux mêmes traditions, n'accordent pas le même statut à la Révélation, s'adressent à des publics différents. Qu'ils le veuillent ou non, leur diversité de vues, et les drames qu'ils en font écartèlent la communauté ».

³¹⁴ *Ibid.*, p. 84-85.

³¹⁵ *Ibid.*

le clan Spinoza a la volonté d'écrire l'*Éthique* sous le format d'un théorème géométrique afin d'éviter l'ambiguïté des langues³¹⁶. « Penser contre sa propre existence, contre ses propres convictions, c'est d'ailleurs l'une des choses que l'abstraction rend plus faciles³¹⁷ ».

« À leur manière, les amis d'Amsterdam expriment le bouleversement profond que traverse l'Europe³¹⁸ ». La représentation du monde et de l'univers est renversée balayant les certitudes. Dans ce contexte, c'est bien la perception elle-même qui est questionnée, le rapport entre le sujet et ses représentations.

Aujourd'hui, chacun se rêve plutôt de se faire une place *dans* l'Histoire, devenue l'échelle de la *grandeur* des humains. [...] ; et chacun d'entre nous, si modeste soit sa vie, se réjouit de laisser son empreinte. Au XVII^e siècle, les hommes cherchent au contraire à refermer l'intermède grotesque et monstrueux de notre présence sur Terre. Pourquoi ? Parce que la vérité n'a de sens que si elle est éternelle. [...] Quand on ne l'éclaire pas de la Lumière divine, l'Histoire n'est qu'un sinistre carnaval où les humains désorientés virevoltent et se cognent, insectes prisonniers de l'illusion du Temps³¹⁹.

La Lumière divine était le moyen de compréhension du monde. Les hommes se représentaient et se positionnaient à travers elle. Cependant, cette Lumière s'affaiblit. Elle est questionnée, critiquée. Sans elle, qu'est-ce qui permet de se représenter et de donner un sens à la vie humaine ? La lumière perd sa majuscule et se particularise. Elle devient alors un moyen perceptif pour atteindre la connaissance, pour voir le monde sous les principes du « clair et distinct ». Que peut-on connaître indubitablement et comment ? Les textes de la philosophie moderne doivent être lus à partir d'une situation de doute et d'une tentative d'élucidation. La démarche première des penseurs du XVII^e siècle, avec Descartes comme initiateur, est épistémologique. Dans sa lignée, Spinoza et ses amis entament une recherche de vérités dont les nouveaux fondements sont le raisonnement et l'expérience. Fini les sagesses du passé, le savoir doit être reconstruit.

La lumière telle qu'il [Pieter Balling, un ami de Spinoza] l'entend est un principe de vérité 'certain et infaillible et qui pourtant grandit et évolue'. Elle s'inscrit dans le mouvement perpétuel de découverte par lequel se dessinent nos trajectoires en ce monde. C'est elle qui nous aide à comprendre, à mesure que les sciences corrigent leurs erreurs ; elle aussi qui nous guide, autant que chacun y parvient, pour améliorer nos comportements. Elle traverse une évolution organique qui se déploie simultanément par le savoir et la morale, la théorie et la pratique³²⁰.

³¹⁶ M. Rovere indique dans B. Spinoza, *Éthique*, I, Ap., p. 161-163, note 130, p. 162, que pour les philosophes « modernes », la « mathématisation des savoirs » apparaît comme une nouvelle norme de vérité. Il cite, également, des amis de Spinoza : Koerbagh, Meyer, Tschirnhaus qui ont encensé cette nouvelle méthode.

³¹⁷ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 304.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 159.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 58.

³²⁰ *Ibid.*, p. 247. M. Rovere cite également un extrait du premier écrit de P. Balling, *La lumière sur le Candélabre* (en néerlandais, 1662), publié par l'imprimeur Rieuwertsz, *ibid.*, p. 246 : « Nous exhortons tout homme, s'anime

La philosophie de l'*Éthique* est le tableau de cette évolution organique. Elle est une pensée de l'immanence qui définit des existences prises en situation et en dehors de toute transcendance qu'elle soit religieuse, morale ou superstitieuse.

Dans un monde dirigé par l'ignorance où une économie des signes est nécessaire, Spinoza et ses amis forment un cercle d'érudits qui souhaitent délivrer le peuple par le savoir. Dans *Le clan Spinoza*, Adrian Koerbagh et Van den Enden discutent. Koerbagh affirme :

- [...] Il n'y aura jamais de siècle éclairé si le savoir ne circule pas sans conditions. [...]
- Que vous le vouliez ou non [répond Van Den Enden], certaines de nos idées ne se destinent pas à être partagées avec Monsieur Tout-le-monde. En tout cas, pas encore. [...]. Un peuple imbu de préjugés peut détester l'intelligence et attaquer ceux-là mêmes qui cherchent à le libérer³²¹.

Cet échange est révélateur de leur projet philosophique qui n'est pas sans risque. Entre amis, pensant détenir une part de vérité, ils désirent partager leur savoir afin de libérer le peuple d'une ignorance qu'ils jugent délétère. Amsterdam, au XVII^e siècle, réunit pour la première fois les conditions suffisantes à l'épanouissement d'une élite intellectuelle et au développement d'une liberté d'expression. Toutefois, le rêve de délivrance par le savoir et la vérité est-il désiré par « Monsieur tout-le-monde » ? Le peuple souhaite-t-il être libéré d'une condition dont il n'a pas connaissance ?

L'expérience politique et sociale d'Amsterdam répondra à ces questions. Spinoza sera d'ailleurs profondément marqué pour un évènement historique qui modifiera sa philosophie politique. Nous tenterons donc d'en esquisser les enjeux. Ensuite, nous nous attacherons à la compréhension de l'amitié du clan Spinoza qui est le socle d'un espoir d'émancipation par la vérité. La rédaction de l'*Éthique* est le moyen de cette ambition : atteindre un siècle éclairé par la circulation du savoir. Comment fonctionne ce groupe d'amis ? Quelle amitié prend en charge un tel projet ? Comment l'*Éthique* a-t-elle été rédigée ? Dès lors que nous sommes les témoins de sa publication, ont-ils réussi leur dessein ?

1.1.2. L'intellectualisme au pouvoir

Penchons-nous à présent sur la situation politique à Amsterdam à l'époque de Spinoza. Après quatre-vingts ans de guerre, en 1648, les Provinces-Unies prennent leur indépendance

Balling, à se tourner vers la lumière qui est en lui. Il importe peu qu'on l'appelle Christ, Esprit, Verbe, etc. La lumière est la connaissance claire et distincte de la vérité dans l'entendement de chaque homme, par laquelle il est tellement convaincu de l'existence et de la qualité des choses qu'il ne peut en douter' ».

³²¹ *Ibid.*, p. 346.

politique par rapport à l'Espagne, Spinoza a seize ans. Deux tendances se confrontent alors au pouvoir : l'une royaliste, militaire et calviniste avec la dynastie d'Orange et l'une républicaine avec un président des états fédérés laïques. Rovere écrit : « le peuple penche du côté orangiste ; les classes aisées rêvent d'une fédération laïque³²² ». Il souligne le dualisme qui mène la Hollande à vivre le rêve d'une élite. En 1653, Jan De Witt, républicain, obtient la charge de Grand Pensionnaire et écarte Guillaume III d'Orange du pouvoir. Ce rêve est pourtant vite rattrapé par la réalité d'un cauchemar d'une lutte des classes.

Ainsi, à partir des années 1650 et pendant vingt ans, la république des Provinces-Unies va se passer de tout chef militaire. Le gouvernement sera dirigé par l'Assemblée des états, dont les responsables sont des hommes libéraux, réticents aux interventions de l'Église. [...] Le pays entame ainsi une expérience unique que l'Histoire retiendra sous l'expression « ware vrijheid » : la « vraie liberté »³²³.

Jan De Witt est un homme indépendant et libéral. Après l'éviction de Guillaume III d'Orange, il ne nomme pas de remplaçant au poste de stathouder (chef des armées). Il considère que les Provinces-Unies, par leur puissance économique, sont capables de se gouverner elles-mêmes. En outre, il ne pense pas devoir les unifier autour d'un pouvoir centralisé. De Witt instaure la séparation entre l'État et la monarchie ainsi qu'entre l'État et l'Église. En défendant ces principes séparatistes qui font exception dans l'Europe absolutiste du XVII^e siècle, Jan De Witt souhaite établir une démocratie dont l'intérêt premier est la liberté d'expression. Il se réclame d'ailleurs du « parti de la liberté³²⁴ ». Le jeune Spinoza, fils d'un notable de la communauté juive, épris de lettres, est proche de Jan De Witt et embrasse les idées de ce parti. Pendant vingt ans, période couvrant quasiment toute sa vie d'adulte, Spinoza profite de ce régime favorable de liberté de penser qui lui permet d'écrire et d'échanger.

1.1.2.1. La liberté d'expression

Dans une émission de radio sur France culture, Catherine Secrétan³²⁵ commente cette liberté néerlandaise. Elle dit : « Spinoza, [...] dans le *Traité théologico-politique*, évoque [...] 'cette rare félicité de vivre dans une libre République', [...], et il dit 'prenons comme exemple cette ville d'Amsterdam qui éprouve les effets de cette liberté pour son plus grand profit et avec l'admiration de tous'. Donc, il y a un véritable éloge de la liberté néerlandaise³²⁶ ». Il se

³²² *Ibid.*, p. 111.

³²³ *Ibid.*, p. 112.

³²⁴ É. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1984, p. 11.

³²⁵ Directrice du *Dictionnaire des Pays-Bas au Siècle d'or*, Paris, CNRS Éditions, 2018.

³²⁶ C. Secrétan, dans l'émission de radio à France culture, « LSD (La série documentaire) », série « Philosophe en bande organisée », *Spinoza et compagnies* avec Étienne Balibar, Chantal Jaquet, Maxime Rovere et Catherine Secrétan, 9/02/2021, 7', en ligne <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/lsd-la-serie-documentaire/spinoza-et-compagnies-1302101>

développe en Hollande une société intellectuelle bourgeoise, très cultivée, où les échanges sociaux et les débats d'idées sont monnaie courante. Catherine Secrétan raconte :

On parle beaucoup politique. La politique est un peu l'affaire de tous. [...] Le pouvoir est aux mains des villes et, aux mains des villes, cela veut dire aux mains des individus : donc, le bourgeois, le citoyen est au courant de la politique. [...] beaucoup de gens sont en mesure de lire. Le degré d'alphabétisation est très développé dans ce pays. La culture imprimée est très importante [...] il y a énormément de livres qui circulent [...]. Ils discutent beaucoup, très souvent sur les bateaux qui les emmènent d'une ville à l'autre par les canaux. [...] Les gens discutent et ils mettent ça par écrit. Et les feuilles volantes circulent³²⁷.

Les Pays-Bas, grâce au régime libéral de De Witt, accueille la production de milliers d'imprimeurs qui inonde l'Europe. À Amsterdam, la librairie de Jan Rieuwertsz³²⁸, imprimeur officiel, publie tout ce qu'il y a d'hérétique et de provocant. Il s'y pratique également des réunions appelées « collèges » où de nombreux intellectuels, hommes et femmes de toutes confessions, échangent et débattent librement de passages du Nouveau Testament. Spinoza, entraîné par ses amis les frères De Vries, Balling, Jellesz, fréquente l'établissement. Il y fait de nombreuses rencontres dont Jan Hendrijck Glazemaker, Adam Boreel et Van den Enden.

Cette expérience profite à Spinoza qui apprend le néerlandais, le portugais, l'espagnol, l'hébreu, le latin, quelques bribes de français et d'italien. Il reçoit une éducation très qualitative et plurielle des institutions d'enseignement juives d'Amsterdam reconnues comme les meilleurs établissements d'Europe. Maxime Rovere explique à la suite de Catherine Secrétan :

Spinoza est bien le résultat, le produit de son époque, mais pas seulement de la communauté juive, c'est toute la population d'Amsterdam qui est comme ça. [...] Il y a tout un tas de sectes [...] et c'est de ce débat-là, de cette diversité-là, qui ne donne pas naissance à des luttes intestines, comme les guerres de religion en France, qui donne plutôt lieu à une effervescence intellectuelle, une multitude de publications, de pamphlets, de livrets, de manuscrits, que Spinoza est né [...] il faut prendre en compte, donc, une situation sociale où la diversité est une évidence, c'est ça en fait la marque d'Amsterdam, c'est ça qui va donner naissance sous la plume du philosophe, Spinoza, au concept de multitude³²⁹.

À l'instar de la construction du livre *Le clan Spinoza* où des moments de vie privée s'entremêlent à des querelles religieuses et suggèrent des réflexions philosophiques, chaque instant de vie à Amsterdam est entrecoupé de ces débats. Spinoza constate avec ses amis collégiants que « les religieux restent trop attachés aux différences³³⁰ » et les créent. Ils déplorent le modèle des diverses institutions religieuses qui en se cherchant querelle ne montrent pas un exemple d'unité et, au contraire, renforcent les dissensions. Les Églises

³²⁷ *Ibid.*, 8'.

³²⁸ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, « Chez Rieuwertsz », p. 115-121.

³²⁹ M. Rovere, dans l'émission de radio à France culture, « LSD (La série documentaire) », 9'.

³³⁰ M. Rovere, *Le Clan Spinoza*, p. 109.

catholique, juive, calviniste s'affrontent et se jalourent tout en se décrédibilisant. Dans cette ambiance fractionnée apparaissent de nombreuses sectes. Les collégiants souhaitent qu'une religion puisse se passer d'Église³³¹. Ils se demandent comment faire tenir une collectivité autrement que par la religion : « Il me semble, doute Spinoza, que l'histoire des adversaires est toujours commune. Mais tu soulèves des questions intéressantes : quelles institutions doivent prendre en charge quelles fonctions pour faire tenir une collectivité ?³³² »

1.1.2.2. L'échec de la Raison

Après 20 ans, face à des menaces militaires et une crise religieuse intestine, la « politique » ou plutôt la non-politique de De Witt échoue à unir la collectivité³³³. Cette tentative politique libérale non-instituée finit par s'écrouler sur elle-même à l'initiative des orangistes et d'une partie du peuple. Dans *Le clan Spinoza*, Maxime Rovere décrit la chute du régime de Jan De Witt et sa mort tragique³³⁴. En 1672, la crise militaire avec l'invasion française met le feu aux poudres. Guillaume III d'Orange reprend tous les pouvoirs et devient *de facto* roi. Jan De Witt est destitué et accusé d'avoir « livré le pays à l'ennemi³³⁵ » car il a mené une politique trop laxiste. Un complot, mené en sous-main, par des partisans du prince d'Orange, s'initie et aboutit à une émeute populaire. Les frères De Witt sont torturés et dépecés par un public en fureur. Spinoza est profondément choqué par ce moment d'« hystérie collective³³⁶ » qu'il juge profondément barbare : « *'Ultimi barbarorum'*³³⁷ » écrit-il alors. Ces événements impactent sa pensée politique.

Pour commencer, il n'y a aucun sens politique à exiger des membres d'une société qu'ils se comportent avec civisme, [...], bref selon les principes de la Raison. Ceux qui se plaignent de leurs contemporains 'rêvent de l'âge d'or des poètes', car on *ne fait pas* vivre rationnellement les humains, c'est en contradiction avec la variabilité de leur nature. Il faut donc admettre la barbarie congénitale du corps social afin de mettre en place, en contrepoids, une participation des citoyens au collectif qui la plus grande possible. [...] Nous ne devenons civilisés que dans

³³¹ *Ibid.*, p. 108 : « Inutile de se cacher derrière des rites, qu'il disait [Galenus Abrahamsz De Haan, un des fondateurs des collèges d'Amsterdam], des cultes des dogmes ou même des spéculations ; notre force spirituelle se trouve en nous-mêmes. Et il a dit aussi que la foi n'était pas une histoire de croyances, que la foi est une force qui s'exerce dans l'action, pas dans les mots ni dans la théorie ».

³³² *Ibid.*, p. 110.

³³³ A. Negri, dans *L'anomalie sauvage*, chapitre « L'anomalie hollandaise », p. 59-66, explique « l'anomalie hollandaise » et la révolution en préparation. Pendant la période d'hégémonie de Jan De Witt, « la forme politique de la République hollandaise ne parvient pas à se définir ». Il cite notamment Spinoza qui fait le constat de cette erreur dans son *Traité politique*, Paris, Pléiade, 1954, p. 1032 : « Les Hollandais ont cru qu'il suffisait, pour gagner leur liberté, de déposer le Comte et d'ôter la tête du corps de l'État ; ils n'ont pas songé à réformer cet État. [...], si bien que la Hollande est devenue un comté sans comte, un corps sans tête, et que l'État n'a pas de nom qui le désigne ».

³³⁴ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, « Monstres, montres et demi », p. 415-417.

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*

la mesure où la collectivité est organisée de telle sorte que chacun puisse y exprimer le meilleur de lui-même, sans lui nuire par le pire³³⁸.

Le rêve de libération par la liberté d'expression et le partage des savoirs est balayé par ce fait historique. « L'âge d'or des poètes » est un mythe : les hommes ne vivent pas naturellement en paix. En outre, l'État ne suffit pas à la garantir. Spinoza, à partir de ce moment historique, va tenir compte d'une liberté et d'une puissance inaliénable au peuple qu'il s'agit de comprendre pour mieux diriger.

Dans l'ouvrage *Spinoza et la politique*, Étienne Balibar souligne l'« intérêt pour la liberté³³⁹ » qui est celui de la « libre République³⁴⁰ » d'Amsterdam et en indique le paradoxe car « aucune notion n'est plus équivoque que celle de la 'liberté'³⁴¹ ». Spinoza embrasse les convictions de ce parti politique, toutefois, il réalise, contre l'illusion de ses propres amis, que la liberté ne peut pas « s'identifier à la politique d'un certain groupe, à ses intérêts 'universels'³⁴² ». La question posée est : la liberté de penser est-elle la « vraie liberté³⁴³ » ? Ce principe suffit-il à fonder une démocratie ? Certainement pour une classe aisée d'intellectuels bourgeois mais pour un peuple qui n'a accès à aucune richesse ni pouvoir, la liberté consiste-t-elle en la libre expression ? Ce rêve démocratique est porté par un groupe limité dont l'isolement est mal perçu par les classes populaires. Malgré cette noble cause que De Witt défend, un sentiment d'injustice naît au sein des couches sociales moins favorisées. Ajouté à cela les dissensions religieuses, le destin de Jan De Witt est celui que nous connaissons.

1.1.3. La multitude

Dans *Le clan Spinoza*, Maxime Rovere écrit : « *Le Traité politique*³⁴⁴ est donc un livre tourné vers le concret, où Spinoza s'efforce de recourir à la méthode pragmatique de Machiavel [...] afin de répondre à la question que [...] ses amis se posent : comment un peuple libre peut-il vivre sous un roi ?³⁴⁵ »

L'essence humaine n'est que désir, force vive et indéterminée. Cela signifie que l'homme n'a pas d'essence universelle. En politique, cette variabilité implique qu'il n'existe pas de peuple uni, mais seulement une 'multitude' où des êtres aux dispositions diverses sont traversés par des passions contradictoires. Pourtant, même hétérogène, cette société est unie par l'effort, où notre

³³⁸ *Ibid.*, « *Le Traité politique* », p. 511-512.

³³⁹ É. Balibar, *Spinoza et la politique*, *op. cit.*, p. 10.

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*, p. 11.

³⁴² *Ibid.*, p. 12.

³⁴³ Cette question est posée par Étienne Balibar, *ibid.*, p. 10.

³⁴⁴ B. Spinoza, *Traité politique*, 1677, trad., Pautrat B., Paris, Seuil, 1988.

³⁴⁵ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 511.

désir de vivre devient désir de paix, que les institutions ont pour fonction d'exprimer et de protéger. Malheureusement, Spinoza voit bien que l'établissement d'un État ne suffit pas à garantir la paix [...]. Même si aucun individu ne pourrait survivre sans son soutien, chaque élément du grand corps social continue d'être un électron libre, ou, pour parler plus proprement, un barbare³⁴⁶.

Confronté à la mort de De Witt qui démontre en pratique le pouvoir de la foule et la manière dont elle peut être emportée par ses passions, Spinoza va penser d'emblée la multitude comme une force toujours déjà là. *Experientia sive praxis* : « L'expérience, c'est la pratique³⁴⁷ », cette formule du *Traité politique* résume le tournant de la philosophie politique spinoziste. Spinoza y définit un sujet politique nouveau : la « multitude libre » en tant que masse active dotée de sa propre puissance en opposition à la « multitude serve »³⁴⁸. Il renonce à l'idée de contrat social³⁴⁹ qui est un accord que chaque individu prend pour garantir sa sécurité. L'unité ne provient pas d'un choix fait par des individualités, elle n'est pas transcendante, mais immanente à la multitude elle-même. L'essence humaine n'étant que désir, force indéterminée, il s'agit d'accompagner la pluralité des forces dans son accroissement, parfois contradictoire, vers la paix dont l'État en devient le garant par la raison commune.

1.1.3.1. Vers une dialectique constructive

Étienne Balibar cite également la formule *Experientia sive praxis* dans son ouvrage *Spinoza politique. Le transindividuel*³⁵⁰. Il écrit dans le texte d'ouverture de ce livre que, dans le *Traité politique*, le droit naturel n'est plus celui de l'homme, il est celui de la multitude en tant que « la puissance de la masse [...] donc comme le 'droit du nombre' [...] au sens [...] d'une interaction de forces³⁵¹ ». À présent, Spinoza s'interroge sur les liens entre la multitude et l'État. Balibar résume la démarche de Spinoza comme suit :

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 511-512 : « La politique doit être conçue selon des exigences spécifiques que Spinoza, lui, tâche de déduire du seul effort à peu près commun à tous, survivre en tant que multitude. [...] Il s'agit à chaque fois d'éroder les intérêts personnels les uns contre les autres afin que la multitude désorganisée et contradictoire des humains puisse affirmer cette force unifiante qu'il nomme *imperium*, l'État souverain. C'est là, et là seulement, que la Raison humaine se reconnaît comme une force politique, en ceci qu'elle 'enseigne à rechercher la paix en toutes choses' ».

³⁴⁷ A. Stilianou, « Historicité, multitude et démocratie », *Astérior*, n° 10, 2012, en ligne <http://journals.openedition.org/asterion/2298>, paragraphe 12 : « [...] [dans] le premier chapitre du *Traité politique*, Spinoza identifie l'expérience et la pratique par une formule célèbre : *experientia sive praxis*. 'L'expérience, c'est la pratique'. [...] Ici, l'expérience, c'est l'histoire même : en fait, dans le *Traité politique*, le terme *experientia* désigne toujours l'expérience historique, comme le terme *praxis* renvoie toujours à une pratique ancrée dans l'élément historique ».

³⁴⁸ Lire l'article de H. Poltier, « Multitude libre/multitude serve. Pour une lecture du *Traité politique* de Spinoza », dans *Revue de Théologie et de philosophie*, n° 147, 2015, p. 163-184, en ligne https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_8EA0E6697029.P001/REF.pdf

³⁴⁹ Le contrat social est théorisé par Th. Hobbes, *Le Léviathan*, en 1651 et popularisé par J.-J. Rousseau. Sur le livre *Du contrat social* de Rousseau, lire l'article de A. Cugno, « Modernité et individualisme », dans *Revue Projet*, n° 271, 2002/3, p. 37-44, en ligne <https://www.cairn.info/revue-projet-2002-3-page-37.htm>

³⁵⁰ É. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018, p. 221.

³⁵¹ *Ibid.*, « *Terrere, nisi paveant* – La crainte des masses », p. 30.

Au contraire [de Hobbes], Spinoza combine immédiatement ces deux éléments, il traite d'emblée *du rôle de la multitude dans la constitution de l'État* en entendant par là, non l'abstraction du peuple, mais la réalité historique et politique de la masse et des foules en mouvement... C'est pourquoi le rôle du concept n'est pas chez lui celui d'un présupposé abstrait aussitôt nié, dépassé dans une dialectique téléologique, mais celui d'un principe d'analyse concrète qui va s'amplifiant sans cesse dans une *dialectique constructive*³⁵².

Il n'y a plus une confrontation entre une foule d'un côté et un État de l'autre. Spinoza analyse le « rôle de la multitude dans la constitution de l'État³⁵³ » et nous pourrions ajouter, inversement, le rôle de l'État dans la constitution de la multitude. Balibar insiste sur le fait que le « concept » de multitude n'est pas abstrait : le peuple n'est pas une abstraction, il a une réalité historique et politique. La multitude existe concrètement, elle ne peut être niée dans un mouvement de pensée qui irait de l'individu à son antithèse, la multitude, et se synthétiserait dans l'État. Balibar introduit dès lors un mouvement de réciprocité qui réconcilie dialectique et transformation : une dialectique sans téléologie. Nous questionnerons dans la suite de notre travail cette interprétation de la dialectique qui réconcilie concept et affects, pensée et existence. Comment fonctionne cette circulation ? Comme s'opère la construction ? S'agit-il toujours d'une construction ?

Cette analyse du concept de multitude est différente de celle développée par Antonio Negri³⁵⁴. Dans *Spinoza politique*, Étienne Balibar reconnaît l'apport de Negri tout en se permettant de souligner une insuffisance³⁵⁵. Dans son ouvrage *L'anomalie sauvage*, Negri traite le concept de « multitude » dans une perspective holiste. L'ontologie de Spinoza ainsi que sa politique serait fondée sur la nature en tant que multiplicité et non pas en tant qu'unité individuelle. La lecture de Negri serait celle d'une téléologie matérialiste³⁵⁶. Selon Balibar, il ne respecterait pas le principe de causalité universelle chez Spinoza : « Negri [...] fait de l'ontologie spinoziste une analyse du 'passage de l'individuel au collectif sans solution de

³⁵² *Ibid.*, p. 31.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ A. Negri, *L'anomalie sauvage, op.cit.*

³⁵⁵ É. Balibar, *Spinoza politique*, p. 201, note 1 : « Dans son livre désormais célèbre, *L'anomalia salvaggia* [...], Antonio Negri a insisté tout particulièrement sur ce fait indiscutable que l'Éthique ne fait plus usage du terme de substance après le début de la II^e partie [...]. L'accent est mis désormais sur les « modes et leur multiplicité infinie (dont fait partie le mode humain). L'ontologie de Spinoza, de même que sa politique, serait désormais centrée sur la nature en tant que multitudine, multiplicité et multitude, et non pas sur l'unité. Il me semble pourtant que si l'on comprend la substance dans sa définition spinoziste, c'est-à-dire en tant que causalité universelle, les deux points de vue de la substance sont réciproques. C'est cette réciprocité qui est précisément au cœur du problème de l'individualité ».

³⁵⁶ C. Spector, « Le spinozisme politique aujourd'hui », dans *Esprit*, 2007/5, p. 27-45, en ligne <https://www.cairn.info/revue-esprit-2007-5-page-27.htm>, cite M. Hardt et A. Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 97-98 : « De nos jours, un manifeste – un discours politique – devrait aspirer à remplir la fonction prophétique voulue par Spinoza : la fonction d'un désir immanent qui organise la multitude. Il n'y a finalement ici ni déterminisme ni utopie : il s'agit plutôt d'un contre-pouvoir radical, fondé ontologiquement [...] sur l'activité réelle de la multitude, sa création, sa production et son pouvoir : en trois mots, une téléologie matérialiste ».

continuité', [...] un déploiement de la puissance de la *multitudo* qui s'organise d'elle-même : mais c'est au prix du sacrifice [...] de la causalité³⁵⁷ ». Balibar souhaite une compréhension de la multitude sans pour autant rejeter la notion d'individualité.

Dans l'émission de radio « LSD » sur France culture, Étienne Balibar explique :

Chez Spinoza, il y a le double refus des deux grandes tendances qui dominent la philosophie politique en occident en tout cas depuis l'Antiquité, c'est-à-dire l'individualisme, a été porté d'une certaine façon à son point maximum par le libéralisme contemporain et de l'autre côté, [...], le holisme, en France, l'organicisme, c'est-à-dire l'idée que, au fond, ce qui fait l'essence du politique, c'est l'appartenance des individus à un tout, à un groupe, [...], un groupe organique qui constitue une totalité comme la nation, l'état. [...] Il essaie [Spinoza] de se décaler en montrant que ce qui existe toujours déjà, ce qui est le fondement de la vie en société, [...] c'est la communication entre les individus. C'est là que la philosophie de Spinoza devient à la fois complexe et absolument passionnante parce que, pour lui, cette communication s'établit toujours, à la fois, je dirais, du côté des affects, de l'affectivité, non seulement des sentiments, mais de la passion et puis, d'un autre côté, [...] de ce qu'il appelle la raison, mais, pour lui, la raison, c'est fondamentalement une utilité aussi, la capacité des individus de délibérer et de choisir en commun des solutions et des projets qui correspondent à leur utilité propre, individuelle et collective³⁵⁸.

La lecture de Balibar réconcilie l'individu et le collectif. Il souligne l'importance de « la communication entre les individus » qui est faite d'affections et de raison. Les individus sont portés par leurs affects qui influencent leurs représentations et leurs actions, en outre, ils sont doués de raison. Ni théorique ni souveraine, cette raison est un moyen pratique qui permet d'échanger, d'ouvrir son champ perceptif à autrui pour tempérer ou pour faire émerger des solutions utiles à l'individu et *de facto* au collectif avec lequel il est en rapport constant. Il n'y a pas des individus indépendants, ils sont interdépendants et constituent un tout qui ne peut pas être considéré pour lui-même uniquement. La multitude est la somme d'individus qui crée de façon immanente une puissance collective. Pour la comprendre, il faut envisager le fonctionnement des éléments ; celui de leurs rapports ainsi que les effets de réciprocité entre les individus et le tout auxquels ils participent et qui les déborde. Nous reviendrons sur cette lecture d'Étienne Balibar lorsque nous aborderons dans le deuxième chapitre de cette partie son concept de « transindividualité³⁵⁹ ».

1.2. Un rationalisme affectif

Étienne Balibar dévoile l'originalité de la philosophie de Spinoza qui établit concernant l'humain, fait d'un corps et d'un esprit, un « rationalisme affectif », rejetant ainsi les doctrines

³⁵⁷ É. Balibar, *Spinoza politique*, p. 205, note 1. Il cite A. Negri, *L'anomalie sauvage*, p. 221-222.

³⁵⁸ É. Balibar, dans l'émission de radio à France culture, « LSD (La série documentaire) », 45'.

³⁵⁹ É. Balibar, *Spinoza politique*, p. 199-244.

posant un primat rationnel ou émotionnel. Étienne Balibar poursuit son intervention radio en indiquant :

Je pense que Spinoza n'a jamais pensé que la cité ou le corps politique pouvait se construire uniquement sur la base des passions communes, il a toujours pensé qu'il fallait une régulation. Alors, ce qui est intéressant, c'est que chez lui, ce n'est pas tellement une régulation par la loi, [...], encore moins une régulation par l'autorité, [...] la décision de l'état ou des détenteurs de l'état, mais c'est *une régulation par la raison collective*³⁶⁰.

Il nous apparaît que cette forme de rationalité est le cortex de Maxime Rovere. De la même façon que Balibar souligne la « communication entre les individus », Rovere tient compte des « transferts entre les personnes ». Dans *Le clan Spinoza*, ces transferts sont représentés par les amitiés qui nourrissent et élaborent l'*Éthique*. L'amitié est une pratique interactionnelle affective et rationnelle.

1.2.1. L'amitié

Spinoza est un jeune homme ordinaire qui doté d'une intelligence particulière ressent le monde différemment. Pris dans les contingences de sa naissance : époque, famille, culture, il grandit et tente de se faire une place dans un système étrange à lui-même³⁶¹. La jeunesse est synonyme de rêves et d'amitiés et ces deux clés sont le soutien de tout un chacun lors de cette période de grandes découvertes. Prenant à son tour la parole, Maxime Rovere dit :

Vraiment, chez Spinoza, la pensée s'adresse à quelqu'un. Il s'adresse à ses amis. Dans l'*Éthique*, en particulier, on voit qu'il intègre un très grand nombre de leurs suggestions et que cette éthique, en fait, elle n'est pas du tout écrite, comme on l'a raconté, sortie tout droit de la conception d'un seul cerveau, elle est écrite dans un dialogue permanent et dans un envoi par correspondance permanent avec ses amis. On n'a pas du tout affaire à un écrivain génial isolé, on a affaire à un philosophe qui a pris en charge une partie d'un programme conçu par un groupe [...]. Dans tous les cas, même dans le calme de sa maison, il est un écrivain en lien. [...] Il n'est pas du tout cet être rejeté par sa société que l'on a peint³⁶².

Dans *Le clan Spinoza*, Rovere prend beaucoup de soin à installer Spinoza dans son réseau d'amis qui l'accompagne dès sa jeunesse et jusqu'après sa mort. Nous y rencontrons Jarig Jellesz, Isaac et Simon De Vries, Pieter Balling, Lodewijk Meyer, Johannes Bouwmeester, Adrian et Jan Koerbagh, Franciscus Van den Enden. Ces relations jouent un rôle au sein du clan qui produit l'*Éthique*³⁶³. Ils partagent des avis, stimulent, corrigent et traduisent. Selon Maxime

³⁶⁰ É. Balibar, dans l'émission de radio à France culture, « LSD (La série documentaire) », 34'. Nous soulignons.

³⁶¹ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 429 : « Le monde réel est fait de choses singulières toujours nouvelles, excessivement complexes, bizarres – où chacun reste en partie étranger à lui-même, parce que nous ne cessons de dériver d'une situation singulière à l'autre ».

³⁶² M. Rovere, dans l'émission de radio à France culture, « LSD (La série documentaire) », 13'.

³⁶³ B. Spinoza, *Éthique*, note 25 de la présentation, p. 29 : Les sources donnent pour participants à la rédaction de l'*Éthique* : Simon De Vries, Pieter Balling, Jarig Jellesz, Lodewijk Meyer, Johannes Bouwmeester, les frères

Rovere³⁶⁴, il ne s'agit pas de disciples qui reçoivent l'enseignement d'un maître mais ils participent activement et, même, sont ceux sans qui l'*Éthique* n'aurait pas été écrite. Elle est une œuvre produite pour un groupe et par un groupe.

Spinoza jette à la dérobée quelques coups d'œil autour de la table. Oui, c'est bien cela. Il ne voit près de lui que des hommes qu'il a choisis, qu'il reconnaît lui-même comme ses semblables. Cette vision lui fait tellement d'effet qu'il se penche sur le côté pour noter cette phrase : 'Ce que nous ne pouvons par destin, nous l'acquerrons quand même, par une résolution délibérée...' ³⁶⁵

Beaucoup d'autres noms parcourent la vie sociale de Spinoza comme rencontre, comme soutien ou, parfois, comme contradicteur : Don Juan Prado, Nicolas Sténon, Henricus Oldenbourg, Leibniz, Tschirnhaus, Van Blyenberg pour ne citer qu'eux. Spinoza entre d'ailleurs en désaccord avec Oldenbourg ainsi qu'avec Van Blyenberg et il s'emporte parfois lors d'échange avec d'autres commentateurs³⁶⁶. « Sur ces fondements, la posture d'un sage ne peut être l'immunité affective, encore moins le retrait, car un être humain exempt de passions est une contradiction dans les termes³⁶⁷ ». Après sa mort, certains amis finissent par s'opposer à l'*Éthique*. Sténon dépose le manuscrit de l'*Éthique* au siège de l'Inquisition afin qu'il soit interdit. Leibniz réfute l'ouvrage et son propre travail est considéré « par leur éditeur 'comme l'antidote à côté du poison'³⁶⁸ ». Finalement, « [...] lorsqu'on cherche des adversaires, il n'est pas utile d'aller chez l'ennemi : les amis suffisent³⁶⁹ ».

1.2.1.1. Au nom de la Vérité

Spinoza ressent un amour profond pour ses amis et cet amour se construit autour de la recherche de la vérité. Dans l'émission « Bouillon de culture », Maxime Rovere explique que, Spinoza parodie dans une lettre une phrase de Cicéron qui considère que « les amis sont unis par leur amour pour la vertu » en remplaçant « vertu » par « vérité » : « les amis sont unis par leur amour de la vérité³⁷⁰ ». C'est une amitié particulière qui échappe à la définition de l'amitié telle qu'on l'entend aujourd'hui. Elle les guide dans la vie et au-delà.

Ce qui unit les amis philosophes du XVII^e siècle, en particulier à Amsterdam, c'est cette recherche de la vérité et d'une vérité qui est en fait à venir. Il ne s'agit pas d'une vérité religieuse qui aurait été révélée dans le passé [...]. Les philosophes se conçoivent comme les partisans, les

Koerbagh. Également, la participation de Franciscus Van den Enden, Hendrijk Glazemaker et d'autres intellectuels proches de Spinoza n'est pas à exclure, sans compter, l'intervention d'inconnu de l'histoire.

³⁶⁴ Dans l'émission de radio à France culture, « LSD (La série documentaire) », 27-28'.

³⁶⁵ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 194.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 503-509. M. Rovere écrit au sujet d'une lettre à Albert Burgh dans laquelle Spinoza s'exprime avec virulence.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 506.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 534.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 486.

³⁷⁰ M. Rovere, dans l'émission en ligne de la chaîne « Bouillon de culture », 17'.

amants donc, d'une vérité qui est devant eux, vers laquelle ils vont ensemble et ce qui est très beau, c'est que, dans leur effort commun, ils se conçoivent comme des esprits en train de s'unir, [...], de fusionner les uns avec les autres. [...] les amis de Spinoza considèrent qu'en cherchant ensemble la vérité, ils ne forment plus qu'un seul corps et ce corps ne peut pas mourir. Comme [l'a] indiqué Spinoza dans une lettre [...] : « une fois qu'ils se sont unis, leur amour ne peut plus être détruit, pas plus qu'on cesse de comprendre la vérité une fois qu'on l'a comprise ». Donc, il y a une manière comme ça de se joindre les uns aux autres, de se joindre spirituellement dans la recherche d'une seule et même vérité et cette union spirituelle se conçoit en termes de corps également, [...], ces êtres humains-là qui ne forment qu'un seul corps entrent *de facto* dans l'éternité³⁷¹.

Entre amis, ils ont des échanges intellectuels très forts qui les installent dans des relations particulières et privilégiées car leurs débats portent sur des sujets parfois dangereux qui pourraient être mal interprétés. Leur amitié est le lieu d'une intimité profonde dans lequel ils se sentent protégés et où ils peuvent penser librement. Maxime Rovere insiste sur l'amour qui noue ce groupe. Ils sont « amants » et se donnent l'un à l'autre. Unis par l'esprit et le corps, ils sont dévoués à la vérité qui est, pour eux, l'autre nom de Dieu. Entre amis, ils font vœu de la servir. Par cette union spirituelle et corporelle, ils prennent leur liberté pour entrer, ensemble, dans l'éternité. À la suite du passage que nous venons de citer, Maxime Rovere explique qu'il existe en Hollande de nombreux portraits de groupe qui représentent cette volonté d'être ensemble et de poser pour la postérité. À l'instar de ces peintures, l'*Éthique* est le tableau du désir commun du clan Spinoza, une trace laissée pour l'histoire. Ainsi, « [ces] hommes cherchent [...] à refermer l'intermède grotesque et monstrueux de [leur] présence sur Terre. Pourquoi ? Parce que la vérité n'a de sens que si elle est éternelle³⁷² ».

Produit de l'effacement et de la collégialité, la pensée qui s'y exprime refuse d'être considérée de manière personnelle. Elle ne souhaite pas refléter la sensibilité d'un individu ; elle ne s'envisage pas non plus comme un corps de doctrines [...] On pourrait dire que ce n'est même pas *une* philosophie mais *de la* philosophie. [...] En ce sens, cette couverture [celle de l'*Éthique*] voudrait en même temps être la pierre tombale du *spinozisme* et une fenêtre ouverte sur la philosophie³⁷³.

La publication posthume de l'*Éthique* est un choix collectif. Afin d'éviter des publications non officielles ou la vente en sous-main de certaines parties, ils portent le projet à son terme et rendent ainsi un hommage à leur amitié. Deux mois après la mort de Spinoza en février 1677, « plusieurs générations d'amis vont constituer deux équipes en vue d'une publication des 'œuvres posthumes' en latin et en néerlandais³⁷⁴ ». Ils rassemblent les textes, décident d'en supprimer certains. Ils traduisent, recopient, « introduisent des tournures élégantes et lettrées,

³⁷¹ *Ibid.*, 17-19'.

³⁷² M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 58.

³⁷³ *Ibid.*, p. 531.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 529.

si bien qu'on peut considérer que la prose de Spinoza est en partie la leur³⁷⁵ ». En janvier 1678, les premiers exemplaires des *Opera posthuma* sont publiés. Il n'y a pas de nom d'auteur ni d'éditeur. Avant sa mort, Spinoza a demandé que son nom ne figure pas sur l'*Éthique*³⁷⁶. Celui-ci ne souhaite pas que cette philosophie soit reconnue comme la sienne étant donné que, pour lui, elle ne lui appartient pas. Pour seule reconnaissance, ses amis indiquent ses initiales sur la couverture du livre : « B.d.S. Œuvres Posthumes. Dont la liste est donnée après la préface. 1677³⁷⁷ ». Par cet acte d'amitié, ils souhaitent accomplir le dessein de leur union : révéler une vérité et offrir, à travers les idées de ce livre, leurs esprits et leurs corps unifiés à l'éternité. En déposant cet ouvrage commun sous cette forme, ils se donnent à autrui et à l'avenir. Leur recherche est ainsi offerte à qui souhaite reprendre le flambeau. L'amitié est cette pratique interactionnelle dont parle Maxime Rovere, ce sont des transferts entre des personnes qui constituent *de la pensée*. Comment fonctionnent ces transferts ? De quel don s'agit-il ?

1.2.1.2. Un don sans sacrifice

Pour Spinoza et ses amis, l'*Éthique* est un don qui n'est pas de « soi » mais un don de « nous ». Un « ça pense » qui s'ouvre vers un autre « nous » encore plus grand. La véritable amitié, cette relation qui lie deux personnes ou, nous le découvrons avec le clan Spinoza, deux corps sociaux, est-elle réciproque ou est-elle à sens unique ?³⁷⁸ Maxime Rovere fait parler Spinoza sur son lit de mort :

Mes amis, nous jouons une partie sans récompense, sans gain, sans rien. Nous ne nous débarrasserons pas des humains tels qu'ils sont. Nous ne les amenderons pas, nous ne les instruirons pas. Ils continueront éternellement de se nuire par leur sottise, manipulés par leurs passions. Nous essaierons encore, ils s'opposeront encore et ils auront gain de cause. Jamais, vous entendez, les gens de bien ne seront ni plus forts, ni les plus nombreux. Voilà ce qui signifie cette phrase de Sénèque, *la vertu est sans récompense*. Inutile de nous rêver en capitaines de l'humanité³⁷⁹.

Si nous respectons le choix de Spinoza de remplacer « vertu » par « vérité » dans la phrase de Cicéron alors « la vertu est sans récompense » devient « la vérité est sans récompense ». Faut-

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ En préface à l'*Opera Posthuma*, 1677, Jarig Jellesz écrit : « Si le nom de l'auteur n'est indiqué sur la couverture et ailleurs dans le livre que par ses initiales, c'est pour l'unique raison qu'il avait expressément demandé, peu avant de mourir, qu'on ne fit pas figurer son nom sur l'*Éthique* dont il prévoyait l'impression. Pourquoi donc avait-il interdit cette inscription ? À notre avis, parce qu'il ne voulait pas qu'une discipline porte son nom ».

³⁷⁷ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 531.

³⁷⁸ Notre question est celle de nombreux philosophes et auteurs. En premier, certainement, Aristote qui dans l'*Éthique à Nicomaque* distingue trois types d'amitié : l'amitié par intérêt, l'amitié par le plaisir et l'amitié « véritable », voulue pour elle-même. Ce texte a donné suite à de nombreuses analyses, parfois contradictoires, où il s'oppose le concept de don désintéressé et/ou intéressé. Nous renvoyons aux livres de S. Dzimira, *Marcel Mauss, savant et politique*, Paris, Éditions La Découverte, 2007, p. 85-103 et de P. Gilbert et S. Petrosino, *Le Don. Amitié et paternité*, Bruxelles, Éditions Lessius, 2003, p. 7-43, qui présentent des perspectives opposées.

³⁷⁹ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 459.

il comprendre pour autant qu'il ne faut pas la rechercher ? Que du contraire, « jouer une partie sans récompense » signifie, d'une part, qu'aucune fin n'est suffisante pour arrêter le jeu, sans but, seul le cheminement compte et, d'autre part, que le don ne se fait pas nécessairement dans l'attente de réciprocité de la part de ceux à qui l'on pense donner, le don de la vérité doit suffire par lui-même à satisfaire leur amitié³⁸⁰. En outre, ce passage souligne la dimension agonistique de l'amitié que nous avons soulignée en décrivant les relations conflictuelles au sein même des amitiés de Spinoza et nous allons voir que même les « ennemis » de la pensée de l'*Éthique* participe d'une certaine façon à leur amitié.

Il nous semble pouvoir rapprocher leur conception de l'amitié et du don de celle de Marcel Mauss :

S'opposer sans se massacrer, se donner sans se sacrifier les uns les autres. C'est là un des secrets permanents de leur sagesse et de leur solidarité³⁸¹.

Pour étayer notre proposition, nous souhaitons faire une hypothèse concernant la présence des initiales de Spinoza sur l'œuvre posthume publiée par ses amis alors que ce dernier avait expressément demandé que son nom n'y figure pas. Ce groupe d'amis dévoués à la vérité se doit de publier le travail qui a dirigé leur amitié et leur vie. Ils auraient pu publier en indiquant le nom de chaque participant pour revendiquer publiquement cet ouvrage collectif. Cependant, ils auraient été attaqués, mis en prison ou tués, ce qui est à l'encontre de leur conception de l'amitié car ils auraient pris le risque de mutiler leur propre corps. « Au XVII^e siècle, écrire de la philosophie est tout sauf une activité calme et détachée. Penser est un acte, écrire est un acte, un geste de courage spectaculaire et dangereux. La conviction que les idées ne servent à rien n'est pas encore née³⁸² ». Dès lors, utiliser les initiales de B.d.S. alors que Spinoza est mort est un moyen de se donner sans se sacrifier. Par amour pour Spinoza et la vérité, ils offrent leur

³⁸⁰ S. Dzimira, *Marcel Mauss, savant et politique*, p. 102 : « L'amitié est en somme à la fois intéressée [...] et désintéressée, quoique potentiellement intéressante. Comme Aristote distingue plus loin les amitiés obligatoires des amitiés volontaires nous lui soufflerions bien volontiers que les amitiés véritables sont encore à la fois libres et obligées... Autrement dit, on est, avec cette amitié véritable, en présence d'une conception anti-utilitaire de l'amitié, qui parvient à réconcilier l'utile et l'agréable sans les avoir pour visées. [...] Bref, selon Aristote, l'amitié véritable procède de la triple obligation de donner, recevoir et rendre, à la fois libre et obligée, intéressée et désintéressée ».

³⁸¹ M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans *Sociologie et anthropologie*, p. 278-279, cité par S. Dzimira, *Marcel Mauss, savant et politique*, p. 96-97 : « Autrement dit, nous donnons aux autres parce que nous leur devons une partie de nous-même, de notre personne et de nos biens. Pour M. Mauss, chaque don symbolise la reconnaissance de la part de nous-mêmes que nous devons aux autres. C'est le roc de notre morale. Il faut savoir perdre sans se perdre, se donner sans se sacrifier [...]. Pour cette raison au moins, le sacrifice de soi ne s'inscrit pas dans la morale du don. Le don est même à certains égards 'égotiste' [...]. D'ailleurs, pourrions-nous donner, nous donner, si nous n'avions aucune considération pour nous-mêmes ? »

³⁸² M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 328.

travail sans le revendiquer et, en retour, Spinoza, par ses seules initiales, leur a offert sa protection. Leur pensée est ainsi devenue d'une efficacité redoutable, présente à jamais à travers les idées d'un corps mort, tout en laissant le corps social continuer à vivre et à travailler. Ils respectent de cette façon un autre engagement qui est la continuation de leur recherche pour la vérité.

Malgré les réussites incontestables de leurs protocoles d'expérimentation, malgré la finesse inouïe de leurs concepts et de leurs calculs, Tschirnhaus se demande s'ils n'ont pas échoué sur l'essentiel. Que restera-t-il dans quelques siècles, de *la Raison moderne* telle que Balling, Spinoza, Koerbagh, Sténon, Leibniz, lui-même et d'autres ont tenté de la pratiquer ? Que reste-t-il encore de l'esprit d'union spirituelle des humains, de communion avec tout l'univers qui définissait la Raison ?³⁸³

C'est la réception dans le temps, d'individu en individu, qui produit ou non la poursuite d'un travail philosophique et réalise une inscription collective, la seule à persister. Quel a été le résultat dans l'histoire ? Ont-ils réussi le pari de leur entrée dans l'éternité ? Quelle est l'efficacité d'une pensée dans la mort ?

1.2.2. L'invention de la liberté

Malgré tous leurs efforts, la réception des *Opera posthuma* n'a pas les effets attendus. Les travaux sont reçus dans une incompréhension générale. L'*Éthique* qui est le texte le plus attendu par la communauté intellectuelle « arrive à des formulations qui ne veulent quasiment rien dire pour un homme éduqué³⁸⁴ ». Leibniz, notamment, juge que cette « ambition spirituelle des rationalistes, si louable qu'elle soit, met en danger l'équilibre social et juridique de la société³⁸⁵ ». Cela entraîne une réaction en chaîne de certains théologiens horrifiés par des conclusions qui détruisent les fondements religieux. Nous pouvons interpréter cette réception de deux manières : premièrement, l'intellectualisme, tout comme en politique, a échoué à convaincre et à libérer la multitude et, deuxièmement, les amis d'Amsterdam ont en fait inventé un nouveau langage qui n'est pas rationaliste, au contraire de ce qu'avance Leibniz, mais « affectivo-rationaliste » ce qui explique que les intellectuels eux-mêmes n'ont pas compris les propos de l'*Éthique*. Dans un cas comme dans l'autre, l'ignorance a une nouvelle fois gagné la partie. Leur tentative est-elle vaine ?

³⁸³ *Ibid.*, p. 557. Nous soulignons.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 532 : « D'une certaine manière, la langue de l'*Éthique* est celle d'un petit groupe d'humains qui, à force de discussions, ont fini par inventer un nouvel idiome [...] ».

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 533.

1.2.2.1. Un tour de force de l'histoire

Il est intéressant de constater que l'histoire de la philosophie a tendance à présenter Spinoza comme un juif persécuté pour ses idées toute sa vie alors que c'est surtout à la suite de la publication de l'*Éthique* que la pensée de Spinoza fut accusée d'hérésie. Dans l'émission LSD, Maxime Rovere insiste :

C'est très important de comprendre que, il y a quelque chose que l'histoire a fait à Spinoza, qui est vraiment étrange et c'est de l'avoir coupé de ce milieu, ce n'est pas seulement un milieu en fait, c'est un réseau très actif d'amis avec lesquels il réfléchit³⁸⁶.

À sa mort, Spinoza est stigmatisé en tant que juif par ses opposants chrétiens afin de faire taire sa pensée. En outre, il est isolé et coupé de ceux avec qui il partageait ses idées. Ainsi, il est beaucoup plus aisé de les stigmatiser et de les négliger. Ses détracteurs ont mené une campagne de dénigrement qui a visé sa vie afin de la décrédibiliser. Spinoza est donc mort une deuxième fois. Sa vie, ses relations, ses amitiés ont disparu *post mortem*. Nous pouvons supposer que Spinoza savait avant de mourir qu'attribuer l'*Éthique* à une personne en diminuerait l'efficacité. Nommer permet de se représenter et, ainsi, de critiquer, voire, dans le cas de Spinoza, d'accuser. La part d'individualité rendue à Spinoza, soit par besoin de protection, soit par simple respect de sa mémoire au travers de ses initiales, derniers représentants aux yeux de la vie, a-t-elle suffi à faire échouer leur projet ?

À travers l'histoire de Spinoza, nous constatons dans l'histoire une tendance humaine à individualiser soit par amour soit par rejet alors comment en expliquer son universalité ? Pour envisager cet effet paradoxal, il nous faut comprendre que l'histoire est composée de deux facettes qui paraissent pourtant ne pas cohabiter : c'est la vie et la mort. Dans *Le clan Spinoza*, Michael de Spinoza, le père de Spinoza, réfléchit à la catastrophe qu'est l'histoire :

Comment ne pas le voir, tous les vivants finissent par mourir. Pourquoi ? Est-ce que la vie s'épuise d'elle-même ? Il doit bien y avoir dans l'écoulement des ans quelque chose de toxique... À moins que la vie et la mort soient comme deux saisons ?³⁸⁷

L'histoire se construit dans la mort et avec les morts. Elle raconte leur suite. Et, cette suite est toujours nouvelle. L'histoire est la continuation de la mort qui se fait renaissance et la poursuite de la vie qui se fait mémoire. Il n'y a pas un temps passé, présent et futur comme nous l'apprend le découpage épistémologique des sciences mais une éternité dans laquelle nous vivons et nous mourrons. Ces coupes et leurs oppositions ont été nourries par un besoin de représentation.

³⁸⁶ M. Rovere, dans l'émission de radio à France culture, « LSD (La série documentaire) », 30'.

³⁸⁷ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 60.

Dans la réalité, nous avançons qu'il n'y a pas de ligne du temps ni même un cercle mais une superposition des boucles enchevêtrées et inégales constituant plutôt une pelote de laine dans laquelle chacun tisse un bout du fil de l'histoire. Ne serait-ce pas le Dieu de l'*Éthique* ?

En somme, Dieu n'est ni une puissance en dehors de l'univers, ni une essence mystérieuse qui se tient en surplomb, ni un maître des signes antérieurs à nos codes, rien en un mot que l'on puisse considérer comme *transcendant*, c'est-à-dire comme extérieur à la nature. [...] le mot *Dieu* permet de désigner l'infini désordonné de la Nature comme la puissance d'un seul et même Être. [...] Certes, cette divine unicité que nous reconnaissons dans le chaos de l'existence n'est que le reflet de nous-mêmes ; mais n'oublions pas que nous-mêmes, nous *n'existons pas avant* de nous y reconnaître. [...] On ne devient soi-même qu'à mesure que s'éclaire en soi... 'l'idée de Dieu'³⁸⁸.

L'ensemble des existences que l'*Éthique* nomme des « étants » ou encore des « modes d'être » font partie d'un tout nommé « Dieu », « Substance absolue » ou encore « Nature ». Lors de leur vie, Spinoza et ses amis souhaitent en toute bienveillance « effacer » leur individualité pour s'unir en un corps commun et s'approcher au plus près de « l'idée de Dieu ». Cette définition met en avant l'unicité tout en n'effaçant pas l'individualité. « Devenir soi-même », c'est ce que Dieu permet, cela fait partie des nécessités de la Nature. Dans les mots de Maxime Rovere, nous pourrions avancer que Dieu devient le cortex absolu : l'Amitié en tant que pratique interactionnelle universelle incluant en elle-même toutes les contradictions. Donc, « devenir soi-même », c'est reconnaître l'implication des autres sur soi-même et comprendre la nôtre sur les autres. Et de ce chaos naît la lumière...

Exister en ce sens, ce n'est plus être moi, toi ou elle, mais devenir l'expression d'une substance unique, infinie et indivisible. Dans le hors temps de cet amour, être ou ne pas être devient indifférent³⁸⁹.

Dans la vie, l'individu, en tant que corps et esprit, est facilement attaquable, dans la mort, seul subsiste l'esprit et celui-ci ne peut pas disparaître. Dans la mort, l'on ne peut plus tuer l'homme, le porteur d'idées, alors les idées s'affranchissent et prennent leur liberté. Ainsi, la pensée libre de toute attache individuelle est portée à l'infini. La mort ne serait-elle pas le lieu de la liberté d'expression ? Même si, à sa mort, Spinoza est fortement critiqué et individualisé, sa pensée résiste car elle questionne encore aujourd'hui. Ses propres contradicteurs ont en fait poursuivi le travail de Spinoza et de ses amis. Malgré eux, ils ont participé au clan Spinoza et les ont propulsés dans l'éternité. À l'époque, leurs opposants souhaitaient faire taire le spinozisme et ils l'ont malgré eux mené jusqu'à nous. « En somme, le développement de toute une littérature *anti-spinoziste*, qui entend rétablir Dieu et ses mystères dans leurs droits, contribue à définir par

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 224-225.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 517.

contraste un *second spinozisme* – un spinozisme sans Spinoza [...]»³⁹⁰ ». N'était-ce pas là justement son souhait ?

Toute la réalité revêt ainsi un caractère de nécessité et cette nécessité, en atténuant les frontières de l'individu, l'apaise et l'emplit de bienveillance. De cette manière, lorsqu'il devient capable d'exister presque à tous les instants, toujours semblable et toujours différent de lui-même, cette existence cesse déjà d'être seulement la sienne³⁹¹.

Nous constatons un double paradoxe dans l'histoire de Spinoza. Le premier est un effet d'individualisation pour le respect et la mémoire d'un disparu qui, dans le cas de Spinoza, s'est retourné contre sa personne. Sa pensée, une fois individualisée, est attaquable sur des qualités qui n'ont rien avoir avec l'œuvre. Le second est une efficacité de la pensée après la mort qui, malgré le souhait de la faire taire, est totalement libre d'être partagée et reprise par autrui : amis ou ennemis. Sur cela, nous pourrions admettre un paradoxe général de l'Histoire qui est un effet d'individualisation qui s'oppose à l'universalisation. L'histoire particulière de Spinoza et de ses amis démontre cet effet qu'ils avaient eux-mêmes compris et tenté de transcrire dans l'*Éthique*. L'individu et le collectif sont intrinsèquement unis par leur communication et leur partage. Ce mouvement ne cesse de parcourir aléatoirement le particulier et l'universel créant des liens, rebondissant d'un point à un autre, telle une balle magique qui parfois nous échappe. Si la philosophie de Spinoza n'a jamais existé que seule la philosophie du clan Spinoza nous est parvenue, même par contradiction avec tous les autres penseurs, alors ils ont réussi et nous participons bel et bien à cette reprise infinie.

1.2.2.2. Une libre nécessité

Maxime Rovere, avec son sous-titre *1677, l'invention de la liberté*, souligne l'efficacité de la pensée après la mort qui prend sa liberté à travers un temps collectif pour rejoindre notre XXI^e siècle et relativise, par la même, le concept d'invention qui ne peut pas se réduire à la spontanéité d'une seule pensée, à un « Je pense », ni à un moment donné. Les actes et les pensées d'un individu sont inscrits dans une nécessité qui a des causes et des effets. Cette nécessité que Spinoza appelle Dieu ou Nature, nous l'avons appelée « histoire ».

C'est exact, [...], il [Spinoza] soutient que tout est nécessaire. Mais pour commencer, cette conception ne supprime pas la liberté, car ce qui est *nécessaire* n'est pas toujours une *contrainte* imposée par des forces extérieures. Par conséquent, ce qui n'est pas imposé de l'extérieur est bel et bien le fruit de la liberté ; ces actes dont nous sommes les causes expriment non pas le libre arbitre, mais une liberté qui consiste – comme Spinoza l'a écrit dans une lettre à Tschirnhaus – dans une 'libre nécessité'³⁹².

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 534.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 516-517.

³⁹² *Ibid.*, p. 486.

Spinoza est contre l'idée de libre-arbitre qui est une fausse définition de la liberté³⁹³. Toutefois, si l'homme ne naît pas libre, il peut se libérer. Ce n'est pas parce que nous sommes inscrits dans une histoire universelle, que notre pensée est affectée par autrui, par nos représentations et nos émotions, que nous ne sommes pas libres. Notre liberté s'acquiert dans cette nécessité et cela la rend encore plus grande. Si la liberté se réduit à l'affirmation d'une volonté, d'actes individuels et positifs, en quoi s'agit-il d'une liberté ? Il ne peut y avoir de liberté que là où il y a des contraintes et des contradictions. Seulement, ces contraintes ne sont pas extérieures. L'histoire, à l'instar de la Nature de Spinoza, est un plan d'immanence qui est composé d'une multitude de rapports de force. Dans ce plan d'immanence, il y a équivalence entre la puissance et l'acte³⁹⁴, entre la puissance d'être affecté et le pouvoir d'affecter des corps³⁹⁵. Ainsi, l'existence des individus, des modes d'être, est « en acte » et cette notion réconcilie l'action et le repos : l'esprit et le corps tantôt passif tantôt actif.

Cela revient à dire, plus simplement, que les affects pensent tout seuls. Nos sentiments sont autant de petits automates d'idées, autant de petites machines à engendrer des vérités. Le fonctionnement de l'esprit n'a donc plus besoin de s'expliquer par la fluidité de la Raison divine, au contraire. La Raison tient son efficacité dans l'esprit du fait qu'elle part des affects et qu'elle met au jour leur logique³⁹⁶.

C'est par le corps que l'homme peut prendre sa liberté et celle-ci est en accord avec sa nature lorsqu'il utilise sa puissance d'agir, organise ses rapports de force, ses rencontres, de façon adéquate. La liberté fait société.

L'immanence des rapports de force chez Spinoza nous renvoie à l'analyse du savoir que nous avons réalisé dans notre première partie avec Gilles Deleuze. Sous-jacents aux formes du visible et de l'énonçable, il y aurait, selon Spinoza, des rapports d'affections définies par le mouvement et le repos des corps. Les transferts entre les personnes de Maxime Rovere apparaissent alors comme des rapports de force corporelle différenciants qui, de contradiction

³⁹³ *Ibid.*, p. 481 : « En revanche, selon Spinoza, cette faculté n'existe pas [le libre arbitre selon Descartes]. Nous croyons décider seulement parce qu'il y a des choses qui nous font hésiter ; mais en réalité, les décisions humaines résultent de l'équilibre naturel des causes, et non d'un arbitrage intérieur. [...] L'illusion du libre arbitre montre que nous sommes aussi aveugles et aussi oublieux qu'une pierre qui croit voler toute seule, bien qu'une main l'ait lancée dans les airs ». B. Spinoza, *Éthique*, 2p35s, p. 275 : « [...] les hommes se trompent en ce qu'ils se pensent libres. Et cette opinion consiste seulement en ce qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent ».

³⁹⁴ G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 129 : « Toute puissance est acte, active et en acte ».

³⁹⁵ B. Spinoza, *Éthique*, 3d3, p. 345 : « Par affects, j'entends les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir du corps est augmentée ou diminuée, aidée ou contrariée, et en même temps les idées de ces affections. C'est pourquoi si nous pouvons être cause adéquate d'une de ces affections, alors par affect j'entends une action [...] ». G. Deleuze, dans *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 161-169, explique cette capacité des corps chez Spinoza à se définir comme individualité à partir de leurs rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur. Nous renvoyons également au cours sur Spinoza de Gilles Deleuze, « Sur Spinoza », séance 4, Université Paris VIII-Vincennes-St Denis, 6/01/1981, en ligne www.webdeleuze.com

³⁹⁶ M. Rovere, *Le Clan Spinoza*, p. 428

en contradiction, produisent dans le temps un « savoir ». En outre, la proposition que « les affects pensent tout seuls », qu'ils sont des « automates d'idées », « de petites machines à engendrer des vérités » questionne la capacité de pouvoir des sociétés tel que Deleuze l'a proposé en comparant le pouvoir des formes sociales à des types de machines et répond à l'hypothèse des machines « hommes » de la société 24/7 de Jonathan Crary. Ni machine à produire, ni machine à consommer des biens ou des services, ni machine à connexions, l'homme est, par ses affects, une machine « à idées » et « à interaction ». Dans ces conditions affectives et physiques, quelle est la forme du savoir ? L'essence du savoir n'est-elle pas faite d'erreurs et de tentatives ?

Pour qu'affleure quelque chose de positivement philosophique, il est nécessaire de s'accorder, à soi-même comme à l'autre, une certaine *liberté de mouvement*, quitte à reconnaître le paradoxal mérite de *ne pas* savoir. [...] En cela, la philosophie s'articule bel et bien à la vie – mais par contradiction. C'est aussi pour cela que, [...] le philosophe *n'est pas* un savant. Il ne découvre la vérité qu'à chaque fois qu'il trébuche. [...] Car le propre du philosophe n'est pas d'avoir raison ; c'est qu'il guette le moment d'avoir tort³⁹⁷.

La philosophie n'est pas l'affirmation de connaissance, c'est l'acceptation de notre méconnaissance. Le travail conceptuel propre à la philosophie n'est pas une fin en soi. Il est un moyen pour exprimer des affections et des perceptions individuelles de façon plus universelle afin de pouvoir les partager. La philosophie en ce sens n'est pas la production d'un savoir mais un « cheminement vers » qui ne cessera jamais.

Le sous-titre, *L'invention de la liberté*, choisi par Maxime Rovere est probablement un clin d'œil au sous-titre, *L'invention de la conscience*, de l'ouvrage d'Étienne Balibar sur John Locke³⁹⁸ qui souligne ce paradoxe de l'histoire, de la philosophie et du savoir. Les philosophies de Spinoza et de Locke s'inscrivent dans une réponse à la philosophie de Descartes. Elles développent pourtant deux interprétations différentes, voire opposées³⁹⁹. Dans son texte « Le traité lockien de la conscience⁴⁰⁰ », Étienne Balibar, après avoir démontré que John Locke est

³⁹⁷ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 302-304. Nous soulignons.

³⁹⁸ J. Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, *op. cit.*

³⁹⁹ *Ibid.*, dans l'introduction « Le traité lockien de l'identité », p. 11-34. Pour É. Balibar, en tranchant la querelle du scepticisme, « L'affirmation de *certitude* chez Descartes inscrit la garantie de la vérité au cœur de la pensée individuelle, mais sous la forme d'une identification de l'immédiateté et de la réflexivité, [...], où se trouvent impliquées énigmatiquement les distinctions substantielles du fini et de l'infini, de l'âme et du corps [...]. Ce paradoxe entraîne aussitôt le surgissement d'un conflit, faisant de la conscience à la fois le concept de la « connaissance de soi » et celui de la « méconnaissance de soi ». L'œuvre de Locke et la translation de ses concepts sur le continent se situent au cœur de cette tension métaphysique [...] ». À la suite des « augustino-cartésiens » français, Locke a défendu une « conception *affirmative* de la conscience » contre d'autres penseurs tels que Malebranche et Spinoza qui ont une « conception *négative* » faisant de la « 'conscience' [...] une *méconnaissance* de l'âme par elle-même ».

⁴⁰⁰ *Ibid.*

l'inventeur du concept de « conscience » et avoir décrit les caractéristiques de la conscience lockéenne, termine son introduction en indiquant qu'encore aujourd'hui de nombreux développements font référence aux concepts lockiens même pour « engendrer ses renversements⁴⁰¹ ». Il conclut par cette phrase : « C'est aussi par là que l'invention de la conscience s'avère interminable⁴⁰² ». Locke, inventeur de la conscience, a ouvert des brèches qui, « contre le 'primat de la conscience'⁴⁰³ », émettent « l'hypothèse d'une pensée ou d'un 'inconscient'⁴⁰⁴ ». Si nous faisons un retour à la problématique philosophique de notre introduction, on pourrait ainsi considérer que les pensées de Spinoza et de Locke démontrent communément que l'attitude de la modernité définie par Michel Foucault existent déjà au XVII^e siècle. Nous percevons chez Spinoza et Locke la capacité critique du présent, la capacité d'invention et l'aptitude critique de soi-même.

Ainsi, avec la notion d'invention, Maxime Rovere souligne comme Étienne Balibar la capacité de dépassement d'un système de pensée. Malgré la nécessité causale spinoziste, il peut y avoir de la nouveauté. L'être humain a la capacité d'imaginer autrement le réel et d'agir autrement, c'est là que réside sa liberté. Dans cette perspective de remise en question de la philosophie et de la production de nos savoirs, face au constat historique que les pensées se retrouvent déplacées par contradiction, nous souhaitons comprendre la position contemporaine de Maxime Rovere. À quelle pensée répond-t-il ? Dans quel mouvement philosophique nous inscrivons-nous à travers son travail ? Que sommes-nous en train de réinventer ?

Chapitre 2. Une histoire de la pensée (philosophique)

Avec l'ouvrage *Le clan Spinoza* de Maxime Rovere, nous avons établi que la philosophie de Spinoza n'est pas réductible au rationalisme et qu'elle tend vers un rationalisme affectif où ce sont les relations entre l'esprit et le corps et, également, entre les êtres humains qui constituent la pensée : une vérité temporaire. Étant donné la filiation avérée entre Étienne Balibar et Maxime Rovere, il nous semble intéressant de revenir sur la proposition de Balibar qui offre une lecture de la multitude garantissant, d'une part, l'intégrité de l'individu et, d'autre part, la réalité : la « multitude » n'est pas un concept théorique mais historique et politique, elle

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ *Ibid.*

agit dans une « dialectique constructive⁴⁰⁵ ». Cela signifie-t-il que la philosophie de Spinoza est réductible à un matérialisme dialectique ? Balibar a accompli un premier décalage par rapport à la *doxa* spinoziste du XX^e siècle. Il rejette le matérialisme téléologique qui réduit l'individu au tout et la pensée à un système fermé pour proposer un procès dialectique qui réconcilie structure et transformation. Balibar souhaite ainsi garantir la liberté et la capacité d'invention avec laquelle nous avons conclu notre premier chapitre. Ce premier pas étant fait, nous pensons que Maxime Rovere veut faire un pas de plus. Il souhaite extraire Spinoza de toute dialectique. Ni téléologique ni constructive, la pensée de Spinoza est selon lui déconstructive. Nous souhaitons questionner cette proposition de Maxime Rovere au regard du matérialisme. Quel est le matérialisme de Maxime Rovere ? Nous émettrons l'hypothèse qu'il s'agit d'un « néo-matérialisme », c'est-à-dire un matérialisme sans matière déterminée.

Dès lors, notre deuxième chapitre se propose de faire un pas de recul pour observer, non plus le cortex de Spinoza, mais le cortex de Maxime Rovere lui-même. Afin de comprendre la dialectique philosophique qui aboutit au cortex et à sa pratique interactionnelle, il nous paraît intéressant de revenir sur la lecture roverienne de Spinoza exprimée lors de son discours de soutenance de thèse « Le passage à l'action. Connaissance et affects dans la philosophie de Spinoza⁴⁰⁶ » ainsi que dans la préface de son ouvrage intitulé *Spinoza. Méthodes pour exister*⁴⁰⁷. Nous y lisons un attachement à la compréhension spinoziste d'Étienne Balibar et un rejet d'autres auteurs, notamment celui de Gilles Deleuze. Nous souhaitons pour notre part mettre en lien ces trois perspectives car elles nous semblent étroitement liées.

La notion de cortex de Maxime Rovere répond aux réflexions philosophiques spinozistes de Balibar et au concept de « transindividualité » développé dans son ouvrage *Spinoza politique. Le transindividuel*⁴⁰⁸. En revenant sur la conceptualisation d'Étienne Balibar, nous souhaitons comprendre : le processus qui unit l'individu et le collectif sans les réduire ; la réciprocité des parties et du tout, ainsi que l'émergence de la liberté dans ce système. Enfin, nous interrogerons le rejet de Gilles Deleuze. Les raisons de ce choix épistémologique de Maxime Rovere paraissent motivées par le souhait de rompre avec l'héritage du matérialisme

⁴⁰⁵ Dans la deuxième partie, au premier chapitre, point 1.1.3.1. « Vers une dialectique constructive », p. 81, de notre travail, nous citons ce passage de *Spinoza politique, op. cit.*, p. 31 : « C'est pourquoi le rôle du concept [de multitude] n'est pas chez lui celui d'un présupposé abstrait aussitôt nié, dépassé dans une dialectique téléologique, mais celui d'un principe d'analyse concrète qui va s'amplifiant sans cesse dans une *dialectique constructive* ».

⁴⁰⁶ M. Rovere, « Le passage à l'action. Connaissance et affects dans la philosophie de Spinoza », discours de soutenance de sa thèse de doctorat soutenue le 26 juin 2006 à l'ENS-LSH devant un jury composé de É. Balibar, L. Bove, Ch. Jaquet. et P.-F. Moreau, p. 1-5, en ligne <http://cerphi.ens-lyon.fr/spip.php?article39>

⁴⁰⁷ La thèse de M. Rovere est publiée en 2010 dans l'ouvrage *Spinoza. Méthodes pour exister, op. cit.*

⁴⁰⁸ É. Balibar, *Spinoza politique*, p. 199-244.

et du structuralisme français de la fin du XX^e siècle. C'est donc intrigué par ce geste et motivé par la dialectique philosophique mise en exergue dans *Le clan Spinoza* que nous proposerons un retour au structuralisme de Deleuze.

Nous mettrons dès lors en question le rejet du structuralisme par Maxime Rovere en confrontant la notion de cortex à notre lecture du texte de Gilles Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? »⁴⁰⁹. Par la même, nous ouvrirons un débat sur la notion de structure elle-même. Qu'est-ce qu'un système ? Est-il *de facto* fermé ? Une structure ne peut-elle pas laisser place à de la contingence ? Inspirée par la proposition de dialectique non-positionnelle d'Étienne Balibar qui déconstruit le présupposé du mouvement dialectique lui-même (rationnel et logique allant de la thèse, par l'antithèse, à la synthèse), nous souhaitons envisager le fonctionnement de « systèmes » de pensées sous différentes propositions dialectiques. S'il n'y avait pas une dialectique mais des dialectiques entremêlées prenant comme point de départ tantôt la thèse, tantôt l'antithèse ou la synthèse, même déconstructive, la pensée selon Rovere ne pourrait-elle par être une forme de dialectique ?

2.1. Une dialectique déconstructive

Lors de son discours de soutenance de thèse⁴¹⁰, Maxime Rovere explique qu'il est contre une lecture systématique de la philosophie de Spinoza :

La thèse que je voudrais soutenir devant vous aujourd'hui est qu'il n'y a pas d'ontologie de Spinoza, qu'il n'y a pas de théorie de la connaissance chez Spinoza, qu'il n'y a pas non plus de théorie des passions ; en un mot, qu'il n'y a aucun système de Spinoza⁴¹¹.

Rovere défend une « dynamique antisystématique⁴¹² » de la pensée de Spinoza car il la considère par le jeu des idées qui se font et se défont. Il perçoit une pensée négative de déconstruction où Spinoza « laissait volontairement s'effondrer, partie par partie, ses propres théories les unes après les autres⁴¹³ » et, suivant ce fil qui tente et échoue à poser des idées comme des objets⁴¹⁴, Maxime Rovere découvre l'expérience de l'*Éthique* qui n'est pas une théorie mais une pratique.

⁴⁰⁹ G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », *op. cit.*

⁴¹⁰ M. Rovere, « Le passage à l'action. Connaissance et affects dans la philosophie de Spinoza », *op. cit.*

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 1.

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 5 : « La philosophie n'est pas la production d'un monde théorique dans notre monde pratique. [...] Le monde n'est pas un objet, il n'y a tout simplement pas de théorie possible. Il n'y a que des pratiques ».

En effet, si l'on imagine la méthode proposée par Spinoza comme celle d'un être étudiant ses passions de manière extérieure, on obtient un sujet de théorie, c'est-à-dire un sujet qui est lui-même théorique. Si, à l'inverse, on considère que la connaissance n'est que la méthode la plus efficace d'un affect contre les autres, alors l'individu devient l'effet d'unification, plus ou moins réussie, de la diversité des affects. Ce travail, qui est fondamentalement celui de la raison, a pour enjeu un effet structurant qui est cela même qui définit le sujet, c'est-à-dire la liberté de l'individu. Le sujet de la raison n'est donc pas *conditionné* par ses affects : il est ce par quoi les affects deviennent *conditionnants*, et ce sujet est libre en ceci qu'il pose ses conditions comme des effets⁴¹⁵.

L'*Éthique* n'est pas plus un système que la forme de la pensée ne l'est. La pensée ou la connaissance est le travail contingent de l'unification des affects : de leur mise en contradiction, de leur sélection, par la raison. « Car ce que forme un Esprit qui pense, c'est toujours de l'idée, c'est-à-dire telle ou telle idée, en tant qu'elle est le produit du désir⁴¹⁶ ». L'efficience du désir, « les affects s'enchaînant les uns aux autres comme autant d'actions⁴¹⁷ », produit des idées, non selon un schéma théorique, mais tel que « les actions produisent directement du réel⁴¹⁸ ». L'effet structurant dont parle Rovere n'est pas systématique car il dépend du travail de la raison. La pensée n'est donc pas conditionnée, elle est conditionnante par l'effet de régulation de la raison sur les affects. La liberté du sujet provient de cette capacité de régulation et de transformation. Dans le même geste, Rovere refuse la possibilité d'une structure qui serait « évolutive » car, selon lui, elle n'est jamais préexistante ni passive⁴¹⁹. Elle se crée à chaque fois de façon singulière et motivée.

En ce sens, on pourrait dire que la philosophie de Spinoza est aussi peu un système que la nature elle-même est un ordre. En effet, la nature dont parle l'*Éthique* n'est pas un système organisé de production, pour la raison que des modes de productions, il y en a autant que de choses. Donc si l'on mêle tous les modes de penser afin de les rassembler en une pensée absolue, on se condamne à découvrir... le désordre lui-même. C'est-à-dire que selon Spinoza, Dieu est parfaitement fou, de sorte que l'homme à son tour n'est rationnel qu'à reconnaître dans la raison autre chose qu'une structure⁴²⁰.

Outre sa proposition d'une nouvelle lecture de Spinoza, Rovere critique le structuralisme, en tout cas une certaine forme de structuralisme. Dans la préface de la deuxième édition de son ouvrage, *Spinoza. Méthodes pour exister*, il écrit que « le livre rejette l'héritage

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 4.

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 4 : « Pourtant, on pourrait penser qu'il y a système justement parce que le désordre peut trouver sa place dans la structure évolutive de la pensée de Spinoza. Mais en faisant du système un dispositif d'accueil, on en fait surtout un dispositif passif. Pourtant, cette philosophie fonctionne exactement à l'inverse : on ne devient l'agent des dispositions qui nous déterminent qu'en considérant les choses non pas en fonction d'un système préexistant, mais en trouvant en elles-mêmes à nouveau, et toujours de manière singulière, les notions qui nous permettent de les comprendre ».

⁴²⁰ *Ibid.*

de la tradition ‘spinoziste’ française en n’épargnant que deux noms, P.-F. Moreau et É. Balibar⁴²¹ ». Rovere souhaite ainsi rompre avec les lectures de « Guérout, de Matheron, de Macherey et même de Deleuze⁴²² » parce que qu’elles sont teintées par une vision structuraliste qui donne à la pensée de Spinoza, et également à la pensée en général, une trop grande fixité. Il rapporte les réactions de P.-F. Moreau et d’Étienne Balibar, tous deux membres du jury de sa thèse, en écrivant : « [cette position de rupture] fit dire à Moreau qu’il s’agissait d’une lecture ‘hétérodoxe’ et à Balibar, [...], qu’il s’agissait ‘du commencement d’une nouvelle ère – une ère sceptique – dans l’histoire du spinozisme »⁴²³. Maxime Rovere conclut que l’intérêt de son livre, au-delà de cette originalité, est « moins dans ce qu’il soutient que dans les effets qu’il vise à créer chez son lecteur⁴²⁴ ». Sa proposition est « un encouragement (performatif) à produire d’autres pensées singulières, ce qui signifie dans le cadre des études sur Spinoza, démultiplier les manières de lire le texte, [...], d’explorer toujours plus de chemins [...]»⁴²⁵ ».

2.2. Une dialectique constructive

Lors de l’émission « LSD » sur France culture, Étienne Balibar parle de la philosophie de Spinoza et de la façon dont il la comprend. Ses propos rassemblent sa réflexion sur le structuralisme et sur la philosophie de Spinoza elle-même.

La philosophie de Spinoza est une philosophie essentiellement inachevée. Dire ça, c’est aller un petit peu à l’encontre de la façon dont les choses étaient présentées dans ma jeunesse, au début des années soixante. [...] Très influencé par le structuralisme, j’ai essayé de prendre le contre-pied. De penser, non pas, que la philosophie de Spinoza est fermée sur elle-même, comme un système dont on pourrait énumérer exactement tous les principes, tous les axiomes et toutes les conséquences, et toutes les conclusions, mais plutôt comme une sorte de grand chantier. Et c’est pour ça que j’attache beaucoup d’importance au fait que Spinoza ait été amené, par des événements dramatiques, à évoluer [...] dans le contenu, l’explicitation de sa doctrine en raison de ce qui se passait de son temps. J’ai tendance à penser que le chantier est toujours ouvert. [...] Les problèmes insolubles qu’un philosophe n’a pas réussi à résoudre, à sa propre satisfaction [...], sont ceux que nous-mêmes, si les circonstances s’y prêtent [...], on peut essayer de reprendre à notre compte et de porter plus loin⁴²⁶.

Ces mots établissent une forte proximité avec Maxime Rovere. À la lecture de ceux-ci, nous comprenons pourquoi la lecture spinoziste d’Étienne Balibar est épargnée par celui-ci. La pensée de Spinoza n’est pas fermée sur elle-même, elle évolue en fonction de son expérience

⁴²¹ M. Rovere, *Spinoza. Méthodes pour exister*, Préface à la deuxième édition, p. IX.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ É. Balibar, dans l’émission de radio à France culture, « LSD (La série documentaire) », *op. cit.*, 24’.

historique, elle est inachevée et, de ce fait, elle appelle à être reprise. Balibar exprime également son influence structuraliste et, conscient de celle-ci, il a tenté de s'en déprendre. Prendre le contre-pied d'un courant signifie-t-il le nier ou le porter plus loin ? Il nous semble que cet extrait répond à lui seul à cette question. L'important dans ce « mouvement », dans lequel aucun auteur ne se reconnaît, écrit Balibar dans un texte « Le structuralisme : une destitution du sujet ? »⁴²⁷, est justement ce manque d'unité et la diversité des propositions qui relèvent de chaque individu.

Les structuralistes n'ont donc pas pu s'entendre apparemment sur la nécessité d'étudier des structures plutôt que des histoires, des essences, des figures de la conscience ou des expériences, sur le « primat » de la structure par rapport à la subjectivité, à la vie ou à l'historicité, sans poser aussitôt, collectivement, l'irréductibilité des structures à un modèle épistémologique unique, et sans entreprendre, sous ce nom ou sous d'autres, de montrer l'insuffisance de la référence à la structure et aux structures [...]⁴²⁸.

Balibar indique le paradoxe primordial du structuralisme tout en le qualifiant d'« *aventure* pour la philosophie contemporaine⁴²⁹ » : « le mouvement structuraliste, multiple et inachevé par sa nature même, est toujours actuellement en cours⁴³⁰ ». Maxime Rovere, dans son rejet, ne poursuivrait-il pas le mouvement ?

Comment penser les « transferts entre les personnes » comme constitutifs d'une collectivité sans réduire pour autant l'individualité de chacun ? Cette question ouverte par Maxime Rovere lorsqu'il avance la notion de cortex est certainement influencée par l'analyse philosophique et politique du sujet spinoziste d'Étienne Balibar. Dans son ouvrage, *Spinoza politique*⁴³¹, Balibar propose un concept pour penser la réciprocité entre les parties et le tout : « la transindividualité ».

La critique simultanée de l'individualisme et de l'organicisme s'exprime dans la double démonstration fondamentale : l'autonomie ou la puissance des individus n'est pas réduite, mais accrue, par la constitution de la société civile ou de l'État ; la souveraineté ou la puissance de l'État n'est pas restreinte, mais accrue, par l'autonomie des individus, en particulier leur liberté de pensée et de parole. On voit pourquoi c'est une logique (dirons-nous une dialectique ?) de la *coincidentia oppositorum*, ou mieux encore, de la *négation simultanée* des contraires abstraits

⁴²⁷ É. Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 45, 2005/1, p. 7, en ligne <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2005-1-page-5.htm&wt.src=pdf> : « Il est bien connu que le structuralisme n'a pas été une école, et ne risquait pas de le devenir. [...] En revanche, il est caractérisé d'emblée par une *rencontre* entre des questions ou des problématiques, donc entre des voix ou des écritures ».

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 7-8.

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ É. Balibar, *Spinoza politique*, p. 199-244.

qui est ici requise. S'il faut l'exprimer positivement, d'un terme unique, le meilleur me semble être celui de transindividualité [...]⁴³²

Étienne Balibar souhaite dépasser le dualisme entre l'individualisme et l'altruisme pour concevoir conceptuellement l'individualité spinoziste en tant qu' « ontologie (ou méontologie) de la relation et de la communication [...] »⁴³³. Il suggère que l'*Éthique* énonce une définition de l'individualité comme transindividualité, ou mieux comme procès d'individua(lisa)tion transindividuel⁴³⁴. Cette proposition de « dialectique de la négation simultanée des contraires » fonctionnant, non plus comme une thèse contredite par son antithèse mais, comme antithèse contre antithèse préserve l'intégrité de chaque élément mis en rapport et produit « mathématiquement » un effet positif. Dans cette configuration, ni l'individu ni le collectif n'est perdant. Rien n'est annihilé par la mise en relation, que du contraire, cette formule démontre l'intérêt des confrontations et des rapports de forces. Balibar réhabilite le procès dialectique dans des termes affirmatifs.

Balibar pense que l'*Éthique* combine trois idées. Premièrement, l'individualité est primordiale : « elle est la forme même de l'existence nécessaire, et par conséquent réelle⁴³⁵ ». Il reconnaît comme Negri que le terme « substance » s'efface dans l'*Éthique* au profit des modes, des individus. La substance existe en tant que composée par la multitude des individus, elle ne leur « précède⁴³⁶ » pas. Cependant, Balibar défend un effet de réciprocité entre la substance et les modes sur base de la définition spinoziste de substance comme causalité universelle : « 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 on doive le former⁴³⁷ ». La substance s'unifie par les individus en même temps qu'elle les individualise.

Elle [la substance] désigne identiquement le procès infini de production d'individus et l'infinité de connexions causales existant entre eux⁴³⁸.

⁴³² *Ibid.*, p. 203-204. En note, É. Balibar indique qu'il reprend ce concept à G. Simondon, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité*, Paris, Aubier, 1989.

⁴³³ É. Balibar, *Spinoza politique*, p. 201.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 205. Balibar explique plus concrètement, p. 217 : « [...] pour pouvoir échanger des parties avec d'autres, chaque individu doit subir une *décomposition virtuelle* [...] pour former une unité transitoire avec certaines parties d'autres individus. [...] Ce que Spinoza nous dit, c'est donc que tout individu qui agit sur d'autres et pâtit par d'autres [...] est en quelque sorte placé 'hors de soi', mais qu'il ne faut pas concevoir cette interaction comme un 'face à face' entre des individus indivisibles. Les individus se modifient réciproquement ou se 'mêlent' [...] ». La proposition de « méontologie de la relation » renvoie, selon nous, à la « coexistence virtuelle » de G. Deleuze. Nous l'aborderons dans la suite de notre travail au point « Un désordre », p. 111-112.

⁴³⁵ É. Balibar, *Spinoza politique*, p. 201.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ B. Spinoza, *Éthique*, I, d3, p. 49.

⁴³⁸ É. Balibar, *Spinoza politique*, p. 201.

Deuxièmement, « un individu est une unité⁴³⁹ » à part entière. Il est lui-même composé de parties (les atomes) et est lui-même l'effet d'un processus d'individuation. « Le passage de la *naturata naturans* à la *naturata naturata*, qui est l'essence même de la causalité, consiste précisément dans ce double processus, qui individualise les modes en les individuant⁴⁴⁰ ». Ainsi, prolongeant Negri, il pose que la multitude est un effet de réciprocity produisant une unification d'unification et non une multiplicité sans unité. Troisièmement, « les *procès* qui autonomisent ou séparent relativement les individus ne sont pas eux-mêmes séparés, mais réciproques ou interdépendants⁴⁴¹ ». Cela signifie que l'individu se construit originairement en relation avec les autres et qu'il n'est pas « en lui-même 'complet' ou autosuffisant [...]»⁴⁴².

C'est dans la mesure même où toute production naturelle aboutit à des individualités qui tendent à accroître autant que possible leur degré d'autonomie (ou à agir « adéquatement ») que l'idée de processus d'individuation isolés les uns des autres devient impensable⁴⁴³.

Balibar souligne la notion d'« interdépendance » qui est pour lui « l'autre nom de la nécessité⁴⁴⁴ ». Dans l'*Éthique*, nous lisons cette définition de la nécessité : « On dit une chose nécessaire soit en raison de son essence, soit en raison de sa cause⁴⁴⁵ ». Tout ce qui existe, existe nécessairement, c'est-à-dire que tout arrive ou rien n'est contingent. La nécessité prend un tout nouveau sens, celui de l'existence. Il n'est plus question de se demander si une chose est nécessaire ou contingente, elle est à prendre dans sa réalité simple : elle existe. Tout peut arriver alors tout arrive. Contre le finalisme, l'*Éthique* décrit un enchaînement de causes universelles que nous ne pouvons maîtriser ni connaître totalement. Dès lors, la causalité spinoziste n'est plus élémentaire (A alors B alors C...), elle est complexe et dynamique⁴⁴⁶. Tout est existant et relié dans la nature : en interaction.

L'infinie connexion des causes [...] [peut être représentée] par un réseau infini de modulations singulières, ou par une unité dynamique d'activités à la fois modulantes et modulées [...] que ces singularités soient des individus, c'est précisément que seuls ils peuvent être dits *modifiés en tant qu'ils modifient*, ce que Spinoza exprime encore en disant qu'ils sont *affectés en tant qu'ils affectent*. [...] L'essence de la causalité est en effet une « différentielle » d'activité et de

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ *Ibid.*

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 203. En note, É. Balibar rapproche Leibniz et Spinoza sur ce point : « l'individuation en tant qu'individualisation est corrélative de l'interdépendance de tous les individus, dans la figure d'un réseau ou d'un système. Chacun à sa façon, Spinoza et Leibniz se sont rendu compte qu'il était impossible au sens strict de penser des degrés d'autonomie associés à une notion 'forte' de singularité, sans poser simultanément une notion 'forte', c'est-à-dire originaire d'interactions et de réciprocity des individus ».

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 202-203.

⁴⁴⁵ B. Spinoza, *Éthique*, I, p33, sc.1, p. 143. Dans *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 117, Deleuze définit la nécessité comme suit : « Le Nécessaire est la seule modalité de ce qui est : tout ce qui est, est nécessaire, ou par soi, ou par sa cause ».

⁴⁴⁶ Nous renvoyons au schéma d'Étienne Balibar, *Spinoza politique*, p. 209.

passivité au sein du même « sujet » ou – comme préfère dire Spinoza – du même individu : mais c'est précisément cette unité qui s'exprime dans le *conatus* de chaque individu en le liant du même coup à une multiplicité infinie d'autres individus. [...] Spinoza fait de la « pratique » une modulation au même titre que toute opération, toute causalité individuelle : la liberté dès lors n'est pas le *renversement* de l'ordre naturel, mais l'expression nécessaire de son côté actif⁴⁴⁷.

Ce passage définit le Dieu de Spinoza tel que nous l'avons envisagé dans notre chapitre précédent. Balibar insiste sur la réciprocité entre les éléments et le tout, les individus et leurs interactions, qui établit deux ordres de connexions, non arbitraires, « fondés sur l'existence d'une 'proportion [ratio] constante de mouvement et de repos' entre les parties de chaque unité qui conserve sa forme ou demeure stable [...]»⁴⁴⁸. Là naît la liberté, la « libre nécessité », qui est « l'expression nécessaire de son côté actif ». Ce processus d'interdépendance interactionnel est l'enjeu de la libération éthique et renforce la puissance politique. « La 'loi' de ce procès est que la libération de l'individu multiplie réellement la puissance collective, de même que la liberté collective multiplie la puissance de l'individu⁴⁴⁹ ».

Le concept de transindividualité d'Étienne Balibar pose le sujet dans un projet politique et est inspiré par la lecture structuraliste de Gilles Deleuze. Cette analyse de l'effet causal du schème spinoziste s'inspire, selon nous, de la pensée spinoziste de Gilles Deleuze et ouvre celle de Maxime Rovere.

2.3. Une dialectique déstructurée

Bien que nous ne souhaitions pas faire une analyse du structuralisme français, nous souhaiterions, après cette ouverture d'Étienne Balibar, rapprocher la volonté de Maxime Rovere avec celle de Gilles Deleuze, qualifiée de post-structuraliste, par Étienne Balibar lui-même dans « Le structuralisme : une destitution du sujet ? »⁴⁵⁰. N'y a-t-il pas un lien entre ces trois auteurs ? Nous sommes d'autant plus intrigués qu'à la lecture de cet article d'Étienne Balibar, nous découvrons des références immédiates au texte de Gilles Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? » Deleuze y pose dès l'introduction une autre question : « à quoi reconnaît-on ceux qu'on appelle structuralistes ? »⁴⁵¹ » Anticipant l'analyse de Balibar, n'ouvre-t-il pas, grâce à cette deuxième question, le champ du structuralisme au-delà du système lui-même ?

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 209-210.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 212.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 241.

⁴⁵⁰ É. Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *op. cit.*

⁴⁵¹ G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », p. 300.

Notre souhait de réintroduire l'héritage de deleuzien est motivé par nos différentes lectures et écoutes de Deleuze. Sa pensée ne comprend pas la philosophie de Spinoza comme un système fermé, bien au contraire. Il nous semble que Rovere pose un choix épistémologique qui écarte Deleuze du cheminement qu'il a lui-même entamé. Au premier chapitre introductif sur la « Vie de Spinoza » du livre *Spinoza. Philosophie pratique*, Deleuze écrit cependant :

Spinoza fait partie des vivants-voyants. [...] il ne croyait que dans la joie, et dans la vision. Il laissait vivre les autres, pourvu que les autres le laissent vivre. Il voulait seulement inspirer, réveiller, faire voir. La démonstration [géométrique de l'*Éthique*] [...] n'a pas pour objet de commander ni même de convaincre, mais seulement de constituer la lunette ou de polir le verre pour cette vision libre inspirée⁴⁵².

Gilles Deleuze reconnaît en la philosophie de Spinoza une voie ouverte à la recherche philosophique qui n'est pas seulement théorique, mais pratique. Le but de sa philosophie est de mettre en chemin, de produire des effets. Deleuze cite alors Henry Miller pour conclure ce chapitre et nous souhaitons reproduire ce passage car il souligne plus profondément encore la proximité avec Maxime Rovere :

À mon sens, voyez-vous, les artistes, les savants, les philosophes semblent très affairés à polir des lentilles. Tout cela n'est que vastes préparatifs en vue d'un événement qui ne se produit jamais. Un jour la lentille sera parfaite ; et ce jour-là nous percevrons tous clairement la stupéfiante, l'extraordinaire beauté de ce monde...⁴⁵³

Cet extrait résume le paradoxe spinoziste de l'intellectualisme et de son échec tel que Rovere l'a présenté dans *Le clan Spinoza* en écrivant : « Nous devons combattre la bêtise, reprend Spinoza, mais cela ne veut pas dire que nous allons gagner. Au contraire, mes amis. Nous allons perdre⁴⁵⁴ ». Comme Bento de Spinoza, Étienne Balibar et, à présent, Maxime Rovere, Gilles Deleuze a tenté de produire un décalage philosophique qui pose la réinvention continuelle du savoir.

Plus surprenant encore, nous voyons chez Deleuze une proximité avec l'histoire de Spinoza telle que Maxime Rovere a souhaité la présenter. De son vivant, Deleuze est reconnu comme un philosophe sortant du cadre académique normalien car il s'adresse lors de ses cours à Vincennes à un public hétéroclite⁴⁵⁵. Néanmoins, il reste attaché à des pratiques universitaires

⁴⁵² G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 23.

⁴⁵³ Citation de Henry Miller dans G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 23.

⁴⁵⁴ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, p. 459.

⁴⁵⁵ Ch. Soulié, « La pédagogie charismatique de Gilles Deleuze à Vincennes », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 216-217, 2017/1, p. 59, en ligne <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2017-1-page-42.htm> : « Les particularités de son public ont sans doute contribué à faire de Deleuze un philosophe exotérique et à sa mise à distance par l'institution philosophique ».

traditionnelles à tendance intellectualiste⁴⁵⁶. À sa mort⁴⁵⁷ et peut-être influencés par son suicide, une partie du corps philosophique remet en cause sa philosophie et les non-philosophes retiennent l'image fantasmée du philosophe isolé, de l'intellectuel en marge de la société. Finalement, toujours en décalage, il est resté un personnage mystérieux. Jouant de ses paradoxes et aimant en rire, ses textes et ses interventions sont souvent teintés d'ironie. Toutefois, Deleuze est un philosophe en lien et sa philosophie est influencée par sa pratique professorale. Il développe une théorie conceptuelle forte qu'il partage avec les non-philosophes et qu'il nourrit grâce à eux⁴⁵⁸. Dans une lettre à un critique dont il faut démêler le vrai du faux⁴⁵⁹, nous retenons un parcours évolutif dans son expérience philosophique. Deleuze écrit :

Je ne me fais pas d'illusion : c'est encore plein d'un appareil universitaire, c'est lourd, mais il y a quelque chose que j'essaie de faire bouger en moi, traiter l'écriture comme un flux, pas comme un code. [...] Et puis il y a eu ma rencontre avec Félix Guattari, la manière dont nous nous sommes entendus, complétés, dépersonnalisés l'un l'autre, singularisés l'un par l'autre, bref aimés⁴⁶⁰.

Comme Spinoza, Deleuze est passé des concepts aux affects. Il a nourri ses réflexions philosophiques qui sont alors devenues siennes en les partageant avec un ami. Nous pourrions paraphraser Deleuze en le décrivant par son propre titre : « Deleuze. Philosophie pratique ». Il est un philosophe pris dans l'expérience de sa propre vie et de ses propres pensées. Il a tenté par l'abstraction et l'écriture philosophique de « faire voir » un fonctionnement universel. Il exprime le paradoxe de l'identité qui ne s'acquiert qu'au prix d'une dépersonnalisation de cette façon :

Dire quelque chose en son propre nom, c'est très curieux ; car ce n'est pas du tout au moment où l'on se prend pour un moi, une personne ou un sujet, qu'on parle en son nom. Au contraire, un individu acquiert un véritable nom propre, à l'issue de plus sévère exercice de dépersonnalisation, quand il s'ouvre *aux multiplicités* qui le traversent de part en part, aux

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 53-54 : « Digne héritier des pratiques pédagogiques de l'université à l'ancienne, Deleuze adhère ainsi par toutes ses fibres au dispositif pédagogique le plus traditionnel qui soit, pourtant si vilipendé en 1968, celui du cours magistral ».

⁴⁵⁷ I. Ginoux, « Deleuze aujourd'hui : ironiste éducateur », dans *Diacritik*, 2016, en ligne <https://diacritik.com/2016/04/22/deleuze-aujourd'hui-ironiste-educateur/> : « Mais voilà qu'en novembre 1995, c'est la consternation. Avec la mort inopinée de Deleuze se tarissait instantanément la source où s'alimentait le renouveau perpétuel de nos péripéties philosophiques [...] Deleuze – désormais prévisible – allait-il donc devoir réintégrer finalement le Panthéon des grands philosophes que nous aimions lire – devenant inévitablement aussi la proie des commentaires et l'objet docile des ouvrages universitaires qui s'étaient mis à proliférer à son sujet ? »

⁴⁵⁸ G. Deleuze, « Sur la Philosophie », dans *Pourparlers 1972-1990*, *op. cit.*, p. 191 : « Je n'ai jamais dit à ce public ce qu'il avait été pour moi, ce qu'il m'avait donné. [...] C'était comme une chambre d'écho [...] C'est là que j'ai saisi à quel point la philosophie avait besoin, non seulement d'une compréhension philosophique, par concepts, mais d'une compréhension non philosophique, celle qui opère par percepts et affects ».

⁴⁵⁹ Lire l'article de I. Ginoux., « Deleuze aujourd'hui : ironiste éducateur », *op. cit.*

⁴⁶⁰ G. Deleuze, « Lettre à un critique sévère », dans *Pourparlers 1972-1990*, p. 16. Deleuze parle de *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, et sa rencontre avec Félix Guattari a produit *L'anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972, ainsi que d'autres œuvres. Il a d'ailleurs répondu tardivement à la question « Qu'est-ce que la philosophie ? » avec Félix Guattari dans l'ouvrage *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.

intensités qui le parcourent. Le nom comme appréhension instantanée d'une telle multiplicité intensive, c'est l'opposé de la dépersonnalisation opérée par l'histoire de la philosophie, une dépersonnalisation d'amour et non de soumission. On parle du fond de ce qu'on ne sait pas, du fond de son propre sous-développement à soi⁴⁶¹.

Deleuze tel Spinoza avant lui a ressenti le paradoxe de la subjectivation et ses écrits décrivent cette évolution. La notion de multiplicité exprime sa compréhension des relations entre l'individu et le collectif. Elle décrit le fonctionnement de la Nature spinoziste et caractérise son structuralisme

Dans « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? »⁴⁶², Deleuze questionne le structuralisme et nous y lisons de nombreuses références à la philosophie de Spinoza. En outre, après avoir abordé Spinoza à travers Maxime Rovere et sa proposition de cortex, il nous semble entrevoir de nombreux rapprochements entre la structure deleuzienne et le cortex roverien. Les critères⁴⁶³ du structuralisme établissent un « effet structurant » qui répond à la volonté de Maxime Rovere de défendre une dynamique antisystématique. La philosophie de Spinoza pourrait-elle être reconnue comme structuraliste selon les critères deleuziens ? La propre philosophie de Rovere ferme-t-elle cette question ? Le cortex ne pourrait-il pas être une nouvelle forme de « structure » ?

2.3.1. Une multiplicité

Dans le texte « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », Deleuze fait référence à la linguistique comme point de départ. Il écrit : « On a raison d'assigner la linguistique comme origine du structuralisme [...] En vérité, il n'y a de structure que de ce qui est langage, fût-ce un langage ésotérique ou même non verbal⁴⁶⁴ ». Ainsi, l'inconscient, les corps ou les choses ont une structure en tant qu'ils ont un langage, qu'ils tiennent un discours imaginaire, symptomatique ou symbolique.

Le phonème est la plus petite unité linguistique capable différencier deux mots de signification diverse : par exemple billard et pillard. Il est clair que le phonème s'incarne dans des lettres, des syllabes et des sons, mais ne s'y réduit pas. [...] Les phonèmes n'existent pas indépendamment des relations dans lesquelles ils entrent et par lesquelles ils se déterminent réciproquement⁴⁶⁵.

⁴⁶¹ G. Deleuze, « Lettre à un critique sévère », p. 15-16. Nous soulignons.

⁴⁶² G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », *op. cit.*

⁴⁶³ *Ibid.*, G. Deleuze déploie sept critères pour distinguer formellement le structuralisme : le critère symbolique, le critère local ou de position, le critère différentiel et singulier, le critère de différenciation, le critère sériel, le critère de la case vide, le critère de la pratique.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 300.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 308.

Le phonème, explique Deleuze, représente le jeu des relations entre des éléments singuliers, ce qu'il appelle des rapports différentiels⁴⁶⁶. « Toute structure présente les deux aspects suivants : un système de rapports différentiels d'après lesquels les éléments symboliques se déterminent réciproquement, un système de singularités correspondant à ces rapports et traçant l'espace de la structure⁴⁶⁷ ». Nous comprenons la structure comme n'étant pas préexistante, elle dépend des éléments singuliers et de leurs rapports autant que ceux-ci créent la structure. « Toute structure est une multiplicité⁴⁶⁸ » écrit Deleuze et nous pensons que cette multiplicité rencontre celle de Maxime Rovere. Par sa figure de style linguistique où il remplace le phonème « on » dans « contexte » par « or » dans « cortex », Rovere nous renvoie subrepticement à ce questionnement de Deleuze. Si nous substituons au phonème l'individu, il nous semble pouvoir rapprocher le « cortex » de Rovere de la structure deleuzienne et de ses « rapports différentiels ». Dans les termes de ce dernier, les rapports différentiels deviennent « les transferts entre les personnes » et la structure devient « le cortex » en tant que construction collective d'un « espace » qui pense, un « ça pense ».

2.3.1.1. Un effet d'unification

Gilles Deleuze écrit que « l'ambition scientifique du structuralisme n'est pas quantitative, mais *topologique et relationnelle* [...]»⁴⁶⁹. Cela signifie qu'il n'y a pas d'importance dans l'énumération des éléments individuels, ce qui compte c'est l'espace et les relations qu'ils créent.

Il ne s'agit pas d'une place dans une étendue réelle, ni de lieux dans des extensions imaginaires, mais de places et de lieux dans un espace proprement structural, c'est-à-dire topologique. Ce qui est structural, c'est l'espace, mais un espace inétendu, pré-extensif, pur spatium constitué de proche en proche comme ordre de voisinage [...]»⁴⁷⁰.

Il ajoute en citant Lacan : « ce n'est pas seulement le sujet, mais les sujets pris dans leur intersubjectivité qui prennent la file [...] et qui modèlent leur être [...]»⁴⁷¹. Ce qui compte n'est pas d'énumérer les sujets occupant un espace donné, c'est de les considérer d'après leur cartographie : leur position et les relations qu'ils créent entre eux en fonction de « rapports de production⁴⁷² ». Les notions d'espace et de relation ainsi décrites font écho au contexte-cortex

⁴⁶⁶ *Ibid.* : « De telles relations sont symboliques, et les éléments correspondants sont pris dans un rapport différentiel ».

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 309-310.

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 305.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 304-305.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 306. Deleuze cite J. Lacan, *Écrits*, p. 30.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 305.

de Rovere qui n'est plus seulement un lieu, c'est un espace multiple de productions de pensées et, également, lorsqu'il décrit la philosophie de l'*Éthique* comme n'étant « pas un système organisé de production, pour la raison que des modes de production, il y en a autant que de choses⁴⁷³ ».

Nous comprenons la structure deleuzienne comme une unité circonstancielle⁴⁷⁴ de lieux et de liens toujours mouvante. Cette structure constitue symboliquement un schéma qui se superpose au rapport perceptif car il fait penser, fait agir, et il n'existerait pas sans les rapports entre des éléments et l'ordre topologique qui s'en dégage. En terme psychologique, nous pourrions suggérer de renommer la structure deleuzienne : « schème⁴⁷⁵ » en tant qu'elle est une action, un savoir-faire. Étienne Balibar étaye notre proposition. Dans son ouvrage, *Spinoza politique*, nous lisons le chapitre « Le schème spinoziste de la causalité⁴⁷⁶ » dans lequel il écrit « Le schème de la causalité n'est donc pas, comme chez Kant, la *succession*, mais d'emblée la *Wechselwirkung*⁴⁷⁷, c'est-à-dire l'action réciproque ou l'interaction. Ou encore : ce qui est élémentaire et toujours déjà complexe⁴⁷⁸ ».

Cette « unité » de la structure deleuzienne qu'il est préférable d'envisager comme « effet d'unification » pourrait sembler en contradiction avec le refus d'unité de la pensée chez Rovere, mais elle ne l'est pas car l'unité est pratique.

Toute structure est infrastructure, une micro-structure. D'une certaine manière elles [les structures] ne sont pas actuelles. Ce qui est actuel, c'est ce dans quoi la structure s'incarne ou plutôt ce qu'elle constitue en s'incarnant. Mais en elle-même, elle n'est ni actuelle ni fictive ; ni réelle ni possible⁴⁷⁹.

⁴⁷³ M. Rovere, « Le passage à l'action. Connaissance et affects dans la philosophie de Spinoza », p. 4.

⁴⁷⁴ Nous entendons « circonstancielle » au sens de l'usage d'É. Balibar dans l'émission de radio à France culture, « LSD (La série documentaire) », *op. cit.*, 24' : « si les circonstances s'y prêtent », c'est-à-dire ce qui aurait pu ne pas arriver, la contingence de la réalité. Lire citation, *supra*, p. 99.

⁴⁷⁵ Nous ne faisons pas référence à E. Kant, mais à une définition psychologique du schème de J. Piaget et B. Inhelder, *La psychologie de l'enfant*, Paris, PUF, 2004, p. 11 : « Le schème est une structure ou organisation des actions telles qu'elles se transfèrent ou se généralisent lors de la répétition de cette action en des circonstances semblables ou analogues. Il s'agit d'un noyau ou squelette de savoir-faire, adaptable à un grand nombre de situations » et encore, J. Piaget, *Études d'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1964, p. 251 : « Le schème d'une action n'est ni perceptible (on perçoit une action particulière, mais non pas son schème) ni directement introspectible et l'on ne prend conscience de ses implications qu'en répétant l'action et en comparant ses résultats successifs ».

⁴⁷⁶ É. Balibar, *Spinoza politique*, p. 206.

⁴⁷⁷ La traduction en français est : « interaction ».

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », p. 312. « Toutes les structures sont des infra-structures. Les ordres de structure, linguistique, familiale, économique, sexuelle, etc., se caractérisent par la forme de leurs éléments symboliques, la variété de leurs rapports différentiels, l'espèce de leurs singularités, enfin et surtout par la nature de l'objet = x qui préside à leur fonctionnement ». *Ibid.*, p. 328.

En tant que telle la structure n'a pas d'existence absolue. Elle n'existe pas pour elle-même comme schéma théorique. L'on ne peut voir une structure que lorsqu'elle s'incarne dans une réalité. « Des structures qui s'incarnent dans telle ou telle forme actuelle (présente ou passée), nous devons dire qu'elles se différencient, et que *s'actualiser, pour elles, c'est précisément se différencier*⁴⁸⁰ ». La structure est donc différentielle au même titre que Rovere reconnaît un « effet d'unification » par le travail de la raison lors de la confrontation des affects. La structure n'est pas structure : elle est un fonctionnement.

La structure est en elle-même un système d'éléments et de rapports différentiels ; mais aussi elle différencie les espèces et les parties, les êtres et les fonctions dans lesquels elle s'actualise. Elle est différentielle en elle-même, et différenciatrice en son effet⁴⁸¹.

La structure deleuzienne est un effet structurant et a un effet structurant. Premièrement, elle apparaît comme système en tant qu'elle est constituée en elle-même d'éléments et de rapports différentiels. Deuxièmement, elle joue un rôle différenciateur lorsqu'elle s'actualise.

2.3.1.2. Une case vide

La structure deleuzienne définie comme un effet ouvre la possibilité de liberté de l'individu dont parle Rovere : « ce sujet est libre en ceci qu'il pose ses conditions comme des effets⁴⁸² ». Deleuze établit deux conséquences à l'ordre topologique de la structure. Premièrement, « Il y a profondément un non-sens du sens, dont le sens lui-même résulte⁴⁸³ ». Deleuze écrit : « les éléments symboliques n'ont pas de désignation extrinsèque ni de signification intrinsèque, mais seulement un sens de position [...], [qui] résulte toujours de la combinaison d'éléments qui ne sont pas eux-mêmes signifiants⁴⁸⁴ ». Faisant référence à une discussion entre Lévi-Strauss et Paul Ricœur, il ajoute que « le sens est toujours un résultat, un effet [...] »⁴⁸⁵. La structure ne produit donc pas des significations, des pensées préétablies, mais des pensées de position, c'est-à-dire des idées produites par les relations. Deuxièmement, « penser, c'est émettre un coup de dés⁴⁸⁶ ». Deleuze souligne « le goût du structuralisme pour certains jeux [...] »⁴⁸⁷. Les jeux sont des « espaces de jeux⁴⁸⁸ » qui laissent place au hasard tout en les limitant à l'espace du jeu et à certaines règles. Ainsi, la pensée laisse place au hasard, sa

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 314.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 315.

⁴⁸² M. Rovere, « Le passage à l'action. Connaissance et affects dans la philosophie de Spinoza », p. 4.

⁴⁸³ G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », p. 306.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 307. G. Deleuze fait référence à un poème de S. Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, 1857.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Ibid.*

construction dépasse la théorie pour explorer en pratique des champs de contradictions et produire une nouvelle réalité, un surplus de signification. La notion de hasard n'introduit pas une forme de passivité chez Deleuze, elle doit s'entendre en termes de rapport de forces⁴⁸⁹, en l'occurrence des rapports de forces entre les affects et la raison. Selon nous, ces conséquences de l'ordre topologique introduisent dès le début du texte la liberté inhérente à la structure deleuzienne.

L'origine de la possibilité de liberté est développée plus avant lorsque Deleuze élabore le critère de « la case vide⁴⁹⁰ ». En tant qu'objet paradoxal, il porte ce nom en référence aux jeux qui « ont besoin de la case vide, sans quoi rien n'avancerait ni ne fonctionnerait⁴⁹¹ ».

C'est qu'il [l'objet = x] constitue lui-même le genre ultime de la structure ou sa place totale : il n'y a d'identité que pour manquer à cette identité, et de place que pour se déplacer par rapport à toute place. Par là, l'objet = x est pour chaque ordre de structure le lieu vide ou perforé qui permet à cet ordre de s'articuler avec les autres, dans un espace qui comporte autant de directions que d'ordres⁴⁹².

La case vide ou l'objet « x » comme Deleuze l'appelle pour souligner son statut d'inconnue est un espace topologique libre qui permet à plusieurs éléments ou sujets de développer un ordre nouveau ou une pensée nouvelle qui n'appartient à aucun. « En effet, c'est par rapport à lui [l'objet en tant que la case vide] que la variété des termes et la variation des rapports différentiels sont chaque fois déterminées⁴⁹³ ».

Toute la structure est mue par ce Tiers originaire – mais aussi qui manque à sa propre origine. Distribuant les différences dans toute la structure, faisant varier les rapports différentiels avec ses déplacements, l'objet = x constitue le différenciant de la différence elle-même⁴⁹⁴.

Deleuze conclut en citant Foucault : « À chaque instant la structure propre de l'expérience individuelle trouve dans les systèmes de la société un certain nombre de choix possibles [...] »⁴⁹⁵.

⁴⁸⁹ G. Deleuze explique lors d'un cours sur Foucault : « [...], mais le hasard c'est un rapport de forces. En quel sens le hasard est-il un rapport de forces ? Vous jetez les dés au hasard. [...] Et vous jetez 3 dés : en sortent 4, 2, 1. Bon, c'est ça un rapport de forces. Peut-être même que le hasard est le soubassement de tout rapport de forces. Entre éléments jetés au hasard, il y a des rapports de forces. Émettre des singularités ». Cours sur Foucault de Gilles Deleuze, « Sur Foucault le pouvoir », séance 16, Université Paris VIII-Vincennes-St Denis, 20/05/1986, en ligne www.webdeleuze.com

⁴⁹⁰ G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », p. 321.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 324. « Le sens apparaît ici comme l'effet de fonctionnement de la structure [...] l'efficacité de cette case vide [...] », *Ibid.*, p. 326.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 328.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 322.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 324.

⁴⁹⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 392, cité par G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », p. 329.

2.3.1.3. Un désordre

À présent que la structure est définie comme un effet et un espace de liberté, nous pouvons écarter l'idée d'une structure évolutive chez Deleuze qui serait absolue et préexistante se transformant sans être jamais radicalement nouvelle. Par ailleurs, nous faisons l'hypothèse que Rovere écarte Deleuze en ce sens⁴⁹⁶. Selon nous, Maxime Rovere vise en partie la philosophie de Deleuze lorsqu'il écrit « on pourrait penser qu'il y a système justement parce que le désordre peut trouver sa place dans la structure évolutive de la pensée de Spinoza. Mais en faisant du système un dispositif d'accueil, on en fait surtout un dispositif passif. Pourtant, cette philosophie fonctionne exactement à l'inverse [...]»⁴⁹⁷. Cependant, Deleuze pose le désordre comme Rovere car il n'y a pas de structure qui détermine les autres en dernière instance. « Toute structure est infrastructure, une micro-structure ».

Dégager la structure d'un domaine, c'est déterminer toute une virtualité de coexistence qui préexiste aux êtres, aux objets et aux œuvres de ce domaine. Toute structure est une multiplicité de coexistence virtuelle⁴⁹⁸

La « virtualité de coexistence » fait écho à Étienne Balibar lorsqu'il conçoit l'individualité spinoziste en tant qu' « ontologie (ou méontologie) de la relation et de la communication [...]»⁴⁹⁹ qui subit une « décomposition virtuelle⁵⁰⁰ ». Ainsi, pour comprendre la formule énigmatique « une virtualité de coexistence qui préexiste aux êtres », il nous paraît opportun de faire appel au concept spinoziste de « Dieu ». En tant que substance absolue, il s'agit de toutes les potentialités⁵⁰¹ interactionnelles ou causales comme « puissance en acte⁵⁰² », sans pour autant jamais pouvoir les saisir concrètement, les percevoir. Sur cette définition, nous souhaitons avancer que la structure deleuzienne, à l'instar de la substance absolue spinoziste, est l'ensemble imperceptible des rapports affectifs des êtres humains (des modes) à travers leurs corps et de leurs pensées (des attributs de la substance). Ainsi, nous pourrions renommer la structure deleuzienne « Dieu » car, en tant qu'« une multiplicité de coexistence virtuelle », elle est parfaitement folle. La folie au sens de Deleuze est une expérience de la pensée⁵⁰³, une

⁴⁹⁶ Nous pensons à la notion de « diagramme » de G. Deleuze, abordée précédemment dans notre travail, qui si elle n'est pas comprise comme émanant des rapports de force entre le « visible » et l'« énonçable » pourrait être lue comme préexistante.

⁴⁹⁷ M. Rovere, « Le passage à l'action. Connaissance et affects dans la philosophie de Spinoza », p. 4.

⁴⁹⁸ G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », p. 313.

⁴⁹⁹ É. Balibar, *Spinoza politique*, p. 201.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 217.

⁵⁰¹ Pour exprimer la virtualité, nous évitons l'usage du mot « hypothèse » qui aurait un sens théorique pour privilégier la notion de potentialité car la *potentia* chez Spinoza signifie « puissance ».

⁵⁰² Lire la définition de « puissance », G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 128-138 : « Ainsi, n'a-t-il [Dieu] pas de pouvoir (*potestas*), mais seulement une puissance (*potentia*) identique à son essence ».

⁵⁰³ G. Deleuze, « Un portrait de Foucault », dans *Pourparlers 1972-1990*, p. 141, explique concernant la folie, que : « [...] l'expérience de la pensée, elle, est inséparable de cette ligne brisée qui passe par les différentes figures

performance comme excès irrationnel, tentative limite, qui, au contraire de l'« excès du savoir qui tue le vivant dans la philosophie⁵⁰⁴ », permet de « libérer les flux, [d']aller toujours plus loin dans l'artifice⁵⁰⁵ ». Cette constatation répond à Rovere lorsqu'il écrit « selon Spinoza, Dieu est parfaitement fou, de sorte que l'homme à son tour n'est rationnel qu'à reconnaître dans la raison autre chose qu'une structure⁵⁰⁶ ». La structure, selon Deleuze, est donc intrinsèquement irrationnelle, de ce fait la raison n'est rien d'autre que la structure. Et Deleuze souligne d'ailleurs cette heureuse folie de la structure lorsqu'il écrit « Et il est bon finalement que la question 'à quoi reconnaît-on le structuralisme ?' conduise à la position de quelque chose qui n'est pas reconnaissable ou identifiable⁵⁰⁷ ». Selon nous, la virtualité de coexistence réconcilie la structure deleuzienne et la non-structure spinoziste de Rovere.

2.4. La refonte du sujet dans la *praxis*

En espérant avoir suffisamment apporté d'arguments au profit d'un rapprochement entre la lecture spinoziste de Rovere refusant toute structure et la proposition structuraliste de Deleuze qui n'est pas à proprement parler une « structure », nous souhaitons poursuivre en présentant la conclusion de Gilles Deleuze qui rompt avec le désir d'un sujet absolu et correspond à celui de Maxime Rovere. Tout d'abord, leurs souhaits nous apparaissent comme un nouveau point commun justifiant la proximité de leur lecture spinoziste : le sujet n'existe que dans une pratique interactionnelle qui rend évanescence la notion de sujet elle-même. Ensuite, cela souligne le mouvement contradictoire de la pensée qui, comme pour Spinoza et Locke, fait converger les différences. Enfin, Deleuze, selon nous, ouvre la voie à la nécessité d'un nouveau matérialisme à laquelle Maxime Rovere répond.

Pour Deleuze, « le structuralisme n'est pas séparable d'un nouveau matérialisme⁵⁰⁸ », idée qu'il développe grâce à son dernier critère « du sujet à la pratique⁵⁰⁹ ». « Car si la place est première par rapport à ce qui l'occupe⁵¹⁰ », il n'y a plus d'existant absolu, mais seulement des points relatifs. Il n'y a donc plus de sujet en tant que « Je pense », il y a des relations entre des

du savoir. La pensée de la folie n'est pas une expérience de la folie, mais de la pensée : elle ne devient folie que dans l'effondrement ».

⁵⁰⁴ G. Deleuze, « Sur la philosophie », *op. cit.*, p. 191.

⁵⁰⁵ G. Deleuze, « Entretien sur *L'anti-Œdipe* », dans *Pourparlers 1972-1990*, p. 37 : « [...] le schizo, c'est quelqu'un de décodé, de déterritorialisé ».

⁵⁰⁶ M. Rovere, « Le passage à l'action. Connaissance et affects dans la philosophie de Spinoza », p. 4.

⁵⁰⁷ G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », p. 326.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 307.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 330.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 307.

pensées. Le sujet « est moins sujet qu'assujetti – à la case vide⁵¹¹ » : le sujet est essentiellement intersubjectif.

Le structuralisme n'est pas du tout une pensée qui supprime le sujet, mais une pensée qui l'émiette et le distribue systématiquement, qui conteste l'identité du sujet, qui le dissipe et le fait passer de place en place, sujet toujours monade, fait d'individuations, mais impersonnelles, ou de singularités, mais pré-individuelles⁵¹².

Ainsi, Deleuze compare cette place du sujet à la place du mort car le sujet qui occupe la place n'a pas d'existence en tant que tel, de primat sur sa position et il conclut en écrivant que « la mort de Dieu veut dire aussi bien celle de l'homme⁵¹³ ». Deleuze reprend cette citation de Foucault afin de prolonger son propos et de conclure : « On ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car ce *vide ne creuse pas un manque ; il ne prescrit pas une lacune à combler*. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser⁵¹⁴ ».

Rovere, quant à lui, annonce que « la pensée de Spinoza est morte⁵¹⁵ ». Ainsi, à travers l'homme qu'était Spinoza, Rovere prononce également sa sentence sans pour autant le regretter.

La pensée définie comme nous l'avons fait *meurt* en même temps que le corps : elle est trop singulière pour qu'on l'importe dans l'espace collectif avec la même facilité qu'un nom d'auteur. [...] Le livre écrit et l'auteur mort, il ne reste plus rien de la philosophie de Spinoza (en tant qu'elle se rapporte à lui). Il ne reste plus que le spinozisme, dont l'auteur n'est pas Spinoza, mais ses lecteurs⁵¹⁶.

La philosophie étant une pratique, « puisque penser est en soi une pratique⁵¹⁷ », le travail philosophique que nous faisons au départ du texte de l'*Éthique* « ne se rapporte pas du tout à Spinoza en tant qu'individu⁵¹⁸ » au sens où il a rédigé ce texte sur la base de ses propres affects. Prenant l'exemple de la pensée de Spinoza qui se dissout dans la pratique philosophique, Rovere nous rappelle que la pensée n'a pas d'unité, « ce qui pense, ce n'est pas nous » en tant que « Je », mais en tant que « Ça ».

Considérer l'être humain comme mort, c'est toujours déjà anticiper sa propre mutation individuelle et sociale. Pris dans son historicité, faisant face à la temporalité, aucun sujet ne

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 331.

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ *Ibid.*, p. 307.

⁵¹⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses, op. cit.*, p. 353, cité et souligné par G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », p. 330.

⁵¹⁵ M. Rovere, « Le passage à l'action. Connaissance et affects dans la philosophie de Spinoza », p. 5.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ *Ibid.*

résiste ou, devrait-on plutôt dire, tout sujet est résistance : élément différentiel d'une multitude. Deleuze en appelle alors à un héros pour relancer les forces de résistance et créatrices afin de découvrir, en deçà ou au-delà de l'homme, comme sujet absolu, un nouveau mode d'existence, un nouveau matérialisme. Ce souhait révolutionnaire est celui d'une pratique « ou plutôt [écrit-il] le lieu même où la praxis doit s'installer⁵¹⁹ ».

Aussi y a-t-il un héros structuraliste : ni Dieu ni homme, ni personnel ni universel, il est sans identité, fait d'individuations non personnelles et de singularité pré-individuelles. Il assure l'éclatement d'une structure affectée d'excès ou de défauts, il oppose son propre événement idéal aux événements idéaux [...] ⁵²⁰

Ni Dieu ni homme, le héros structuraliste contemporain ne pourrait-il pas se cacher derrière le cortex de Rovere ? Nous pensons que Maxime Rovere déplace le matérialisme constructif d'Étienne Balibar qui a fourni une première réponse à la demande d'un nouveau matérialisme de Deleuze. Passant d'un matérialisme déterminé à un matérialisme sans fin, Rovere propose un matérialisme sans matière (déterminée) auto-productif dans et par ses propres interactions.

Pour qualifier ce nouveau matérialisme, nous prenons appui ici sur un article d'Anna Longo, « Bioart et néo-matérialisme⁵²¹ ». Bien qu'il soit *a priori* extérieur au propos de notre mémoire, nous choisissons d'utiliser cet article car il débat de la question du matérialisme dans l'art sous deux aspects. Premièrement, il interroge la dématérialisation dans l'art de la fin des années 1960 par rapport à l'épistémologie scientifique et dans une perspective structuraliste. Deuxièmement, il questionne la rematérialisation dans l'art contemporain du bioart qui « implique une autre vision de la connaissance scientifique [et de] l'organisation de la matière⁵²² » en tant que celle-ci est vivante. En outre, ce détour par l'art nous donne l'occasion de revenir à Michel Foucault et à Jonathan Crary. Dans notre introduction, Michel Foucault souligne l'importance de la critique de l'art telle qu'il l'a évoquée concernant Baudelaire : « Ils [les critères de la modernité] ne peuvent se produire que dans un lieu [...] que Baudelaire

⁵¹⁹ G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », p. 333.

⁵²⁰ *Ibid.* É. Balibar lui-même fait appel au héros structuraliste de G. Deleuze pour clore son article, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », p. 21-22, dans lequel il pose la question de la mort du structuralisme lui-même : « À nous maintenant de décider, et je me garderai bien d'en trancher au nom de quelque norme, s'il s'agit là du tombeau du structuralisme – ou de la question qui induit sa relance indéfinie, son recommencement ».

⁵²¹ A. Longo, « Bioart et néo-matérialisme », *Marges*, n° 18, 2014, p. 66-79, en ligne <https://doi.org/10.4000/marges.873>

⁵²² *Ibid.*, p. 66 : « L'art dématérialisé [...] implique cette perspective du rapport entre la réalité phénoménale et le système linguistique qui l'exprime, en privilégiant le second. À l'inverse, [...], le bioart, en tant qu'art rematérialisé, s'allie à une perspective que nous pouvons définir comme néo-matérialiste, affirmant la primauté des modèles empiriques concrets sur les formulations linguistiques des lois. Autrement dit, l'opposition entre les deux points de vue concerne le type de nécessité attribué à l'organisation de la matière : logique ou causale ». Anna Longo propose dans son texte « une troisième voie » qui, nous le verrons, est une « logique récursive ».

appelle l'art⁵²³ ». Dans notre première partie, Jonathan Crary défend également la critique « artiste » de Mai 68 et pose, par son propre travail, la nécessité d'une critique « esth-éthique ». Ainsi, les enjeux philosophiques ne sont pas si éloignés de ceux de l'art.

Dès lors, par l'intermédiaire de cet article, nous faisons l'hypothèse que Maxime Rovere offre une lecture néo-matérialiste qui ne fonctionne plus dans une dialectique logique, ni selon une causalité universelle au sens de Balibar, mais dans une logique « récursive⁵²⁴ » où la connaissance est « établie selon des règles permettant certains changements des règles mêmes⁵²⁵ ». Ces changements spontanés dans le processus d'organisation sont appelés des « phénomènes d'émergences⁵²⁶ » qui président à l'auto-organisation des systèmes complexes.

Autrement dit, le néo-matérialisme – *contrairement au matérialisme des Lumières* où tout était prédéterminé par la première cause – se caractérise par une vision de la nature au sein de laquelle existe de l'espace pour une certaine contingence. Selon le néo-matérialisme, le fait qu'à la même cause puissent correspondre plusieurs effets ne disqualifie pas la nécessité du mécanisme à la base de l'auto-organisation de la matière, mais conduit à l'évidence que ce mécanisme nécessaire est tel qu'il laisse un espace à la liberté et à la contingence⁵²⁷.

Dans son article, Anna Longo emprunte « la terminologie de Gilbert Simondon, [pour] dire que pendant le processus de résolution d'un problème se vérifie un processus d'individuation des termes en relations, c'est-à-dire une différenciation réciproque aboutissant à un nouvel équilibre métastable⁵²⁸ ». Nous pouvons donc nous permettre d'établir qu'Étienne Balibar s'est rapproché de cette conception néo-matérialiste en reprenant le concept de transindividualité à Simondon⁵²⁹.

Grâce au concept de transindividualité, Balibar propose une analyse philosophique et politique du sujet spinoziste. Cependant, sans vouloir faire de grief à Étienne Balibar, le transindividuel, alors qu'il est d'un grand intérêt pour une meilleure compréhension collective, n'est pas facilement accessible par la multitude contemporaine. Balibar resterait quelque part à un niveau intellectualiste tel que Spinoza en son temps. En outre, le sujet spinoziste n'est pas une entité théorique, il est un être réel. On pourrait dès lors considérer que Maxime Rovere a repris ce concept théorique pour l'inscrire dans la *praxis* voulue par Deleuze.

⁵²³ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, p. 1390.

⁵²⁴ A. Longo, « Bioart et néo-matérialisme », p. 75.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 76. Nous soulignons.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 75.

⁵²⁹ *Supra*, note 432, p. 101.

J'insiste donc sur ce point : c'est seulement par la *pratique* de cette transversalité, lorsque, au lieu de favoriser des activités de repli, on met en œuvre sa propre implication dans des interactions sociales tournées vers l'amélioration collective, que l'on intensifie son expérience de la liberté. Paradoxalement, plus ces pratiques tendent vers l'appartenance, plus elles produisent d'effets en termes d'autonomisation⁵³⁰.

La pratique interactionnelle que nous avons représentée par la notion de cortex tout au long de notre travail propose une réflexion « ordinaire ». *Ordinaire* n'est en rien péjoratif, nous souhaitons signifier par ce terme le quotidien et lui donner un sens proche de la vie commune de tout un chacun. Il nous semble que cela répond à une volonté de démocratisation de la philosophie elle-même : donner un accès à celle-ci de façon pragmatique. La voie choisie par Maxime Rovere, pour répondre à l'incompréhension des théories philosophiques, est la pratique et l'utilité (deux fondements de la philosophie de Spinoza). Par ses livres⁵³¹, il met en pratique les concepts philosophiques spinozistes dans les situations quotidiennes et leur donne une valeur aux yeux des non-philosophes. Aussi, souhaitons-nous terminer avec ces mots de Maxime Rovere qui résument à eux seuls l'ensemble de notre mémoire.

Dans la situation d'ignorance généralisée où nous vivons, personne ne se connaît vraiment ni n'est tout à fait maître de soi. L'existence est tissée d'un si grand nombre d'interactions que, pour faire notre chemin, nous avançons plus ou moins à l'aveugle. Seul nous éclaire le caractère hétérogène des interactions : ayant chacune leur logique, elles interfèrent si bien les unes avec les autres que tantôt elles se désorganisent et créent des bizarreries (des brèches), tantôt elles convergent vers plus d'organisation, si bien que leurs procédures se structurent en savoirs. Mais qu'ils le veuillent ou non, qu'ils en souffrent ou non, qu'ils en jouent et s'en réjouissent ou non, les individus sont reliés par des boucles d'interactions, et il n'existe *aucune* sortie hors des interactions. [...] Sa propre individualité, son autonomie comme son appartenance, se jouent toujours à fleur d'interaction, à la lisière sans cesse mouvante entre *chaos* et *cosmos*. [...] les savoirs, élaborés par de nombreuses interactions au long d'une histoire millénaire, et les personnalités individuelles, élaborées par de nombreuses interactions en l'espace de quelques années, sont *coextensifs*. [...] Comme l'humanité tout entière, ils [les individus] doivent se découvrir pour apprendre, apprendre pour se construire, se construire pour se transformer, se transformer pour se découvrir. [...] Si nos personnalités, nos sociétés et nos savoirs sont si étroitement liés, et même *coextensifs*, cela implique qu'un soulèvement bien compris, [...], dispose également du pouvoir de renverser les brèches systémiques, afin de restaurer même localement, même provisoirement (en attendant se s'étendre plus), des interactions productrices de savoirs⁵³².

⁵³⁰ M. Rovere, *L'école de la vie. L'érotique de l'acte d'apprendre*, op. cit., p. 179.

⁵³¹ M. Rovere, *Le clan Spinoza*, op.cit., *Que faire des cons ?*, op.cit., *L'école de la vie*, op.cit., son édition de *l'Éthique*, op.cit., *Se vouloir du bien et se faire du mal*, op.cit., ainsi que *Le livre de l'amour infini*, op.cit.

⁵³² M. Rovere, *L'école de la vie*, p. 157-167.

Conclusion

Dans ce travail, nous avons souhaité apporter des réponses à un questionnement personnel sur les Lumières. Face à un mode d'existence rationnel, hyperactif et individuel, notre projet était de répondre aux questions suivantes : « comment exister en tant qu'individu tout en adhérant au collectif ? comment se sentir actif sans s'épuiser ? comment être autonome sans être seul ? » Pour ce faire, ce mémoire nous est apparu comme un moyen afin de poser une problématisation critique contemporaine et un cadre conceptuel. Nous avons pris appui sur la proposition de Michel Foucault qui définit une démarche historico-critique qu'il appelle « l'attitude de la modernité » et propose ces questions comme fil conducteur : « comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir ; comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux de nos actions⁵³³ ». À présent que nous avons envisagé toutes ces pistes de réflexion, nous pensons pouvoir conclure par ces deux questions : comment revenir à soi ? Et de quel soi s'agit-il ?

Nous avons parcouru deux textes principaux : *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil* de Jonathan Crary et *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677 : l'invention de la liberté* de Maxime Rovere. Étrangement, ces écrits posent sous nos yeux des vérités qui correspondent à notre existence et à son cheminement. Ces textes ne peuvent donc pas être opposés. Nous les avons en quelque sorte juxtaposés ou, plus précisément, présentés dans la continuation d'un processus évolutif qui, paradoxalement, fait un pas de recul du XXI^e siècle au XVII^e siècle. Nous avons agrémenté l'ouvrage de Jonathan Crary et de Maxime Rovere d'une multitude de travaux annexes qui nous ont permis de les mettre en perspective avec différentes problématiques philosophiques. Nous devons souligner l'apport de Gilles Deleuze qui a, tout au long de notre travail d'écriture, apporté des nuances conceptuelles, des mises en situation et des tableaux affectifs nous permettant de ressentir les concepts. Notre mémoire s'est ainsi révélé être un travail philosophique selon la trinité deleuzienne du concept, du percept et de l'affect car nous avons entremêlé le texte, le contexte et le cortex.

L'essai *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil* de Jonathan Crary pose un contexte : la primauté de l'activité de production et de consommation, un connexionnisme digital qui accapare l'attention et la décrédibilisation de la passivité ainsi que du besoin d'espace-temps privé et différencié. Ces conditions de la société capitaliste créent une temporalité atemporelle,

⁵³³ Foucault F., « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 1395.

l'uniformité, l'oubli de soi et de l'autre. Ne se construisant plus autour d'un pouvoir religieux ou d'un pouvoir disciplinaire, notre société néo-libérale a proposé, comme réponse à la critique sociale telle que Boltanski et Chiapello l'ont formulée, un nouveau type de pouvoir : un automanagement digital. La force de ce dernier est sa capacité d'effacer sa propre action sur la conscience. L'individu est persuadé d'être libre, d'avoir du choix et d'être autonome au sens où il n'a plus besoin des autres pour vivre. Ce mouvement centrant son attention sur ses besoins personnels permet au départ de protéger et de stabiliser l'individu, il conduit toutefois involontairement à un repli sur soi qui installe la société dans une confrontation d'éthiques personnelles. La société 24/7 est ainsi le paroxysme d'une société du jugement sans un responsable ou, devrions-nous plutôt dire, avec une multiplicité infinie d'arbitres autoproclamés ne se sentant pas participer au jeu. Alors que Foucault comme Deleuze envisageaient qu'une force était toujours affectée du dehors, ils n'ont pas anticipé l'intégration de cette force à un point tel qu'il n'y ait plus de perception de celle-ci. C'est tout l'enjeu du livre *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil* : prendre conscience que les forces 24/7 existent en tant que nouveau système de pouvoir et nous modifient. Jonathan Crary envisage que c'est par un repli encore plus profond sur le sujet lui-même, une contraction si forte, qu'il y aura éclatement. Nous devons quitter tous les rapports perceptifs avec l'extérieur pour revenir au corps. Bien qu'*a priori* contradictoire, le non-rapport apparaît alors comme le lieu de la stabilité, de la lenteur. Le sujet éclaté, c'est le corps⁵³⁴.

Bien que le XVII^e siècle apparaisse aux yeux de Crary et de Foucault avant lui⁵³⁵ comme la source du problème, nous avons pu démontrer grâce à l'ouvrage *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677 : l'invention de la liberté* de Maxime Rovere qu'il est un lieu de solution. Ce livre dépasse le contexte pour le comprendre comme cortex. La philosophie du livre *Le clan Spinoza* nous permet un retour au corps et ce corps n'est pas isolé de l'esprit ni des autres corps, il est en interaction. L'individu n'existe pas : il est transindividu, toujours en relation, toujours en transformation, toujours libre dans et par la multitude. Alors Spinoza tel un ami rassure les angoisses de l'être humain contemporain de nos sociétés capitalistes : nous pouvons ne pas être

⁵³⁴ G. Deleuze, *Foucault*, p. 99 : « Et c'est dans l'homme même qu'il faut chercher, pour Foucault comme pour Nietzsche, l'ensemble des forces et fonctions qui résistent... à la mort de l'homme. Spinoza disait : on ne sait pas ce que peut un corps humain lorsqu'il se libère des disciplines de l'homme ».

⁵³⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 322-323 : « Le discours qui, au XVII^e siècle, a lié l'un à l'autre le 'Je pense' et le 'Je suis' de celui qui l'entreprenait – ce discours-là est demeuré sous une forme visible, l'essence même du langage classique, car ce qui se nouait en lui, de plein droit, c'étaient la représentation et l'être. Le passage du 'Je pense' au 'Je suis' s'accomplissait sous la lumière de l'évidence [...] Il n'y a donc à objecter à ce passage ni que l'être en général n'est pas contenu dans la pensée ni que cet être singulier tel qu'il est désigné par le 'Je suis' n'a pas été interrogé ni analysé pour lui-même. [...] Mais tant qu'a duré le discours classique, une interrogation sur le mode d'être impliqué par le Cogito ne pouvait pas être articulée ».

car, par notre corps, nous existons toujours ; nous pouvons être vulnérables, car par autrui, nous sommes protégés. La liberté n'est pas une volonté individuelle, un libre arbitre, il s'agit d'un travail sur nous-mêmes pour insérer au mieux notre volonté de puissance avec celle des autres. Finalement, c'est cette « libre nécessité » comme l'appelle Spinoza qui nous permettra de vivre en société sans frustration. Par elle, nous comprendrons que la liberté ne réside pas dans l'assouvissement de nos désirs par la consommation. Une fois cela intégré, la conscience libérée est prête à se remettre au travail critique de son présent et d'elle-même. Elle pourra alors inventer et produire collectivement des effets car, ne l'oublions pas, le système capitaliste mute en fonction de sa critique. Ce travail à venir, qui est un enjeu éthique et politique, sera dirigé par notre nouvelle consigne des Lumières contemporaines : « aie le courage, l'audace de vivre en interaction ».

Notre mémoire touchant à sa fin, il nous faut répondre aux questions que nous nous posions en introduction de notre travail : « comment exister en tant qu'individu tout en adhérant au collectif ? comment se sentir active sans s'épuiser ? comment être autonome sans être seule ? » M'étant mise en chemin, il m'apparaît à présent qu'elles sont en fait incohérentes. L'existence en elle-même est un processus de transindividualisation. Le mouvement est une tendance innée ; je suis poussée à tendre vers mes buts que je sois active ou passive. L'autonomie est collective, si je l'atteins c'est que je ne suis pas seule. L'exercice de ce mémoire m'a amenée de façon pratique et systématique à me poser d'autres interrogations. Lorsque l'on écrit, l'on doit sans cesse se demander « qu'est-ce que je veux dire ? », « où suis-je ? » et « où vais-je ? » La première question est celle de la signification, du sens et de *l'intérêt*. Autrement dit, de façon individualisée et simplifiée, c'est la question du savoir. La deuxième question est celle de ma situation géopolitique ; de ma topologie et de mes relations dans un système de pensées ou de pratiques en interaction qui me dépasse au moment où je tente d'y répondre. Cette question est celle du soi qui n'est pas celle d'une identité mais de mon *attention* variable et relative. La troisième question, enfin, est en même temps positionnelle et directionnelle. Elle fait le lien entre les deux questions précédentes car, pour savoir où je vais, je dois savoir ce que je veux dire et où je suis. Ainsi, « où vais-je ? » est la *tendance* avant le mouvement qui se modifie en fonction de nos rapports de force. Nous pouvons donc conclure sur cette constatation. « Texte-Contexte-Cortex », « Concept-Percepts-Affects », « Savoir-Pouvoir-Soi », « Pratique-Politique-Éthique », « Intérêt-Tendance-Attention » sont autant de trinités philosophiques qui posent à des niveaux différents les trois mêmes questions critiques sans cesse à reproduire car la matière est toujours mouvante.

Bibliographie

Littérature primaire

- Balibar É., *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1984.
- « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 45, 2005/1, p. 5-22, en ligne <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2005-1-page-5.htm&wt.src=pdf>
 - *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018.
- Boltanski L. et Chiapello È., *Le nouvel esprit du capitalisme*, 1999, Paris, Gallimard, 2011.
- Crary J., *Techniques de l'observateur. Vision et Modernité au XIX^e siècle*, Paris, Éditions Dehors, 2016, traduit de l'anglais, Cambridge, MIT Press, 1990.
- *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil*, Paris, Éditions La Découverte, 2016, traduit de l'anglais, New York, Verso, 2013.
- Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
- « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », dans F. Châtelet, *Histoire de la philosophie VIII. Le XX^e siècle*, Paris, Hachette, 1973, p. 299-335.
 - *Spinoza. Philosophie pratique*, 1981, Paris, Minuit, 2003.
 - *Foucault*, 1986, Paris, Minuit, 2004.
 - *Pourparlers. 1972-1990*, 1990, Paris, Minuit, 2003.
- Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- Foucault M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
 - *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
 - « Qu'est-ce que les Lumières ? », 1984, dans *Dits et Écrits 1954-1988*, vol. II 1976-1988, Paris, Gallimard, p. 1381-1397.
- Kant E., « Wat ist Aufklärung ? », dans *Berlinische Monatsschrift*, vol. IV, 1784, p. 481-491, en français, « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Kant*, Paris, Flammarion, 2006, p. 43-51.
- Locke J., *Identité et différence*, An Essay concerning Human Understanding II, xxvii, Of Identity and Diversity, *L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- Rovere M., « Le passage à l'action. Connaissance et affects dans la philosophie de Spinoza », discours de soutenance de sa thèse de doctorat soutenue à l'ENS-LSH devant un jury composé de É. Balibar, L. Bove, Ch. Jaquet et P.-F. Moreau, 2006, p. 1-5, en ligne <http://cerphi.ens-lyon.fr/spip.php?article39>
- *Spinoza. Méthodes pour exister*, 2010, sous le titre *Exister. Méthodes de Spinoza*, Paris, CNRS Éditions, 2019.
 - *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677 : l'invention de la liberté*, Paris, Flammarion, 2017.
 - *Que faire des cons ? Pour ne pas en rester un soi-même*, Paris, Flammarion, 2019.
 - *L'école de la vie. L'érotique de l'acte d'apprendre*, Paris, Flammarion, 2020.
 - *Se vouloir du bien et se faire du mal. Philosophie de la dispute*, Paris, Flammarion, 2022.
 - *Le livre de l'amour infini. Vie d'Apollonios, homme et dieu*, Paris, Flammarion, 2024.
- Spinoza B., *Éthique*, 1677, Paris, Flammarion, annotée et traduite par Rovere M., 2021.
- *Traité politique*, 1677, trad. Pautrat B., Paris, Seuil, 1988.

Littérature secondaire

- Ouvrages :

Arendt H., *La condition de l'homme moderne*, 1958, Paris, Agora/Pocket, 1997.

Blanchot M., *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.

Derrida J., *Spectres de Marx*, 1993, Paris, Galilée, 2006.

Dewey J., *Expérience and Education*, 1938, en français, *Expérience et Nature*, Paris, Gallimard, 2012.

Dzimira S., *Marcel Mauss, savant et politique*, Paris, Éditions La Découverte, 2007.

Gilbert P. et Petrosino S., *Le Don. Amitié et paternité*, Bruxelles, Éditions Lessius, 2003.

Hume D., *A Treatise of Human Nature*, 1739, en français, *Traité de la nature humaine*, Paris, Vrin, 2022.

Kafka F., *Le Verdict*, 1913, Paris, Éditions Milles Et Une Nuits, 1997.

Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, Paris, Le Livre de poche, 1990.

Mauss M., « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Negri A., *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, 1981, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

Piaget J., *Études d'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1964.

Piaget J. et B. Inhelder, *La psychologie de l'enfant*, Paris, PUF, 1966.

Sartre J.-P., *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

Simondon G., *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité*, Paris, Aubier, 1989.

Stiegler B., *Passer à l'acte*, Paris, Galilée, 2003.

— *De la misère symbolique*, vol. I, *L'époque hyperindustrielle*, Paris, Galilée, 2004.

- Articles :

Cugno A., « Modernité et individualisme », dans *Revue Projet*, n° 271, 2002/3, p. 37-44, en ligne <https://www.cairn.info/revue-projet-2002-3-page-37.htm>

Ginoux I., « Deleuze aujourd'hui : ironiste éducateur », dans *Diacritik*, 2016, en ligne <https://diacritik.com/2016/04/22/deleuze-aujourd'hui-ironiste-educateur/>

Hénaff M., « Mauss et l'invention de la réciprocité », dans *Revue du Mauss*, n° 36, 2010/2, p. 71-86, en ligne <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2010-2-page-71.htm>

Hottois G., « Chapitre 5. Kant et la philosophie critique ou transcendantale », dans *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Louvain-la-Neuve,

- De Boeck Supérieur, 2005, p. 133-156, en ligne <https://www.cairn.info/de-la-renaissance-a-la-postmodernite--9782804139377-page-133.htm>
- Ladsous J., « Créer. Paul Audi », dans *VST - Vie sociale et traitements*, n° 88, 2005/4, en ligne <https://www.cairn.info/revue-vie-sociale-et-traitements-2005-4-page-119.htm>
- Lamboley R., « Derrida et la ‘différance’ aux sources de notre culture », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 234, 2005/2, p. 47-62, en ligne <https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2005-2-page-47.htm>
- Longo A., « Bioart et néo-matérialisme », *Marges*, n° 18, 2014, p. 66-79, en ligne <https://doi.org/10.4000/marges.873>
- Monteil P.-O., « Luc Boltanski et Ève Chiapello, Le nouvel esprit du capitalisme », dans *Autres Temps*, n° 65, 2000, en ligne https://www.persee.fr/doc/chris_07532776_2000_num_65_1_2190_t1_01_05_0000_1
- Parmentier M., « Virtualité et théorie de la perception chez Bergson », *Methodos. Savoirs et textes*, n° 17, 2017, en ligne <https://doi.org/10.4000/methodos.4685>
- Poltier H., « Multitude libre/multitude serve. Pour une lecture du Traité politique de Spinoza », dans *Revue de Théologie et de philosophie*, n° 147, 2015, p. 163-184, en ligne https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_8EA0E6697029.P001/REF.pdf
- Querrien A., « Le capitalisme à la sauce artiste. Retour sur le ‘Le nouvel esprit du capitalisme’ », dans *Multitudes*, n° 15, 2004/1, p. 251-261, en ligne <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2004-1-page-251.htm>
- Ramaux C., « La critique est-elle soluble dans le capitalisme ? Le nouvel esprit du capitalisme, Luc Boltanski et Ève Chiapello, Gallimard, Paris, 1999 », dans *L'année de la régulation*, n° 5, 2001, p. 283-312, en ligne <http://www.cairn.info/l-annee-de-la-regulation-5-2001-2002---page-283.htm>
- Ruol M., « Le nouvel esprit du capitalisme », dans *Rebonds*, n° 3, 2020, en ligne <https://www.unamur.be/sciences/philosoc/archives/publications/rebonds04>
- Soulié Ch., « La pédagogie charismatique de Gilles Deleuze à Vincennes », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 216-217, 2017/1, p. 42 à 63, en ligne <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2017-1-page-42.htm>
- Spector C., « Le spinozisme politique aujourd’hui », dans *Esprit*, 2007/5, p. 27-45, en ligne <https://www.cairn.info/revue-esprit-2007-5-page-27.htm>, et accessible gratuitement via https://www.researchgate.net/publication/276193063_Le_spinozisme_politique_aujourd%27hui_Toni_Negri_Etienne_Balibar
- Stilianou A., « Historicité, multitude et démocratie », *Astérion*, n° 10, 2012, en ligne <http://journals.openedition.org/asterion/2298>
- Tomès A., « Petit lexique sartrien », dans *Cités*, n° 22, 2005/2, p. 185-196, en ligne <https://www.cairn.info/revue-cites-2005-2-page-185.htm>

Audiographie

Cours sur Spinoza de Gilles Deleuze, « Sur Spinoza », séance 4, Université Paris VIII-Vincennes-St Denis, 6/01/1981, en ligne www.webdeleuze.com

Cours sur Foucault de Gilles Deleuze, « Sur Foucault le pouvoir », séance 1, Université Paris VIII-Vincennes-St Denis, 7/01/1986, , en ligne www.webdeleuze.com

Cours sur Foucault de Gilles Deleuze, « Sur Foucault le pouvoir », séance 16, Université Paris VIII-Vincennes-St Denis, 20/05/1986, en ligne www.webdeleuze.com

L'émission en ligne de la chaine « Bouillon de culture », *Les Chemins de la philosophie : Le clan Spinoza*, 23/12/2017, en ligne <https://www.youtube.com/watch?v=UG1eKKZ0EEE>

L'émission de radio à France culture, « LSD (La série documentaire) », série « Philosophe en bande organisée », *Spinoza et compagnies*, 09/02/2021, en ligne <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/lsd-la-serie-documentaire/spinoza-et-compagnies-1302101>

Table des matières

Introduction	4
Première partie : Critique de l'existence 24/7. La désillusion de l'autonomie individuelle.....	13
Chapitre 1. Un monde à critiquer	18
1.1. Une critique idéologique.....	19
1.2. Une critique « esth-éthique »	24
Chapitre 2. Un monde endormi ou l'illusion d'autonomie.....	26
2.1. L'illusion de liberté	27
2.1.1. De la discipline au contrôle.....	27
2.1.2. Un automanagement digital	30
2.1.2.1. Le modelage de l'identité	31
2.1.2.2. Un connexionnisme digital.....	34
2.1.3. L'éclat des supplices	37
2.1.3.1. Du « mot d'ordre » au « non-dit ».....	38
2.1.3.2. La torture humaine	40
2.1.3.3. L'exil.....	42
2.2. L'illusion de choix et d'autonomie	43
2.2.1. Un « non-savoir » entre savoir foucauldien et pouvoir deleuzien.....	45
2.2.1.1. Une temporalité atemporelle	48
2.2.1.2. L'in-différence	50
2.2.1.3. L'oubli de l'oubli	51
2.2.2. L'uniformité	53
2.2.2.1. Une machine « homme ».....	55
2.2.2.2. Une insomnie généralisée.....	57
Deuxième partie : Critique de l'illusion de transcendance. La découverte de l'autonomie collective	61
Chapitre 1. Une histoire collective : à la vie et après la mort.....	65
1.1. De la critique perceptive à la critique collective.....	68
1.1.1. Une économie de l'ignorance.....	70
1.1.1.1. Un monde imaginaire	71
1.1.1.2. Un monde de signes.....	72
1.1.2. L'intellectualisme au pouvoir	76
1.1.2.1. La liberté d'expression	77
1.1.2.2. L'échec de la Raison.....	79
1.1.3. La multitude.....	80
1.1.3.1. Vers une dialectique constructive	81
1.2. Un rationalisme affectif	83
1.2.1. L'amitié.....	84
1.2.1.1. Au nom de la Vérité.....	85
1.2.1.2. Un don sans sacrifice.....	87
1.2.2. L'invention de la liberté.....	89
1.2.2.1. Un tour de force de l'histoire.....	90
1.2.2.2. Une libre nécessité.....	92
Chapitre 2. Une histoire de la pensée (philosophique).....	95
2.1. Une dialectique déconstructive	97
2.2. Une dialectique constructive	99
2.3. Une dialectique déstructurée.....	103
2.3.1. Une multiplicité.....	106
2.3.1.1. Un effet d'unification	107
2.3.1.2. Une case vide.....	109
2.3.1.3. Un désordre	111
2.4. La refonte du sujet dans la <i>praxis</i>	112

Conclusion.....	117
Bibliographie.....	120
Audiographie.....	123
Table des matières.....	124

