

Vivre ici

MétaphysiqueS

Collection dirigée par

*Élie During, Patrice Maniglier,
Quentin Meillassoux et David Rabouin*

David Rabouin

Vivre ici

Spinoza, éthique locale



Presses Universitaires de France

His sine dubio mirum videbitur quod hominum vitia et ineptias more geometrico tractare aggrediar et certa ratione demonstrare velim ea quæ rationi repugnare quæque vana, absurda et horrenda esse clamitant.

Spinoza *Ethica* III, præf.

LISTE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES

A : G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Reihe 1-7, Darmstadt, Leipzig, Berlin, 1923-

AT : *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, 11 vol., nouvelle présentation en coédition avec le CNRS, Paris, Vrin, 1964-1974.

GP : G.W. Leibniz, *Die philosophische Schriften*, éd. C. Gerhardt, Halle, 1875-1889, rééd. Hildesheim, New-York, Olms, 1978

R : G.W. Leibniz, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités, Vingt-quatre thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*, textes traduits par E. Catin, L. Clauzade, F. de Buzon, M. Fichant, J.-B. Rauzy et F. Worms, Introduction et notes par J.-B. Rauzy, Paris, P.U.F, 1998, coll. « Épiméthée »

Avant-propos

C'était à la fin des années 1980. Ma conversion à la philosophie était toute récente. Elle ne tenait, pour tout dire, qu'à un fil. Avec la naïveté et l'arrogance propre à cet âge, je me plaisais d'ailleurs à répéter que « la » philosophie ne m'intéressait guère. Mais « une » philosophie, oui, celle que je venais de découvrir avec enthousiasme dans l'*Éthique* de Spinoza. Enfin, une pensée qui ne me semblait pas gratuite. Enfin, un système dont j'avais l'impression qu'il pouvait m'être tout simplement *utile* – et qui le fut assurément. J'y appris ce qui fait la matière de ce livre : « vivre ici ». On comprendra plus tard pourquoi je n'ajoute pas, comme on le fait à l'ordinaire : « et maintenant ».

Le cours commençait avec un nouveau professeur, dont l'enthousiasme transportait une bonne partie d'entre nous. Parmi les premières choses qu'elle nous enseigna, je me souviens encore clairement de ceci : il y a deux sortes de philosophes, ceux que l'on garde près de soi, au chevet de son lit ou dans une poche réservée de sa valise, ceux qui nous suivent partout et auxquels on revient toujours, et puis il y a « les autres », ceux que l'on garde dans un coin de sa bibliothèque, pour l'étude.

Dix ans plus tard, il était clair que Spinoza ne quitterait plus la poche réservée de ma valise, où il est d'ailleurs resté depuis. J'avais passé une partie de mes études à tenter de démêler les fils de l'*Éthique*. J'eus même la chance de partager cette passion avec ceux qui devinrent alors, et sont restés depuis, mes amis. Mon secret espoir, malgré les sourires de mes camarades scientifiques, était de trouver une clé qui m'aurait permis d'en rassembler les

différents brins dans le fil d'une axiomatique vraiment rigoureuse. Je faisais mes premiers pas mal assurés dans l'apprentissage de la logique et des mathématiques. Entre autres difficultés, je bloquais évidemment sur l'écart qui sépare notre rapport à ces sciences de celui qui régnait au temps de Spinoza (ou peut-être même dans son seul esprit, fasciné qu'il était par « l'ordre des géomètres »). Du point de vue de nos « axiomatiques » modernes, m'expliquaient mes camarades, le système de Spinoza paraît d'abord aujourd'hui comme un vaste (et beau) poème.

Au retour d'un long voyage, je croisais un autre de mes amis, « hégélien » celui-là. Inquiété par l'état malheureux dans lequel il m'avait laissé, il ne manqua pas de s'enquérir de mon « spinozisme ». J'hésitais. Même si j'avais du mal à l'admettre, mes tentatives de formalisation étaient plus qu'insatisfaisantes. J'avais vaguement réussi à identifier sous l'ontologie spinoziste la présence d'une structure d'ordre, dont les effets heuristiques n'étaient pas sans intérêt pour alimenter un travail d'exégèse. Mais tout cela semblait finalement bien trivial et, surtout, ne permettait nullement d'engager un enchaînement logique de propositions signifiantes, c'est-à-dire de *poursuivre* l'entreprise, d'aller plus loin. Pourtant, je n'arrivais pas à accepter devoir m'arrêter à cet échec. Quelque chose devait clocher dans la manière même dont je m'y prenais, trop logique, trop formelle.

Et soudain, devant l'injonction à répondre, s'imposa à moi la possibilité d'une solution : tourner, comme souvent, la faiblesse en force, l'échec en programme. « Tu te souviens que Spinoza dit quelque part que les choses sont produites par Dieu avec *la même nécessité* qu'il résulte de l'essence d'un triangle que ses angles sont égaux à deux droits. Nous savons aujourd'hui que cette prétendue "nécessité" découle d'un choix d'axiomes et non d'un absolu fixé une fois pour toutes. Dans la géométrie de Riemann, cette mesure des angles peut même varier d'un point à l'autre, selon la courbure de l'espace. Je crois que j'aimerais pouvoir être ce genre de "spinoziste" là : qui conserve le système, mais ne croit plus à l'essence du triangle et à l'absolue nécessité de la géométrie ». Un spinoziste riemannien, en somme.

Le but de ce petit livre est de jeter les bases d'un tel programme, dont je commence enfin, quinze ans plus tard, à comprendre les ressorts (car ce n'est pas une mince affaire de rendre

la « nécessité » spinoziste moins absolue et je dois avouer que, pendant longtemps, cette idée qui me charmait me semblait aussi n'être qu'une élégante pirouette pour sortir habilement d'embaras). Il veut reprendre l'ancien rêve d'une éthique *more geometrico*, telle que Spinoza en a lancé le projet en plein cœur de la « révolution scientifique ». Mais il veut le faire dans un cadre qui n'est plus celui d'une confiance absolue dans l'usage des formalismes, ni dans la capacité de l'homme à dévoiler les « lois de la nature » ou à détenir le secret des « lois de la pensée » (si de telles confiances ont jamais existé ailleurs que dans mes rêves adolescents). Qu'il se contente de « jeter les bases » se manifeste à la modestie de son but : ma seule ambition est de donner un sens à la définition des affects (comme « variation de la puissance d'agir »), sur laquelle repose toute l'éthique spinoziste, et cela sans présupposer l'ensemble du système métaphysique exposé dans les deux premières parties de l'*Éthique*.

« Éthique locale » ne signifie d'abord que cette provocation à penser la possibilité d'une éthique rationnelle et systématique sans accepter le point de vue de surplomb, « global », que permettait la douce assurance d'un régime transparent du monde à la raison. Au temps de Spinoza, ce régime avait pour nom « géométrie » (et c'est une des choses que je n'avais pas bien comprises en me tournant trop vite vers la logique) et sa forme générale était celle du postulat d'un ordre de la nature transcrit dans une géométrie du monde. Nous sommes, quant à nous, au temps « des » géométries et d'une approche locale de la spatialité, des « mécaniques » et du problème de l'unité de l'antique *physis* – et tout aussi bien des « logiques » et d'une approche plurielle de la rationalité. Mais cette rationalité n'y a pourtant rien perdu de sa puissance, bien au contraire. Comment reformuler dans un tel cadre un système ontologique et éthique comme celui qu'avait Spinoza à l'esprit ? Est-ce seulement possible sans perdre l'essentiel du dispositif ? Telles sont les questions qui dirigent ce livre, dans un projet où l'ontologie est pensée – selon une inspiration dont je crois qu'elle dirigeait déjà aux intentions de mon modèle – comme taillée sur mesure pour accompagner la seule question qui vaille au fond : « comment vivre ? »

Projet démesuré, sans doute, et dont la maladresse ne m'échappe pas. Refaire de la métaphysique, sous sa forme la plus fière, la

plus arrogante même – telle qu'on peut la trouver au début de l'*Éthique*. Mais en refaire, pourtant, sans plus croire à ce qui soutenait cette fierté – l'accès à l'absolu, à la substance divine où le discours du philosophe était censé prendre son départ pour déplier ensuite devant lui tout « l'ordre de la nature » (*Substantia prior*, ce sont les premiers mots de la première proposition du traité). Projet dont je suis loin de saisir encore tous les ressorts, ne serait-ce qu'en raison des limites patentes de mes connaissances mathématiques. Comme le précise son sous-titre, il ne s'agira d'ailleurs que d'en établir quelques « éléments » – au sens de sa partie la plus élémentaire et la plus fondamentale. Projet singulier également, puisqu'il ne s'agira ni réellement d'exégèse (je ne prétends nullement être pleinement fidèle à Spinoza), ni de penser par soi seul (et d'ailleurs, que veut dire « penser par soi seul ? ») : mon but est de *reformuler* les bases de l'éthique spinoziste en lui ôtant certains de ses postulats et de poursuivre plus avant son projet. Mais je ne peux que me réjouir de déjouer ainsi les calculs de ceux qui cherchent à emprisonner la philosophie dans l'une ou l'autre branche de cette alternative.

Il était normal que ce premier essai, encore tâtonnant, fût dédié à ceux que j'ai croisés sur cette route et auxquels je dois tant, soit dans l'ordre d'apparition : Renée Thomas, Thomas Bénatouïl, Philippe Desoche, Elie During, Bernard Pautrat, Lorenzo Vinciguerra, Fabrice Lantéri – et, plus tard venu, Renaud Chorlay expert ès « local-global » qui a bien voulu écouter, avec une oreille bienveillante, mes délires philosophiques.

Je mets évidemment à part celui à qui ce livre doit son nom, sa première et sa dernière impulsion : Patrice Maniglier.

Et plus à part encore, celle qui partage ma vie « ici »

Paris, le 20 janvier 2010

INCIPIT :

Descartes en son cabinet

Qui voit bruler une chandelle et eprouve la chaleur de la flamme, qui luy fait du mal s'il ne retire le doigt, ne demandera pas une plus grande certitude pour regler son action, et si ce songeur ne le faisoit, il se trouveroit eveillé. Une telle assurance nous suffit donc, qui est aussi certaine que le plaisir ou la douleur, deux choses au delà desquelles nous n'avons aucun interest dans la connoissance ou existence des choses

G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (GP V, 426)

[*Affectus prior*]

Le philosophe est là, assis près du feu, dans son confortable fauteuil, le corps apaisé et l'esprit au repos. La bataille peut enfin commencer. Enfin, il peut goûter au plaisir tant attendu de s'appliquer « sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes ses anciennes conceptions », mener à terme son rêve ancien de conquête : le monde est à lui ou, du moins, le sera dès qu'il aura trouvé le point d'Archimède par où le soulever par la pensée.

La philosophie, disait déjà Aristote, n'advient que dans le loisir. Ses combats ne commencent que lorsque la paix est revenue parmi les hommes, qu'il ne faut plus s'occuper à survivre, mais à vivre, enfin. De fait, il est des questions qu'on ne peut guère

poser dans l'affairement et le tumulte du monde : Que puis-je savoir ? Sur quel point fixe m'appuyer ? N'y aura-t-il rien qui puisse échapper au doute, sinon le doute lui-même, et donc que « je pense », et donc que « je suis » ?, etc. Pièce bien connue qu'on ne jouera pas ici, sinon pour imaginer un tout autre tour à ses très métaphysiques méditations.

Voilà, en effet, qu'une brindille enflammée vient, happée par la colonne d'air, à tourner dans la pièce. Elle virevolte, de-ci de-là, semble hésiter, remonte, redescend, jusqu'à se poser sur la robe de notre penseur, qui s'enflamme. Absorbé par ses combats imaginaires, il a depuis longtemps et résolument fermé ses sens à l'extérieur. Rien ne lui parvient plus de ce monde réputé illusoire. Ni l'odeur à son nez, ni le crépitement à ses oreilles, ni la fumée à son regard. Mais qu'une flamme vienne lui lécher les mollets et le voilà brutalement sorti de cette dangereuse rêverie.

Chacun sait, depuis Hegel et Bergson, sinon depuis Platon lui-même, combien il est vain de chercher en philosophie un commencement absolu. On ne commence pas à nager sur le bord du fleuve. Pas plus ne commence-t-on à penser sur le bord du monde. Mais ma petite fable n'a pas seulement pour but de moquer le ridicule de ces commencements « absolus » en rappelant à quel point ils sont, en fait, conditionnés. Elle voudrait surtout rappeler *une* de ces conditions, que je tiens pour universelle et qui va présider au déroulement de ce livre. On ne pense que plongé dans le fleuve d'une vie *affective*, dont il n'y a pas moyen de s'extraire sans s'être donné d'emblée ce que le philosophe prétend avoir justement mis à l'horizon de son étude : l'ataraxie, la paix, l'absence de troubles, le rapport stable et calme en face à face à « l'être » et au « vrai », la « liberté » absolue, qui en découle, de jouer à loisir avec ses représentations. Que le philosophe ne se rende pas compte de ce cercle provient simplement des conditions (souvent fictives d'ailleurs), dans lesquelles il se trouve placé pour avoir le loisir de penser.

Même ceux qui sont convaincus, depuis Héraclite, que l'« être » se refuse au face à face et s'écoule en un incessant devenir, ont bien dû s'asseoir d'abord sur le bord du fleuve pour en observer l'écoulement et le fixer dans cette phrase : « tout s'écoule ». Platon l'avait bien vu, qui s'en autorisait pour soutenir une de ses critiques de l'héraclitéisme : on ne dit pas « l'être est

devenir » quand on est dans le courant ; on essaye de maintenir la tête hors de l'eau, d'attraper une branche où s'accrocher, de trouver une plage où s'échouer. Cela suffisait à ses yeux pour mettre définitivement le philosophe « de l'autre côté », assis sur la rive immobile : *Suave, mari magno...* Mais il n'est pas sûr qu'il n'y ait de philosophie qu'assise sur le bord du monde. Car encore faudrait-il s'assurer qu'il y a un tel bord, un tel lieu « extérieur » au tumulte des affects. C'est là l'erreur de tous ceux qui croient qu'on peut prendre son départ dans quelque « idée pure ».

De fait, ces conditions, que stigmatisait bien Hume au titre de l'*armchair philosophy* (et plus tard Bourdieu moquant les illusions intrinsèques de la *scholê*) reposent sur un partage aussi simple et répandu que trompeur : d'un côté, le « monde », le « sensible », le flux du devenir, le « divers des phénomènes », aussi chaotique qu'il plaira au penseur de le décrire, et de l'autre, les « idées », la « pensée », la « conscience », non moins fluctuants s'il le veut, mais chacun toujours déjà à distance l'un de l'autre, dans un régime d'expérience sagement ordonné par le calme de l'étude ou de la méditation – du moins, d'une certaine forme de méditation, que Descartes a si justement nommée « métaphysique ». Cette « expérience », même sous sa forme prétendument primitive de « perception », et précisément parce qu'elle suppose le *calme* et la *paix* de notre esprit, est un artéfact trompeur. Elle se donne tous les moyens de manquer une expérience bien plus « évidente » que le « je pense, donc je suis » : celle du « je suis affecté » (et plus primitivement peut-être du « je souffre » par lequel le réel se rappelle régulièrement à nous dans sa brutale *nécessité*)¹.

Certes, nous pouvons rêver que nous souffrons et il est tentant de mettre l'affect *sous condition* de la représentation, voire d'une forme irréductible de connaissance qui en attestera la « réalité ». Mais il est frappant que la rêverie, comme le doute cartésien, ne puisse eux-mêmes subsister que sous des *conditions* bien particulières. Que la souffrance que je rêve soit trop intense, que la frayeur

1. C'est à dessein que j'ai choisi un exemple pleinement cartésien : « comme l'âme, en se rendant fort attentive à quelque autre chose, peut s'empêcher d'ouïr un petit bruit ou de sentir une petite douleur, mais ne peut s'empêcher en même façon d'ouïr le tonnerre ou de sentir le feu qui brûle la main, ainsi elle peut aisément surmonter les moindres passions, mais non pas les plus violentes et les plus fortes, sinon après que l'émotion du sang et des esprits est apaisée » (*Traité des Passions* I, 46).

s'empare de moi, et me voilà réveillé, ramené, comme on dit si bien, « à la réalité ». Or, cette « réalité » *n'est pas* celle d'une « représentation » et pas même de la vie « réelle » à laquelle je suis reconduit lorsque mes sens récupèrent progressivement leur pleine capacité. Rien n'empêcherait encore de croire qu'un malin génie s'amuse avec moi en me faisant ainsi voyager d'une illusion que j'appelle « rêve » à une autre que j'appelle « réalité ». Les sceptiques de tous temps ont abondamment usé de cet argument et je ne vois pas qu'on puisse sortir de ce jeu de renvoi par des arguments relevant simplement de la connaissance.

Mais ce qui vaut comme réel dans notre petite fable n'est justement pas le « sensible », auquel la douleur ramène le rêveur ; c'est plutôt le fait qu'elle puisse ainsi *s'imposer à lui*, interrompre le cours de ses pensées pour imposer *son* rythme et briser là son rêve de maîtrise. Ce « réel » là s'impose que je rêve ma souffrance ou que je l'éprouve dans ma chair. C'est de lui que je partirai dans ce livre, première figure de la « nécessité » *au sein de* laquelle nous pensons, substance première de nos vies, *substantia prior (in affectionibus consistit)*. L'ordre de la « nature », nous n'avons nul besoin de le dériver d'une forme souveraine de connaissance qui nous livrerait miraculeusement une vue de surplomb sur la totalité du réel (pour autant qu'une telle chose ait un sens), il se donne très directement dans l'affect en tant qu'il est quelque chose que nous ne contrôlons pas, quelque chose qui peut nous contraindre. Il n'en faut pas plus pour déjouer l'idée absurde que l'homme serait « comme un empire dans un empire ».

L'affect s'impose ainsi, avant même que nous sachions en quoi il consiste, comme attestation de ce « réel » là : il est des « idées » qu'on ne peut mettre à *distance*, des « idées » qui échappent à la suspension du jugement – strict envers du geste inaugural cartésien. Toutes les luttes avec l'ange se terminent ici : *rendu au sol, avec la réalité rugueuse à étreindre*. La « liberté de détruire généralement toutes ses conceptions » ne peut rien contre la destruction de ma liberté par le feu. Aucun doute, aucune « époque » ne suspendra la souffrance de la flamme qui me lèche la jambe.

(À celui qui nie la « réalité » du mouvement, il ne faut pas répondre en se mettant en marche, comme le faisait Diogène, mais en brandissant le tison qui *le* fera déguerpir).

*
* *

[« *Nécessité* » locale]

Mais quoi ! La représentation n'est-elle pas intimement liée à la vie de nos affects ? Nous avons cru voir passer quelqu'un dans la pénombre et nous voilà emplis d'angoisse ; ce n'était pourtant que le reflet d'une fenêtre ouverte au loin. Nous avons pensé, à cinq ou six ans, ne pouvoir être plus heureux qu'à l'ouverture de tel cadeau de Noël ; mais cette jubilation était déjà retombée le lendemain (et la suite a montré que cette immense joie était bien peu de choses au regard d'autres). Nous avons pleuré à chaudes larmes la première fois qu'il a fallu quitter notre famille et nous retrouver seuls au milieu d'autres enfants laissés là pour les vacances (mais sommes revenus tout aussi tristes de retrouver ces mêmes parents et la douce torpeur de notre existence familiale). Nos affects semblent intimement dépendre des représentations qui les accompagnent. Ainsi nous trompons nous régulièrement sur les « causes » de nos affects, sur leur « objet », sur leur « valeur » ou sur leur « importance ». Mais justement : l'affect lui-même, dès lors qu'on le détache de ces représentations auxquelles il paraît d'abord lié, est pour sa part *indubitable*¹. Que la représentation à laquelle il était attaché soit illusoire ou non, nous avons bien *ressenti* de la peur, de la joie, de la tristesse ou de la rancœur et ce sentiment ne relève en rien de quelque « liberté » à jouer avec nos représentations. C'est cela même que nous éprouvons quand nous requalifions nos affects.

Je reviendrai, dans la seconde partie de ce traité, sur les rapports entre représentation et affects, car ils sont assurément

1. Ce point était d'ailleurs pleinement perçu par Descartes, qui n'hésitait pas à le transférer à la sensation comme telle (par différence avec le jugement impliqué dans les actes perceptifs). Le fond de l'argument anti-cartésien ne porte donc pas dans la querelle sur ce qui est « clair et distinct », mais sur la place que tiennent les affects par rapport aux représentations (ou, en termes cartésiens, au « jugement ») dans l'entreprise philosophique.

complexes¹. Après tout, on semble pouvoir douter, dans telle ou telle circonstance, non pas seulement de l'objet ou de l'importance de notre peur, mais de sa nature elle-même (avons-nous *vraiment* eu peur ?). Seul m'importe ici la distinction essentielle entre deux niveaux de « réel » : l'un, quasi naïf, qui se donne à nous en termes de ce à quoi « réfèrent » nos idées, l'autre qui est celui de nos idées elles-mêmes, en tant qu'elles relèvent d'une certaine « logique » et cela, *même si elles ne semblent référer à rien et même si elles ne paraissent pas du tout logiques* (au sens où elles se donneraient primitivement à nous sous la forme de certaines dépendances *entre concepts*). Ce rapport indubitable, à même l'affect, ce rapport à une donnée qui s'impose à moi et dont je ne peux pas suspendre l'évidence, est au fondement de la démarche que je voudrais suivre dans ce livre.

Il poursuit, je crois, une impulsion donnée par Spinoza qui, contre Descartes, refusa fermement le postulat d'une primauté de la conscience, comme transparence *inconditionnée* de l'esprit à lui-même, dont toute théorie philosophique était supposée désormais partir. Il considéra du même pas qu'il fallait donc poser comme essence de l'homme rien moins que le désir lui-même (et non cette « raison » dont Descartes pensait qu'elle distinguait proprement les hommes des bêtes). C'est la première définition des affects dans l'exposé conclusif de la troisième partie de l'*Éthique* : *Cupiditas est ipsa hominis essentia...* Hypothèse curieuse, en apparence, puisqu'elle semblait alors délaisser la pureté et la primauté du « concept », pour se compromettre avec tout ce régime de confusion et d'indistinction dans lequel se meut notre

1. Je lisais récemment un article défendant l'idée que la douleur *est* une représentation (le cas de la douleur étant d'ailleurs plus simple que celui des affects, au sens où l'on peut plus facilement donner une traduction « objective » de la douleur en la définissant comme le proposait l'article : « propriété d'être, pour un état corporel, mauvais pour l'intégrité physique de l'organisme » – ce qui, remarquons le, suppose que la douleur est toujours *physique*). Pour parvenir à cette caractérisation « représentationnelle », l'auteur devait préciser qu'il s'agit d'une représentation « non conceptuelle » et intrinsèquement normative, liée non pas à un objet mais à un type d'expérience. Précisons donc que j'accorde pleinement qu'en ce sens très élargi, où toute valorisation est immédiatement considérée comme représentation, il n'y a évidemment rien « hors » du régime de la représentation. Cela concorde d'ailleurs avec certains passages de Spinoza sur le fait qu'une idée a toujours un corrélat intentionnel (sa « nature objective » dans le vocabulaire de son temps, par différence avec sa nature « formelle »).

vie affective. Mais hypothèse dont Spinoza réussit à montrer, me semble-t-il, qu'elle ne conduisait pour autant à aucune forme d'« irrationalisme ».

Il est un point, en revanche, sur lequel ce livre ne suivra pas l'impulsion spinoziste et qui tient à la volonté de ne pas partir de postulats globaux, comme ceux qui fondent les deux premières parties de l'*Éthique*. Le « réel » n'est pas donné, en effet, chez Spinoza sous la forme locale que je viens d'esquisser et qui se met en place dans la *troisième* partie de son livre (avec la position du désir comme « essence même de l'homme » et plus généralement de cet effort, ce *conatus*, posé comme essence de toute chose¹) ; il se donne d'abord sous la forme majestueuse d'une « substance », absolu divin dont Spinoza entend montrer l'unicité et l'expressivité dans les diverses formes de « choses » existantes qui en sont autant de « modifications ». J'expliquerai par la suite les raisons qui motivent mon choix. Gardons-en pour l'instant le souhait de veiller à reformuler un certain nombre de thèses de sorte qu'elles ne soient pas immédiatement chargées de ces postulations que j'appelle « globales » (sans encore trop préciser ce qu'il faut entendre par là sinon qu'elles ne sont pas « locales »).

Ainsi en ira-t-il ici de l'idée de « nécessité », dont je voudrais garder le caractère de norme sans postuler pour autant que cette normativité transcrit *ipso facto* un régime général d'ordre des choses à la manière du régime de causalité ou « ordre de la nature », que « déduit » Spinoza de l'expressivité divine au premier livre de l'*Éthique* (notamment aux propositions 16 et, surtout, 28²). L'affaire est d'importance : même ceux qui ne connaissent à peu près rien de la pensée de Spinoza ont certainement entendu dire qu'elle ressemble à une forme radicale de « nécessitarisme », fondé sur un ordre causal implacable de la « Nature » et dont

1. « L'effort par lequel chaque chose s'efforce (*conatur*) à persévérer dans son être n'est rien d'autre que l'essence actuelle de cette chose » (III, 7).

2. « Tout singulier, c'est-à-dire toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à opérer si elle n'est déterminée à exister et à opérer par une autre cause, laquelle est également finie et a une existence déterminée ; et à nouveau cette cause elle-même ne peut non plus exister ni être déterminée à opérer sinon par une autre, qui est elle-même finie et a une existence déterminée, et sera ainsi déterminée à exister et à opérer, et ainsi à l'infini » (I, 28).

un aspect essentiel est précisément la contestation de l'idée de « libre-arbitre » si fortement mise en avant par Descartes. Il suffit d'avoir lu *Jacques le Fataliste* pour en avoir eu vent – Jacques, dont le maître, nous dit Diderot, « savait son Spinoza par cœur ». Or, le nécessitarisme de celui qui s'en va répétant à tout va « il fallait que cela fût » semble bien supposer constitutivement une décision quant à l'organisation *globale* de la nature : un régime de causes s'enchaînant les unes aux autres sans solution de continuité et sur laquelle « l'œil de Dieu » peut avoir une vue d'ensemble. Jacques le remarque aussitôt qui s'exclame : « Je l'ai plusieurs fois contredit [*scil.* son maître], mais sans avantage et sans fruit. En effet, que répliquer à celui qui vous dit : "Quelle que soit la somme des éléments dont je suis composé, je suis un ; or, une cause une n'a qu'un effet ; j'ai toujours été une cause une ; je n'ai donc jamais eu qu'un effet à produire ; ma durée n'est donc qu'une suite d'effets nécessaires" ».

Autant le nécessitarisme du maître est grossier et souvent bien loin du système dont il prétend s'inspirer, autant l'argument précédent semble en parfait accord avec le modèle de l'*Éthique* où tout rapport causal est censé pouvoir se réduire à une détermination *univoque*. Les rares fois où Spinoza semble d'ailleurs autoriser une multivocité de la cause (au sens encore limité où plusieurs causes pourraient concourir à un même effet), c'est pour mieux la rabattre sur l'unité d'une seule « chose » : « Par *choses singulières*, j'entends des choses qui sont finies et ont une existence déterminée. Que si plusieurs individus concourent à une action de sorte qu'ils soient tous ensemble cause d'un seul effet, je les considère tous, sous ce point de vue, comme une seule chose singulière » (II, ax. 7). Ainsi se déploie « l'ordre et la connexion des choses » selon le principe rappelé par le maître de Jacques : à toute cause un effet, à tout effet une cause (ou, tout du moins, une « chose singulière » qui le cause).

À l'inverse, je tiendrai que nous n'avons nul besoin d'associer trop vite le « nécessitarisme » à une forme particulière de représentation du monde, elle-même corrélée à un certain « ordre de la nature » où chaque « chose singulière » est censée prendre sa place dans un enchaînement de causes parfaitement déterminées. C'est une chose de dire qu'il y a des enchaînements « nécessaires » (ce dont nous faisons l'expérience dans l'impossibilité de

mettre nos affects à distance), autre chose de dire que « tout » est soumis à des enchaînements de ce type et qu'il faut donc le concevoir comme un ordre global de causes efficientes s'enchaînant les unes aux autres. Ce dernier pas est justement celui qu'une approche « locale » ne peut franchir sans précaution – la difficulté provenant non pas de la « nécessité » elle-même, ni même du fait qu'elle vaille « partout » (universalité), mais de son articulation à un « tout » censé la qualifier et qu'il faudrait donc avoir à disposition pour en comprendre la forme¹. Car la première composante de notre accès à la « nécessité », celle que l'on oublie trop souvent d'analyser et dont je suis volontairement parti, n'est pas celle d'un « ordre de la nature » livré à notre regard en conséquence d'un « principe de raison » supposé constitutif de notre pensée rationnelle. C'est, tout à l'inverse, une *expérience locale* : une expérience qu'on peut faire « partout » sans savoir rien encore de la manière dont elle s'inscrit ou non dans un « ordre de la nature ».

La grande erreur de Descartes aura été, pour Spinoza, de postuler, ou de « feindre », que l'homme avait sur ses pensées un pouvoir absolu (*Scio equidem celeberrimum Cartesium, licet etiam crediderit mentem in suas actiones absolutam habere potentiam* [III, Pref.]) – postulat qui est tout simplement infondé si l'on inclut les affects dans la « pensée » humaine (comme Descartes le reconnaît sans peine d'ailleurs lorsqu'il s'occupe des « passions de l'âme »).

1. Afin d'éviter tout malentendu, précisons d'emblée qu'il n'y a pas incompatibilité entre localité et universalité (ou loi, ou uniformité), pas plus qu'il n'y a synonymie entre universalité et globalité. Lorsque nous achetons de la moquette pour recouvrir le sol d'une pièce rectangulaire, nous faisons localement (c'est-à-dire au lieu où nous nous trouvons) un certain nombre d'opérations euclidiennes (nous utilisons une règle ou un mètre pour mesurer les côtés, nous multiplions chaque côté par l'autre pour trouver l'aire). En droit, ceci est vrai *en tout point* de notre planète (même si, dans les faits, il y a évidemment toutes sortes de lieux, la mer par exemple, où nous n'irions pas mettre de la moquette !). Pourtant, nous savons tous également que cette mesure, bien qu'*universelle* (elle fonctionne en droit « partout »), ne vaut que *localement* et que notre planète n'est pas *globalement* plate. Dès que nous prenons une partie de notre globe suffisamment grande, les aviateurs et les marins le savent bien, la droite « euclidienne » *n'est plus* le plus court chemin entre deux points et les mesures que je faisais dans ma chambre ne sont plus d'aucune utilité. Il faut suivre les « géodésiques » de la terre et ces géodésiques sont courbes. Ainsi une norme peut être *universelle* (au sens de « valable en tous points ») sans être *globale* (au sens de donnant sa forme à un tout). Il est essentiel, pour bien entendre le projet de ce livre, de ne pas confondre ces deux notions sur lesquelles je reviendrai par la suite.

Le doute prétendument « radical » suppose toujours déjà donné ce « pouvoir » qu'il laisse en dehors de son emprise : Descartes n'a jamais douté qu'il pût douter *de tout*. Il a ainsi posé, antérieurement à l'absolu de la conscience, celui de la (libre) volonté (de penser). Et Spinoza de conclure, non sans cruauté : « par quoi il n'a jamais montré que l'ingéniosité de son grand esprit » (*nihil præter magni sui ingenii acumen ostendit*). Car le fait est que nos affects s'enchaînent d'une façon qui échappe à un libre contrôle et telle est, bien avant qu'on sache que « deux et deux sont quatre », l'expérience de la « nécessité » et du régime ordinaire des contraintes sous lesquelles se déploie notre « pensée ».

Certes, il peut paraître d'une grande sagesse de toujours veiller, comme le dit Descartes, à changer ses désirs plutôt que « l'ordre du monde » et d'excepter ainsi la « volonté » des enchaînements de la « nature ». Ainsi, la « vie heureuse » serait elle toute de maîtrise de la « volonté » et de « bon usage » des jugements sur cet ordre de la nature qui s'écoule implacablement « devant » nous. Malheureusement, nos désirs ne sont pas moins du monde que les objets qui les suscitent. Pas plus qu'on ne choisit de perdre un proche, pas plus ne choisit-on d'être triste ou d'aimer le chocolat. Si nous pouvons « contrôler » nos passions, c'est simplement au sens où nous pouvons (et encore, sous certaines limites) développer par l'entraînement *d'autres* enchaînements affectifs – comme on développe ses muscles. On apprend, par exemple, l'indifférence ou la « maîtrise de soi ». Ce sont ces « muscles » affectifs que nous prenons la plupart du temps pour de la liberté de la volonté, parce qu'ils permettent à nos « décisions » de s'extraire de l'ordre *habituel* de notre « monde » – comme l'athlète vous expliquera que s'il court si loin et si vite, c'est, bien sûr, simple « affaire de volonté »¹.

C'est ainsi que Descartes d'ailleurs, qui avait très tôt pris la décision de bâtir sur un fonds qui fût tout à lui, mit quand même dix bonnes années avant de comprendre – et encore sous l'impulsion du Cardinal de Bérulle qui lui fit jurer de s'acquitter de ses obligations à l'égard de la communauté philosophique – que sa belle « méthode » ne lui serait d'aucune utilité tant qu'il n'aurait

1. La plupart des « sagesse » sont de tels entraînements et nous ne devons pas oublier que le sens originel du mot « ascèse » est tout simplement « exercice ».

pas le *loisir* et la *liberté* de penser. Sur quoi il rassembla les conditions nécessaires à cette tâche (c'est-à-dire d'abord quelque argent, dont il n'était pas dépourvu) et s'en fut en Hollande où il put enfin s'adonner « librement » à ses très métaphysiques méditations. « Affaire de liberté de volonté » et de « décision » vous dit-on ! À quoi je préfère répondre qu'on peut peut-être choisir de s'enfuir dans un autre pays, s'enfermer dans un couvent ou dans une bibliothèque, mais qu'on ne choisit pas de souffrir (sinon, bien sûr, par espoir d'une satisfaction supérieure) et pas plus de fuir la souffrance, et pas plus d'ailleurs de ressentir de la colère, de la gratitude, de la jalousie, de l'envie, du contentement, etc. S'il y a un absolu à chercher, on le trouvera là, bien plus que du côté de notre volonté, qui n'y peut mais.

Or, cet absolu se donne localement et n'apparaît comme contrainte extérieure et transcendante que dans le régime de la représentation (ce que Freud appelait principe « de réalité », par opposition au principe « de plaisir »). À proprement parler, elle est tout aussi bien *intrinsèque* au fonctionnement de notre désir, dont elle figure un fonctionnement ou une « loi » fondamentale. Ce point jouera un rôle essentiel dans la tentative de formuler une géométrie *intrinsèque* du désir. Dans l'immédiat, il nous donne une prise sur ce « réel » dont il faut partir et qui offre d'ailleurs chez Spinoza le modèle du fonctionnement de toute « essence » (comme *conatus*, « effort pour persévérer dans l'être », dont une conséquence immédiate est le refus – ici et maintenant – de sa propre destruction – que nous le *voulions* ou non¹). Convenons donc d'appeler « réel », la collection de ces bouts de réels donnés localement dans l'expérience du désir comme nécessité (au sens où le désir est quelque chose qui ne se suspend pas et contraint autant qu'il est contraint).

Ainsi, je tiendrai que nous n'avons pas accès à la « nécessité » parce que nous connaissons la loi de la chute des graves, la démonstration de l'infinité des nombres premiers, la règle du

1. On peut certainement « vouloir » sa destruction, au sens où l'on peut jouer avec cette représentation et même en faire le moteur apparent d'une action. Mais on ne peut pas désirer sa destruction. C'est toujours autre chose qu'on désire (par exemple échapper à une douleur insupportable) et pour laquelle la prétendue représentation de la destruction sert de moyen.

modus ponens ou la séquence des nucléotides qui forment l'ADN de la bactérie *Escherichia coli*. La plupart des êtres qui vivent sur notre planète n'ont d'ailleurs strictement aucune idée de ce que tout cela veut dire et je ne crois pas qu'il fasse moins l'expérience de la nécessité que nous ou que leur expérience soit le moins du monde trompeuse. C'est même l'inverse qui me semble vrai : nous donnons une signification à l'idée de « nécessité » (par exemple celle d'une démonstration mathématique, celle de « lois », de « déterminisme ») à partir d'une expérience affective première qui est celle de la *contrainte* (et c'est bien pourquoi les « lois » peuvent prendre des formes si diverses – source inépuisable de perplexité pour nos modernes « épistémologues »). Cette contrainte peut se donner extérieurement à nous (comme dans le cas des « lois » humaines ou des « lois de la nature ») ou venir de l'intérieur (comme dans le refus de la souffrance « gratuite »), cela ne change finalement rien à sa forme.

*
* *

[L'approche intrinsèque]

Une contrainte, qu'elle provienne d'un tiers ou non, est d'abord une force *s'opposant* à un désir, ou plus simplement, *l'infléchissant* : loi de la nature ou loi des hommes, cela importe peu dans cette expérience que je considère comme première. Il est d'ailleurs frappant que la *physis* grecque, sur laquelle les philosophes ont tant glosé, se soit d'abord dessinée non pas tant comme objet d'étude (la « Nature », comme on dira plus tard), que comme *un type de contrainte* (le « naturel ») dont on se demandait dans quelle mesure il fallait le distinguer d'un autre type de contrainte : la convention, la loi des hommes (*nomos*)¹.

1. Il est non moins frappant que la démonstration mathématique se soit imposée dans ce contexte comme un étrange troisième terme, sorte de solution *intermédiaire* entre ce qui relève de la « convention » et ce qui relève du « naturel ». Il faudra y revenir puisque Spinoza voyait, lui aussi, dans ce troisième type rien moins que l'émergence d'une nouvelle « norme du vrai », manière pour l'homme de se réapproprier sa liberté entre l'arbitraire apparent du *nomos* et l'implacable déploiement de la *physis*.

Mais n'est-ce pas, à nouveau, un point où la représentation viendra quand même toujours, au bout du compte, déjouer le primat supposé de l'affect ? Car comment distinguer sans cette aide ce qui relève de la volonté « d'autrui » et ce qui relève de la nécessité « naturelle » ? N'est-ce pas là, précisément, que se joue l'opposition de la *physis* au *nomos* ? N'est-ce pas là qu'il nous faudra d'emblée décider pour déterminer si nous acceptons ou non la rationalité « scientifique » moderne, celle-là même qui entend étudier et décrire ce régime réellement « nécessaire » de la *physis* ? Le point sur lequel je voudrais insister est que cette représentation n'advient, en tout état de cause, que *postérieurement* à notre expérience affective et non comme sa cause. Il n'y a pas, au niveau de la représentation elle-même, de critère de démarcation clair entre ces différents régimes et c'est bien pourquoi elle autorise les variations les plus grandes. On peut bien, par exemple, considérer qu'à peu près tout ce qui arrive est le fruit de l'intention d'un ou plusieurs autres – ce qu'Auguste Comte appelait « fétichisme » et qui subsiste fortement dans la plupart des croyances religieuses et des mythes. On peut, à l'inverse, considérer qu'à peu près tout ce qui arrive est le fruit d'un enchaînement « naturel » (y compris tout ce qui ressemble de près ou de loin à de la « volonté »). Ces distinctions ne sont nullement, comme le pensaient les « positivistes », affaire d'attachement ou non à la « rationalité » scientifique : Malebranche, pourtant fortement épris du modèle scientifique moderne, considérerait ainsi que toutes les actions causales étaient ultimement fondées sur des actes singuliers de la volonté divine. N'importe quelle théorie scientifique peut, par ce moyen, se trouver secrètement redoublée par un régime de volonté souterraine et je ne vois pas ce qui pourrait « falsifier » une telle croyance puisqu'elle laisse les théories scientifiques en l'état¹. Inversement, il n'est que de penser à certaines formes de « taoïsme » pour se convaincre que refus de la libre volonté et naturalisation des processus peuvent parfaitement s'intégrer à

1. On peut tout juste y opposer un principe d'économie ontologique (« rasoir d'Ockham »), lui-même contredit en de nombreux points de nos édifices scientifiques (c'est tout le problème contre lequel se battent les modernes « nominalistes »).

un système de croyances fondamentales sans que la « science moderne » ne s'en mêle.

Entre ces pôles s'ordonne la diversité des systèmes de représentations humains¹. À mon sens, choisir l'une ou l'autre interprétation comme base est affaire de croyance fondamentale et on n'y trouvera jamais de quoi fonder le projet d'une éthique rationnelle. Car ce qui s'y trouve d'universel n'est pas à chercher dans le contenu de ces croyances, mais dans leur structure. Ceci est évidemment essentiel pour soustraire Spinoza à ce à quoi il semble d'abord le plus lié : le « naturalisme », l'idée que l'homme pourrait détenir le secret de « lois de la nature » transparentes à la raison et que tout ce qui lui advient devrait être expliqué par son insertion dans cet ordre de la Nature.

Mais, objectera-t-on, ne croyez pas que vous allez vous en sortir à si bon compte : car vous-même, d'où nous parlez-vous sinon de l'intérieur d'un système de représentation ? Ces beaux discours sur l'affect comme expérience première, c'est toujours de seconde main qu'ils nous parviennent : du point de vue de la représentation des affects, justement. Il ne suffira donc pas d'ordonner les systèmes de représentations et d'indiquer leur variabilité pour avoir assuré le primat de l'affect sur la représentation. Encore faudra-t-il justifier le privilège *d'un* point de vue sur l'affect (celui qui, toujours, finit par ordonner les représentations), apparemment dépendant *d'un* de ces systèmes de représentation et, par là même, d'une forme privilégiée et première de connaissance (celle de l'anthropologue ou celle du philosophe qui classe les différentes formes de représentation). N'est-ce pas là que s'introduit toujours en sous-main un regard de surplomb, toujours déjà postulé par la manière dont le penseur érige sa visée en point de vue universel ? N'est-ce pas ce à quoi je serai moi-même réduit en posant une structure affective universelle sous-jacente à la variation des représentations ?

À cette question, il n'y a pas, me semble-t-il, de réponse de principe. Nous dépendons évidemment de systèmes de représentations donnés et une question fondamentale est de savoir comment nous pouvons exprimer, de l'intérieur de ces systèmes, une forme

1. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

d'universalité. Je reviendrai plus en détail sur les conditions de cette expression de la structure *à partir* de la variation des représentations dans la seconde partie de ce livre. Au moins peut-on troquer d'emblée le postulat naïf d'universalité du système de représentation dont nous partons, par celui d'une forme de communauté entre ces systèmes, qui se manifestent dans la possibilité de les faire « communiquer » entre eux, y compris dans les incompréhensions et les étrangetés multiples qui se manifestent dans ces tentatives de traduction. Communication difficile, certes, mais qui est le seul universel qui nous soit vraiment donné, manière pour nous autres hommes de « faire du commun ». Si tel est le cas, c'est donc d'abord dans la manière dont seront décrits les affects que s'attestera ou non la possibilité de s'exprimer dans d'autres systèmes de représentations (et non dans quelques postulats théoriques garantissant *ipso facto* son universalité). La force de Spinoza est précisément à mes yeux, non pas tant d'avoir donné une définition universelle des affects (au sens naïf où elle pourrait, voire devrait, être reconnue comme telle par n'importe quel individu vivant sur cette planète), que d'avoir rendu possible une forme de « communication » que seule permet une définition *intrinsèque* des affects – une définition, pourrait-on dire en première approche, qui est facile à traduire dans n'importe quel système de représentation, pour une raison simple et fondamentale : *elle ne dépend pas a priori du système de représentation dans lequel elle a été primitivement conçue*.

Que la « dépression » ne soit pas un affect universel, à la fois parce qu'il n'a pas toujours existé dans l'histoire et parce qu'il semble étranger à certaines cultures, voilà ce qu'un spinoziste ne devrait avoir aucun mal à accepter. Un affect, j'y reviendrai longuement, n'est justement pas aux yeux de Spinoza quelque chose qu'on peut définir simplement par rapport à un contexte *extérieur* (que ce soit en termes d'objets ou de valeurs). Il doit être pensé en termes intrinsèques de variation de ce que Spinoza appelle d'un nom quelque peu mystérieux : la « puissance d'agir » (*potentia agendi*). Que cette variation soit ensuite interprétée au moyen de nuances très différentes selon les cultures ou les époques, voilà qui gênera certainement celui qui est parti des représentations dans sa définition des affects, mais qui n'est, en fait, qu'un faux-problème, un problème créé par la définition elle-même : l'approche

intrinsèque nous permet justement d'appréhender l'autre affect (ou l'affect de l'autre) comme une certaine « variante » (ici de « tristesse »). Et c'est d'ailleurs la chose la plus naturelle qui soit : peut-être ne connaissez-vous pas la « dépression », mais vous connaissez certainement la tristesse et vous savez, j'y reviendrai, qu'il y a des tristesses plus ou moins « grandes ». Cela suffit pour que nous puissions nous comprendre.

Peu importe alors si cette expérience se fait sous le mode d'un parallèle ou d'un contraste : que l'autre ait des tristesses radicalement autres, cela ne doit pas nous surprendre, ni nous gêner tant que nous pouvons les reconnaître *comme telles* : cela signifie simplement que nous reconnaissons la tristesse comme s'exprimant dans un système de représentation que nous ne comprenons pas (et donc, conformément à l'intuition de Spinoza, que l'une est *indépendante* de l'autre). On n'a d'ailleurs guère besoin de quitter le pas de sa maison pour constater que son chien peut être « triste » et sans avoir, pour autant, à le doter aussitôt de toutes sortes de représentations, qui n'ont jamais traversé son cerveau canin (« le sentiment de la perte », le « deuil », etc.). Et l'on n'a pas fini, je crois, de méditer cette profonde maxime célinienne : « L'amour, c'est l'infini à la portée des caniches ».

En s'engageant dans la voie d'une définition intrinsèque des affects, Spinoza satisfaisait un point nodal dans tout projet d'éthique rationnelle : poser qu'il y a une structure affective qui, elle, est *universelle*, que cette structure est explicable, *et cela, malgré la diversité évidente des régimes de représentations*¹. Mais en ce point se dessinait également une autre ligne importante de partage : car la plupart des éthiques rationnelles préfèrent justement, par manière de conjuration (du spectre du « relativisme »), dénier ou négliger la variabilité des représentations *au profit de l'universalité*. La force du point de vue intrinsèque en éthique est précisément de tenir à la fois les deux exigences (structure universelle *et* variabilité des représentations). Elle le peut parce qu'au lieu

1. Y compris, j'y reviendrai, des représentations des affects eux-mêmes ! On peut, en effet, soutenir que le désir humain est une donnée universelle (au sens de l'universel *local* que j'ai esquissé dans la note p. 19) sans avoir à tenir également que ses représentations sont les mêmes dans toutes les cultures (ce qui serait évidemment faux). Il en va de même de la colère, de la joie, etc.

de substituer à l'espace déformé de nos représentations (déformé car *variable*, dès le niveau de l'individu) un espace plat et normé *globalement* (par des systèmes d'« objets » et de « valeurs ») elle entend expliquer *la variation elle-même* à partir de l'instance génétique d'une norme donnée localement (mais valant *partout*). La chose n'est pas facile à entendre, je le conçois, et c'est précisément le but de ce petit livre d'en élucider les ressorts.

*
* *

[*Une logique des affects ?*]

Spinoza va beaucoup plus loin, cependant, que de simplement proposer une définition intrinsèque des affects. Il développe à partir d'elle une *logique*, dont le modèle lui semble devoir être trouvé dans la géométrie et qui forme le cœur de son éthique *ordine geometrico demonstrata*. C'est même ce qui fait une des originalités de son projet dans l'histoire de la philosophie et, comme j'aurais l'occasion de l'expliquer à la fin de ce livre, le vrai ressort de sa caractérisation du « bien vivre ». Il est donc un autre aspect de la réponse à notre question, qui rejoint la manière dont le discours mathématique a pu venir se loger en tiers dans la tension entre *nomos* et *physis*, entre contrainte « humaine » et contrainte « naturelle », pour servir de support à un autre type de normativité. Or, en ce point, la justification paraît beaucoup plus difficile à produire. Elle semble supposer de postuler d'emblée la valeur universelle de la rationalité mathématique – nos beaux discours sur le primat de l'affect trouvant donc ici leur limite de fait. L'essentiel de la première partie de ce livre sera consacré à mettre en place les éléments justifiant de reconduire aujourd'hui cette autre dimension du projet, la plus difficile à soutenir et la plus insensée en apparence : celle d'un discours éthique développé selon une forme de rationalité bien particulière, « à la manière des géomètres ».

Pour dire d'emblée vers quoi tendront ces développements et comment ce livre y trouve une de ces sources : il y a, à mon sens, une tension irrésolue chez Spinoza, qui explique l'embaras de ceux qui entendent poursuivre son projet d'éthique *more*

geometrico (la plupart des spinozistes modernes *abandonnant* en fait, tout simplement, la pratique de l'ordre géométrique, sauf à répéter avec application l'enchaînement des propositions de leur maître¹). Cette tension apparaît dans le conflit entre la volonté de donner une définition *intrinsèque* des affects, que je viens de rappeler et qui fait une des forces du projet, et l'incapacité où se trouvait Spinoza de proposer une conception réellement intrinsèque et génétique de ce dont il avait pourtant fait son modèle *logique* : la géométrie. Le développement moderne d'une approche intrinsèque en géométrie nous offre donc la possibilité de sortir de l'impasse où semblait nous plonger le recours à « l'ordre des géomètres » : elle permet de proposer une forme de rationalité commune pour l'espace et pour les affects.

Or, un tel développement n'était pas simplement affaire de rhétorique bien réglée, il était exigé par l'*ontologie* de Spinoza et par ce qu'on y désigne parfois sous l'idée d'un « parallélisme » entre pensée et étendue. Si en effet, comme le soutient la fameuse proposition 7 de la deuxième partie de l'*Éthique*, la pensée et l'étendue sont deux faces d'une même réalité où se déploie un seul et même « ordre des choses » (idée que je tenterai à mon tour de défendre dans la section suivante), il en découle naturellement que tout enchaînement d'idées doit correspondre à un enchaînement d'entités spatiales. Une logique intrinsèque des affects (comme *idées* des affections du corps) appelle donc immédiatement une *logique intrinsèque de l'espace*. Spinoza a d'ailleurs lui-même très fortement insisté sur ce point au titre de ce qu'on appelle parfois les « définitions génétiques », j'y reviendrai. Or « l'ordre des géomètres » qui valait à l'époque classique ne permettait pas de développer une telle logique autrement que sous forme *programmatische*. C'est toute l'idée de ce livre que nous avons aujourd'hui à disposition d'autres outils qui permettent de penser une meilleure adhérence entre les deux types d'intrinséquerité et où peut s'élaborer une autre logique des affects (ou « éthique ») à la

1. Une exception notable : F. Barbaras, *Spinoza. La science mathématique du salut*, Paris, CNRS-Éditions, 2007. Pour lever la tension que j'évoque, F. Barbaras est conduite à une lecture aussi stimulante que discutable de la mathématique spinoziste comme profondément cartésienne, voire différentielle. Comme on le verra par la suite, je ne pense pas que Spinoza ait eu de tels modèles à l'esprit et c'est précisément en ce point que mon chemin s'écartera du sien.

fois fidèle à l'esprit de Spinoza et en même temps assez différente de celle qu'il avait proposée.

Une telle exigence, j'en ai bien conscience, paraît d'abord saugrenue : d'une part, elle semble supposer quelque chose comme une modélisation mathématique de la vie affective qu'on peut bien excuser chez les grands héros de la « révolution scientifique », mais dont on ne voit pas aujourd'hui ni ce qu'elle pourrait être, ni en quoi elle pourrait nous être utile ; d'autre part, elle est appuyée sur un modèle (celui de l'axiomatique euclidienne) qui ne vaut plus aujourd'hui comme idéal de rigueur « logique ». À cette double objection, j'entreprendrai de répondre tout d'abord que le projet spinoziste n'a jamais été de *mathématisation* (il suffit d'ouvrir l'*Éthique* pour s'en rendre compte), mais tout aussi bien que le modèle euclidien n'est pas non plus à ses yeux un ordre *formel* (ceci paraîtra moins évident à celui qui a suivi certains de ses enchaînements et c'est pourquoi je m'y attarderai dans les chapitres qui suivent). En ce point à nouveau, un projet spinoziste se démarque d'emblée d'autres formes modernes d'éthique rationnelle qui, lorsqu'elle se réfère à la norme mathématique, le font généralement sous le registre de la modélisation (et donc de la « naturalisation ») ou de la « logique formelle » (et donc d'un certain primat du langage comme cadre supposé « naturel » de la pensée).

Au fur et à mesure que le projet de ce livre avançait, cette partie traitant du sens que pouvait avoir aujourd'hui l'ancienne injonction à suivre « l'ordre des géomètres » a fini par prendre des proportions de plus en plus grandes. Je m'en suis d'abord inquiété, craignant que le lecteur, cherchant dans ces éléments d'éthique quelques règles de vie, ne fuie devant de tels préliminaires sur le rôle des mathématiques et les rapports complexes entre espace et pensée. Puis je me suis convaincu que cette partie était précisément ce qui manquait le plus aux modernes tentatives (il en existe beaucoup !) pour donner une actualité au projet spinoziste. L'idée de Spinoza, après tout, était que l'exercice du penser géométrique était *partie intégrante* de l'exercice éthique et donnait sa forme à toute ontologie. On ne peut donc pas se contenter de répéter avec application un certain nombre de ses « thèses » en les coupant de la pratique dans lesquelles

elle trouvait, à ses yeux, leur sens. Spinoza est d'ailleurs pour le moins avare de « règles de vie » à livrer toutes cuites dans la bouche de son lecteur¹ et ne cesse, jusqu'à la dernière proposition, de l'appeler plutôt au *travail* – travail dont on est censé apprendre les rudiments en suivant patiemment l'enchaînement « géométrique » des propositions. Lui aussi fit d'ailleurs l'expérience que ce qui ne devait être qu'une partie introductive à l'*Éthique* finit par y prendre une place si grande qu'elle en constitua finalement les deux premières parties. Je ne pouvais donc que me réjouir qu'il m'arrivât la même mésaventure.

1. Lorsqu'il en formule, d'ailleurs, c'est souvent pour nous asséner quelques trivialités, dont je ne sache pas que les modernes spinozistes s'y sentent tenus. Ainsi « en ce qui concerne le mariage, il est certain qu'il est en accord avec la raison, si le seul désir d'union corporelle ne naît pas de la seule forme, mais de l'amour d'engendrer des enfants et de les éduquer avec sagesse ».

CHAPITRE II

Construire, dit-il

SECTION 1. QU'EST-CE QU'UN AFFECT ?

Passons rapidement en revue certaines de nos passions les plus communes : la colère, l'ambition, l'avarice, la jalousie, l'orgueil, la gourmandise, la rancœur, l'amour, etc. Chacun de ces affects est attaché à un objet qui nous apparaît comme sa cause et lui est lié si intimement qu'il lui donne même souvent son nom¹. On n'éprouve pas de jalousie pour l'argent, ni d'avarice pour sa femme. Même la rancœur ou la colère, dont l'objet paraît plus indéterminé, se conçoivent difficilement *sans objet*. Une passion « sans objet », c'est un mouvement de folie, un sentiment excessif et, espérons le pour celui qui le subit, passager. Pourtant, la définition spinoziste des affects ne fait de cet « objet » et de cette « cause » nulle mention : « Par affect, j'entends les affections d'un corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou empêchée, et en même temps les idées de ces affections » (*Per affectum intelligo corporis affectiones quibus ipsius corporis agendi*

1. Le mot « objet » est polysémique et présente l'inconvénient d'orienter trop vite le regard vers des entités mésoscopiques perçues. Dans ce qui suit, je le prendrai toujours au sens général où « quelque chose » peut être objet de désir. Un « objet » d'affect peut donc être particulier (j'aime la tarte au citron que fabrique ce boulanger), générique (j'aime les tartes au citron) ou même plus abstrait (j'aime la bonne nourriture ou j'aime le pouvoir). On peut également aimer le souffle du vent sur son visage, le temps qui passe ou le moment singulier où une particule élémentaire en frappe, sur l'écran que nous observons à la recherche de quelque corrélation, une autre.

potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur et simul harum affectionum ideas).

Cet oubli délibéré de l'objet et de la cause (apparente) de l'affect constitue à mon sens le geste le plus radical de l'éthique spinoziste – et, je ne craindrais pas de le dire, un des gestes les plus importants qui ait été proposé en éthique depuis l'Antiquité¹. Il y ouvrirait, en effet, une voie tout à fait nouvelle : la possibilité d'une caractérisation que j'appellerai *intrinsèque* des affects. Sous ce point de vue, Spinoza tient dans l'histoire de la philosophie une position qui me semble comparable, toutes choses égales par ailleurs, à celle que tient Gauss dans l'histoire de la géométrie. Gauss lui aussi, et lui aussi dans le prolongement et la contestation d'une voie ouverte par Descartes, avait proposé de caractériser les courbes géométriques de manière *intrinsèque* – « intrinsèque » voulant simplement dire à ce point qu'on entend décrire l'objet d'étude sans le considérer comme toujours déjà plongé dans un espace ambiant qui servirait de cadre pour le penser. En refusant cette stratégie de détour par l'extérieur, on se prive alors d'un outil extrêmement puissant qui est la possibilité de « repérer » l'objet qu'on étudie dans un système de référence. La gageure de Gauss fut de démontrer qu'on pouvait obtenir des informations parfaitement *équivalentes* en se plaçant ainsi « à l'intérieur » de l'objet (c'est ce qu'établit son célèbre *theorema egregium*). La gageure de Spinoza fut de montrer qu'on pouvait édifier une éthique en tous points semblable aux morales traditionnelles – et, en fait, à bien des égards très proche de celle que prônaient ses amis « chrétiens sans église » – tout en se dispensant de tout recours à des valeurs posées comme cadre de référence extérieur et préalable aux désirs des hommes. Mais comme dans le cas de Gauss, cette voie débordait immédiatement la simple possibilité de

1. D'un point de vue spinoziste, j'y reviendrai, il n'y a évidemment aucun sens à dire qu'un objet matériel peut « causer » un affect et il faut dire plutôt qu'un affect est un certain rapport entre corps, dont j'ai une idée. À cause de la conformation de notre corps, il ne nous est généralement pas possible de savoir exactement ce qui relève de notre propre corps et du corps extérieur qui semble l'affecter. Lorsque le feu me brûle, j'ai tendance à y voir la « cause » de ma souffrance, alors qu'il n'est que le point de départ d'une chaîne de réactions corporelles complexes. On s'en convainc facilement en se rappelant qu'il y a des personnes qui sont dépourvues du sentiment de souffrance (« asymbolie ») – alors même que leur corps subit à sa surface les mêmes affections que les autres.

reproduire « de l'intérieur » des résultats connus : elle changeait radicalement l'approche des objets géométriques eux-mêmes et l'horizon de leur étude.

Autant Spinoza paraît avoir encore sacrifié beaucoup à l'idée d'une primauté de la substance (et donc de l'*extensio*) sur le mode dans sa métaphysique, autant il semble ainsi avoir réussi à proposer en éthique une caractérisation des affects qui ne supposait donné aucun cadre préalable. Certes, on a beaucoup glosé sur le fait que le rapport de la substance aux modes est de l'ordre de ce que Spinoza nomme une causalité « immanente » – c'est-à-dire que la substance n'est, au bout du compte, *rien d'autre* que le déploiement de ses modifications (*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens* I, 18). Mais ce geste d'inspiration nominaliste n'est pas suffisant à mettre le mode et la substance exactement sur le même pied, dès lors que l'organisation « immanente » des choses se trouve *a priori réglée* sur un régime supposé univoque de causalité ou « ordre de la nature ». Tout le problème est précisément là : pourquoi la substance ne s'exprimerait-elle pas selon une multiplicité non ordonnée d'ordres de la nature ? Pourquoi toutes les « modifications » viendraient-elles sagement se ranger dans un seul ordre de causes ?

La tension entre ces deux orientations est, à mon sens, une des clés de la réinterprétation du spinozisme engagée depuis la fin des années 1960. Elle a conduit nombre de commentateurs à vouloir repenser la métaphysique *à partir* de l'éthique ou de la physique spinoziste (donnant lieu à ce que nos cousins d'Amérique appellent *cum grano salis* « *The New Spinoza* », traduisons : le « néospinozisme », comme on parle de « néoplatonisme »)¹. La « substance » ou la « nature » se voyait ainsi requalifiée comme simple lieu de « rencontres » ou de « chocs »², dont la

1. *The New Spinoza*, ed. Warren Montag and Ted Stolze, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997. La solution la plus radicale au dilemme a été celle de Negri qui a tout simplement proposé de se débarrasser des deux premières parties et de faire commencer la « vraie » ontologie de Spinoza dans la troisième. Une solution plus modérée, représentée par les interprétations de Deleuze et Matheron, consistait à repenser la substance à partir d'une physique et d'une éthique des chocs et des rencontres, la substance divine devenant ainsi le médium d'effectuation de ces modifications. Dans toutes ces interprétations, on essayait de réinterpréter les postulats globaux en termes de fonctionnements locaux.

2. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

vraie configuration se donnait à même l'éthique ou la physique, la causalité se trouvant alors réinterprétée, plus ou moins explicitement, en termes de « causalité structurale » – c'était l'époque – c'est-à-dire précisément ce que Spinoza semble entendre par le fait que Dieu est « cause immanente » de toutes choses. Dans cette interprétation, le cœur de l'ontologie spinoziste n'est plus l'ordre des causes donné dans la première partie par la rationalité intégrale du réel (et le *principium rationis* qui l'accompagne), mais le fameux *conatus*, l'effort par lequel chaque chose se trouve définie au livre III en tant que persévérance dans son être. L'« ordre de la nature » n'est plus alors que le régime général de rencontre entre ces efforts singuliers pour persévérer dans l'être ; il n'est plus qu'un vaste champ de forces, plus ou moins chaotique.

Comme j'ai essayé de l'expliquer dans la première partie de ce livre, même si je me situe dans cette tradition, je ne crois pas que cette voie soit parfaitement satisfaisante. La raison en est simple : elle sous-estime le rôle des hypothèses globales dans la construction du système, à commencer par cette idée essentielle qu'il y a chez Spinoza un vrai « ordre des choses », exposé dans des propositions comme I, 28, où chaque chose prend une « place » parfaitement déterminée, une « puissance » située dans le réseau des rencontres. Or c'est un acquis dont nous avons besoin pour définir les affects comme variation de la « puissance » et qu'il n'est donc pas possible de retrouver immédiatement à partir d'eux, pas plus qu'on ne peut le retrouver à partir des rencontres entre corps matériels. Il faut, en effet, que la « puissance » d'une chose soit assignable pour que cette stratégie puisse prendre son départ et cette puissance n'est assignable que si elle se trouve *située*, d'une manière ou d'une autre, dans le réseau des rencontres. Il me semble donc qu'il vaut mieux en finir une fois pour toutes avec les postulats globaux des deux premières parties que d'essayer de les réaménager le long d'une interprétation « immanente », car le fait de maintenir le slogan « une chose = une puissance » ne fait que reconduire subrepticement la principale hypothèse globale du début de l'*Éthique*.

Je reviendrai sur les difficultés portées par ces tentatives de réaménagement par la suite. Dans l'immédiat, j'aimerais insister sur la voie réellement prometteuse qui s'ouvre dans l'*Éthique* avec la définition des affects : déjouant la tentation qui consiste à décrire

les passions humaines comme lié aux espaces (culturels, sociaux, personnels, religieux) dans lesquels nous les repérons ordinairement, Spinoza nous a, en effet, donné les moyens de mettre en question la structure même de ces cadres de références, et donc de mener à bien une authentique réflexion méta-physique (la seule *physis* qui nous soit donnée à étudier ici étant celle qui se dessine, de manière immanente aux affects, sous la forme de la contrainte ou de la « nécessité » – celle là même dont j’ai essayé d’indiquer au début de ce livre qu’on n’avait nulle besoin de la considérer autrement que comme une norme à la fois universelle et locale).

Ce geste a une conséquence immédiate et qui a profondément marqué les esprits : en définissant les affects indépendamment des espaces d’interprétations dans lesquels ils semblaient plongés, on déjouait également le postulat implicite de l’essentiel de ce qui avait été pensé au titre de l’éthique auparavant, soit *le primat de la valeur sur le désir*. Les sceptiques de tous temps l’avaient certes rappelé avec force : il est aisé de constater que la valeur est une entité qui n’est pas du tout fixe et préalable aux désirs des hommes (contrairement à ce qu’essayent d’établir avec force la plupart des morales philosophiques). Kant a moqué les vains efforts de la métaphysique à vouloir fixer une image du monde : il aurait pu tout aussi bien moquer la quête insensée qui consiste depuis Platon à vouloir rétablir dans ses droits des valeurs absolues. Les valeurs ne cessent de varier selon les cultures, les milieux, tel ou tel événement marquant de nos vies, tel ou tel monde dans lequel nous sommes à tel ou tel moment. Inutile de multiplier encore et toujours en ce point les anecdotes comparatistes : les « cannibales » mangent leurs ennemis pour prendre leur force et nous ne le faisons pas, c’est entendu ! Mais ce scepticisme n’est pourtant pas encore assez radical en ce qu’il peut facilement servir à introduire par la bande des valeurs absolues « extérieures » à cette relativité « humaine trop humaine ». C’est toute la stratégie du Montaigne de *l’Apologie de Raymond Sebond*, que poursuivra Pascal avec brio : « vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà... », mais Dieu partout pour maintenir l’inconstance des hommes dans l’ombre d’un absolu caché. Spinoza aura été ici au plus loin en supposant que la valorisation était en fait *toujours* dépendante du désir (une idée qui se retrouvera ensuite chez Nietzsche, Freud et Marx, et qui valut à Spinoza l’honneur ambigu des « précurseurs »),

si bien qu'il ne restait aucune place pour quelque absolu que ce soit, *sinon celui du désir lui-même* (rebaptisé « essence même de l'homme »).

Même ceux qui étaient allés le plus loin dans l'idée que la norme des comportements humains était à trouver dans une valorisation immanente comme celle du « plaisir », avaient toujours posé qu'il fallait néanmoins, antérieurement à cette valorisation, distinguer des « bons » et des « mauvais » désirs (ou les désirs « naturels » et ceux qui ne le sont pas). À vrai dire, j'y reviendrai, Spinoza lui-même ne réussit pas totalement à sortir de ce cadre et maintint encore qu'il y avait derrière l'affect quelque chose comme une « vraie » puissance d'agir, définissant la « vraie » essence de l'homme (ou ce qu'il appelait un régime de causalité « adéquate »). Ceci est une conséquence directe de ses postulats métaphysiques, dont son éthique n'est évidemment pas indépendante¹. Reste que la définition qu'il propose n'obligeait nullement à cette assignation de la puissance d'agir à une place fixée dans la détermination globale de « l'ordre de la nature ». Ce sera un enjeu majeur de la construction qui suit de donner un sens à cette reformulation que j'appelle « locale ».

*
* *

[La question de la puissance d'agir]

Quant à la caractérisation positive proposée par la définition, elle est non moins intéressante : un affect n'est pas le nom de n'importe quelle affection du corps, il est attaché à une augmentation ou une diminution *de la puissance d'agir (corporis agendi potentia)*. C'est ici la solution au problème que pose l'oubli délibéré des repères extérieurs : à notre corps ou à notre conscience (en tant qu'idée du corps) est attaché un système intrinsèque de

1. C'est un point qui semble avoir échappé à Toni Negri qui lit l'*Éthique* comme si la position du conatus était indépendante de la possibilité d'assigner à chaque « chose » un conatus, selon une place fixée et déterminée qui la qualifie comme « mode » dans le grand ordre de la nature. Cette faiblesse se retrouve dans l'analyse politique qui en découle selon le modèle marxiste où les individus peuvent être assimilés à des « forces productives » identifiables (ce qui ne pourrait être vrai, à la limite, qu'au sein du système capitaliste marchand traditionnel, c'est-à-dire *en conséquence* d'un certain cadre de référence).

repérage, qui fonctionne de manière différentielle et mesure les variations de sa « puissance » – comme l’aiguille sur le tableau de bord de votre véhicule mesure les variations du régime de son moteur. C’est la même idée que chez Gauss : le système des objets et des valeurs peut être vu comme une forme de système de repérage local puisqu’il varie d’un individu à l’autre, d’un moment de ma vie à l’autre, etc., et l’on va donc regarder ses variations intrinsèques pour reconstituer ce qui semblait d’abord hérité d’un cadre extérieur. L’outil différentiel permet de retrouver « de l’intérieur » (du point de vue des variations de l’objet) les informations qu’on croyait données dans le système de référence extérieur et ouvre la possibilité d’une exploration immanente à l’objet, de proche en proche. Du moins est-ce l’analogie par laquelle je me laisserai guider dans les pages qui suivent et dont j’essayerai de montrer qu’elle peut être fondée rigoureusement au sens suivant : elle permet une description du fonctionnement des affects qui correspond à la manière dont nous les ressentons.

Reste néanmoins une difficulté de taille posée par cette fracassante définition : à quoi pourrait donc bien correspondre ce mystérieux concept de « puissance d’agir » (*potentia agendi*), ce « moteur », dont il s’agit de repérer les augmentations et les diminutions de régime ? À quoi correspond-il, si l’on ne s’est pas toujours déjà donné un ordre des choses où cette puissance est toujours déjà donnée comme « place » dans le grand enchaînement des causes ? Ceci constituera, comme on peut s’en douter, un des problèmes majeurs de notre cheminement. Pour commencer à le débrouiller, je m’en tiendrai d’abord à une approche purement phénoménologique, presque naïve, dont les vrais ressorts apparaîtront plus clairement par la suite.

Prenons cet homme qui court dans le vent et la pluie, tordu de douleur et vomissant le fond de ses tripes, cet homme, sans souffle, qui n’a même pas besoin de faire du sport pour se maintenir en forme ou développer sa musculature, mais fait cela « pour se dépasser » ou « s’accomplir » ou je ne sais quelle autre qualificatif destiné à marquer qu’il s’épanouit dans sa souffrance apparente ; dira-t-on qu’il prend « plaisir » à sa course, qu’il y trouve quelque « contentement » ou « satisfaction » ? En un sens non, puisqu’il souffre ; mais en un autre, oui, puisqu’il s’en réjouit. Disons qu’il se réjouit de « pouvoir faire » certaines choses (quoi exactement,

il serait certainement lui-même bien incapable de nous l'expliquer). Et ces parents éreintés par les nuits blanches, les couches à changer, les dérèglements hormonaux, etc., ne vous jurent-ils pas que la venue de leur enfant leur fut un immense « bonheur ». Et cet indien d'Amérique qui s'épile un à un tous les poils du corps pour signifier son passage dans le monde des adultes ? Et ce guru qui roule sur lui-même sur des kilomètres pour atteindre le lieu de son pèlerinage sur les bords du Gange ? Ces exemples sont singuliers, j'en conviens, mais chacun trouvera aisément le parallèle qui lui sied. Ils suffisent pour donner une première justification à l'idée de « puissance d'agir ».

À mon sens, la « puissance d'agir » doit d'abord être considérée comme un nom qu'on pourra attacher conventionnellement à cette forme de positivité que nous ne voulons pas limiter à un « plaisir », à un « contentement », à une « satisfaction » immédiats, parce qu'elle entre dans une élaboration plus complexe faite tout aussi bien de déplaisir, de souffrance, de peine (et réciproquement pour des formes de négativité plus complexes que de simples souffrances). Une autre manière de l'exprimer, dont la raison d'être apparaîtra plus clairement par la suite, serait de dire que les affects ne se donnent pas comme des « atomes » de plaisir ou de déplaisir, mais sont pris dans des formes de variations dont la découpe suit les contours des *actions* des hommes (ce qu'ils font et ce qu'ils peuvent faire). Il paraît donc naturel d'en faire des mesures d'un « pouvoir faire », pouvoir qui peut être favorisé ou contraint selon les circonstances. Une paraphrase de la définition serait alors : une action est un « pouvoir de faire » certaines choses et les affects mesurent une forme de positivité et de négativité liés à ces actions en tant que « pouvoir faire » ou « puissance »¹.

Accordons cela, au moins momentanément. Cette caractérisation de la « puissance » ne nous mettrait pas moins sur la voie d'une difficulté, qui va marquer le vrai commencement de notre

1. Une bonne raison de ne pas partir de cette paraphrase est que les contours des « actions » sont bien moins transparents que ceux de la « puissance » : comme l'indique l'exemple de mon jogger, il est certainement plus facile de dire qu'on *se* « réalise »/» accomplit »/» dépasse » dans ce genre d'action que de dire en quoi exactement consiste l'action qu'on est censé avoir accomplie (certainement pas la simple action de courir en tout cas !).

travail. Car tout le problème soulevé par cette définition est alors de comprendre ce qui pourrait permettre de départager *de manière intrinsèque* ce qui relèverait de *notre* puissance et ce qui n'en relèverait pas. Au niveau phénoménologique où je me suis placé, la difficulté semble inextricable : nous ne cessons, en effet, de faire l'expérience que ce que nous considérons comme augmentant notre puissance à *un moment donné* (ou dans telle ou telle circonstance) s'est avéré à un autre une diminution. Qui me dit que cette course effrénée ne précipitera pas une attaque cardiaque, qui laissera notre homme à moitié paralysé ? Aura-t-il ainsi « augmenté » sa « puissance d'agir » ? Est-ce là une *nouvelle* action ? Mais où passe la frontière entre la course qui cause ma satisfaction et celle qui cause ma ruine ? Et cet enfant, si beau et si doux, ne pourra-t-il pas être, quelques années plus tard, que dis-je quelques jours plus tard déjà, le pire des tyrans ou la cause d'immenses souffrances ? Supposons que je me sois lancé à corps perdu dans les mathématiques ou le yoga, ne voyant pas que cette passion me coupait progressivement du monde, de mes enfants, dont je ne me suis pas assez occupé, etc., etc. J'y ai gagné « sur un plan », comme on dit, mais perdu sur un autre. Nos vies sont tissées de telles fluctuations et tout le problème éthique, comme problème du « bien vivre », est alors le suivant : qu'est-ce qui pourrait me permettre d'accéder à un régime de puissance *indépendant de cette fluctuation*, quelque chose que je serais en droit d'appeler *ma* puissance, *mes* actions (par opposition à ce que je subis passivement) ? Ce problème, en termes spinozistes, est tout simplement celui de la « liberté » de l'homme comme capacité à se déterminer soi-même (où le problème est autant de se déterminer que de déterminer un *soi-même*). Il forme le cœur de ce qu'est l'éthique.

La solution que Spinoza propose à cette difficulté est simple : ce dont nous faisons l'expérience dans ce genre de situation est tout simplement le décalage entre le niveau phénoménologique et la « réalité » – et c'est bien pourquoi, à son sens, ce niveau phénoménologique n'est pas, et ne peut pas être, un bon guide. Ce sont autant d'éventuelles *erreurs* d'appréciation de notre puissance auxquelles nous sommes confrontés. Il faut donc distinguer la manière dont nous *imaginons* notre puissance d'agir et ce qu'elle est *vraiment*, la « vraie » joie, correspondant à une

« vraie » action, et la joie qu'il appelle « passive » parce que notre puissance s'y trouve augmentée en liaison avec des causes « externes » et une connaissance confuse qui nous fait, à tort, la croire entièrement « nôtre ». Nous expérimentons ainsi constamment que ce qui nous apparaissait comme « action » s'est avéré finalement une « passion ». Alors que la joie passive est caractérisée par la connaissance confuse qui l'accompagne, la vraie joie doit être corrélée à la connaissance adéquate de notre puissance, que Spinoza réfère à l'idée de « causalité adéquate », c'est-à-dire ce dont une chose est « vraiment » la cause (*sa* « puissance »)¹.

C'est ici que l'on voit certainement le mieux à quel point il n'est pas possible, malgré qu'en ait eu certains commentateurs des années 1960-1980, de séparer chez Spinoza les conditions métaphysiques *globales* et la caractérisation *locale* de la puissance. Car le domaine immanent de la puissance s'avère finalement contraint *a priori* par une idée de la manière dont les causes s'enchaînent les unes aux autres du point de vue de Dieu et dans un régime de connaissance « vraie » qui consiste à connaître cet enchaînement de causes naturelles (ou « causalité adéquate ») de sorte qu'à chaque « chose » puisse être assignée *une* « puissance ». *Il faut* que la « puissance » soit quelque chose qu'on peut atteindre comme une caractérisation de la « chose » et ceci suppose que le régime de causalité où la chose-cause prend sa place soit réglé une fois pour toutes. C'est chez Spinoza une *condition* de toute éthique comme libération et il n'y a évidemment pas de surprise à constater que la seule réalisation qu'il puisse en donner – même si son système ouvre à un strict parallélisme entre actions de l'esprit et actions du corps – se fasse finalement en termes de connaissance adéquate.

1. III, Def.1 : « J'appelle cause adéquate celle dont l'effet peut être clairement et distinctement perçu par elle même, et cause inadéquate ou partielle celle dont l'effet ne peut par elle seule être compris », notre âme étant donc dite *agissante* en tant qu'elle a des idées adéquates, c'est-à-dire qui peuvent se concevoir selon sa seule puissance (III, 1). D'où également la différence essentielle entre joie « passive » et « active », dont Spinoza démontre l'existence ainsi : « Lorsque l'esprit se conçoit lui-même et sa puissance d'agir, il se réjouit (par la Propos. 53, partie 3) : or l'esprit se contemple nécessairement lui-même quand il conçoit une idée vraie ou adéquate (par la Propos. 43, partie 2.). D'un autre côté, l'esprit conçoit quelques idées adéquates (par le Schol. 2 de la Propos. 40, partie 2). Donc il se réjouit en tant qu'il conçoit des idées adéquates, c'est-à-dire (par la Propos. 1, partie 3) en tant qu'il agit. »

On peut objecter que la définition spinoziste de ce qu'est un « individu » autorise une voie de sortie à la tension apparaissant dans l'écart entre détermination locale et détermination globale de la puissance. Elle intervient originellement dans le contexte de la physique sous la forme suivante : « Lorsque certains corps de même grandeur ou de grandeur différente sont ainsi pressés qu'ils s'appuient les uns sur les autres, ou lorsque, se mouvant avec des degrés semblables ou divers de rapidité, ils se communiquent leurs mouvements suivant un certain rapport, nous dirons que de tels corps forment une unité, et qu'ils constituent tous ensemble un seul corps, c'est-à-dire un individu, qui, par cette union même de corps, se distingue des autres » (Defl après II, 13). Ainsi, on peut délimiter des « individus » autrement qu'en leur assignant une place dans la grande chaîne des causes et des effets : il suffit pour cela d'isoler certaines relations invariantes (« rapports déterminés ») qui suffisent à caractériser un ensemble, éventuellement non maîtrisable en tant que tel, de variations. Je n'ai pas nécessairement à posséder une connaissance adéquate de mon corps au sens où je pourrais en exhiber « la » cause (c'est-à-dire l'ensemble des conditions nécessaires, suffisantes et dernières dans le processus de sa production), ni même connaître le détail de son fonctionnement : il me suffira d'isoler, dans l'apparente dispersion des variations incessantes qui me traversent, des rapports qui restent fixes¹.

Mais cette caractérisation, sur laquelle se sont précipités nombre de commentateurs pour se sortir d'affaire, s'avère malheureusement tout à fait impraticable. Car le problème que pose la définition de l'individuation comme invariance dans un réseau de relations (ou de forces) est évidemment de déterminer *quels rapports* on juge pertinents pour la définition de tel ou tel individu.

1. La démonstration de la prop. II, 24 insiste sur cette relativité de la notion d'individu corporel : « Les parties composant le corps humain ne se rapportent point à son essence, si ce n'est en tant qu'elles se communiquent leurs mouvements suivant un certain rapport déterminé (voyez la Déf. après le Corollaire du Lemme 3), et non pas en tant qu'ils peuvent être considérés comme des individus, sans relation au corps humain. Les parties du corps humain, en effet (par le Post. 1), sont des individus très composés, dont les parties (par le Lemme 4) peuvent être séparées du corps humain, sa nature et sa forme restant préservée, et communiquer leurs mouvements à d'autres corps suivant un autre rapport (voir l'Axiome 2 après le Lemme 3) ».

Dans les exemples que j'ai mentionnés ci-dessus, tout le problème est de savoir si c'est le *même* individu qui perçoit sa puissance comme augmentant à un moment et diminuant à un autre ou s'il s'agit de deux individus *différents*. Or ceci dépend *a priori* de la manière dont on a découpé au préalable les variations que nous considérons comme *pertinentes*. Dois-je dire que la course ou la pratique des mathématiques, ou quoi que ce soit qui à un moment se donne comme action et à un autre comme passion, entre dans la variation d'une même puissance ou dans un changement tel qu'il qualifie deux puissances *différentes* ? D'un point de vue éthique, les deux réponses sont radicalement opposées puisque l'une pose le problème de l'amélioration (ou de la détérioration) de ma vie présente, tandis que l'autre pose celui d'un *changement* de vie. L'enjeu est de taille puisqu'il correspond précisément à la délimitation de mon régime propre *d'action*. Retour à la case départ.

Remarquons qu'il ne s'agit pas d'un problème de simple appréciation subjective ou de *méconnaissance* de ce que nous pouvons faire ou non. L'indétermination semble liée à la difficulté à connaître les causes et les effets, difficulté qui, pour l'homme (par opposition au regard de Dieu) semble malheureusement *constitutive*. Une maladie, disons une maladie grave, correspond à une diminution « objective » de la puissance d'agir de notre corps (et partant à une forme de tristesse)¹, mais elle provoque tout aussi bien un changement de notre rapport au corps et à celui des autres qui peut s'avérer extrêmement bénéfique (pensons aux tirades de Nietzsche sur la « grande santé ! »). En termes d'individu, la grande question est alors de savoir ce qu'on appelle justement ici « individu » (est-ce un même individu dont la puissance a « varié » ou deux individus différents ? Suis-je identifié à mon corps « sain » ou à mon corps « en tant qu'il résiste aux maladies » ?, etc.). Comme la puissance est une notion différentielle et qu'aucun critère ne nous est donné pour y distinguer des seuils, ces deux interprétations paraissent *toujours possibles* pour n'importe quelle variation. Un spinoziste n'a, à mon avis, aucun

1. Voyez notamment ce qui est dit dans la prop. IV, 39 : « Ce qui permet que le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du corps humain se maintienne est bon ; et, au contraire mauvais, ce qui fait que les parties du corps humain aient entre elles un autre rapport de mouvement et de repos. »

moyen de distinguer une variation de puissance d'un changement d'essence (sachant que l'essence d'un être n'est justement rien d'autre, pour Spinoza, que sa puissance).

Cette impasse est très clairement signalée par Spinoza dans un passage célèbre de *l'Éthique* :

« Il arrive parfois qu'un homme subisse de telles transformations qu'on ne saurait aisément dire s'il est encore le même. Ainsi de ce poète espagnol, dont j'ai entendu raconter qu'ayant été atteint d'une maladie, il resta, quoique guéri, dans un oubli si profond de sa vie passée qu'il ne reconnaissait plus comme sienne les fables et les tragédies qu'il avait composées ; et certes on aurait pu le considérer comme un enfant adulte, s'il n'avait gardé souvenir de sa langue maternelle. Et si cela paraît incroyable, que dire des enfants ? Un homme d'un âge avancé n'a-t-il pas une nature si différente de celle de l'enfant qu'il ne pourrait se persuader qu'il a été enfant, s'il ne pouvait en tirer la conjecture de ce que lui en rapportent les autres ? Mais pour ne pas donner sujet aux superstitieux de soulever d'autres questions, j'aime mieux laisser cela à ce point. » (IV, 39 scol.)

Un spinoziste de stricte doctrine pourra ici objecter qu'il n'y a pas de problème lié à cette indétermination de notre puissance. C'est précisément ce que dit Spinoza : nous n'avons pas d'accès direct à notre puissance qui, parce qu'elle passe par notre corps, est une connaissance irréductiblement *confuse*. Et c'est pourquoi, il n'y a pas à en dire davantage, sinon à s'occuper d'autres choses : connaître les choses « vraiment ». Je ne suis pas sûr néanmoins que cette réponse soit satisfaisante. Car, au bout du compte, le problème se posera toujours de savoir comment la découpe des choses en « individus » opère « en Dieu » (*sive* dans la Nature). Or sans une telle découpe, on ne peut maintenir un des piliers de l'ontologie spinoziste : le fameux « effort pour persévérer dans l'être » (*conatus*) qui caractérise rien moins que « l'essence » des choses et notamment l'essence humaine comme désir. Si les hommes n'ont *aucun exemple* assuré d'une telle découpe des essences (et nous avons vu que même dans le domaine où Spinoza se réfugie : les mathématiques, la chose semble loin d'être assurée), il faut bien avouer que cette position paraît n'être rien d'autre qu'un article de foi. Une foi « rationaliste » certes, mais une foi quand même. Supposons toutefois que la découpe des choses soit

effectivement fondée « en Dieu » : un tel postulat n'en conduirait pas moins à faire de la « logique des affects » développée au livre III et surtout de la première partie de l'éthique proprement dite, développée au livre IV sous la forme d'un discours sur la « servitude » des hommes, de vastes chimères. Si le fondement de notre tristesse est, en effet, d'ordre purement imaginaire (dans la mesure où nous ne parvenons *jamais* à accéder par nos affects à notre réelle « puissance »), tout le démontage de la « servitude » exposé dans la quatrième partie semble reposer sur des fondements pour le moins branlants.

À quoi servirait-il de lutter contre (ou même simplement de connaître) la servitude si la tristesse s'avérait une représentation *irréductiblement* imaginaire ? Qui vous dit (c'est ce que ne cesse d'objecter Nietzsche) que cette tristesse que vous cherchez à mettre à distance, n'est pas un élément *ignoré* de votre accès à la « vraie » joie ? ! Qui vous dit que ce que vous percevez comme impuissance n'est pas un simple effet de votre ignorance de ce que vous percevez comme votre puissance ? Nous retrouvons ici le problème de la délimitation des « actions »¹. Pour traduire en une question plus concrète et que chacun est amené à se poser un jour : qui nous dit que la souffrance que nous éprouvons à tel ou tel moment n'est pas *exactement du même type* que celle que nous avons accepté dans d'autres situations comme *partie intégrante* de la construction de notre puissance² ? On finit à ce compte par ne plus trouver d'éthique que dans le livre V où nous apprenons que le fondement de la joie « active » n'est rien d'autre, *et ne peut être rien d'autre*, que la « vraie » connaissance des choses

1. Je n'ignore pas que Spinoza dit très explicitement qu'il n'y a de connaissance de la tristesse qu'inadéquante et va même jusqu'à dire qu'il n'y a aucune connaissance adéquate de ce qui est mal, et donc de ce qui est bien (IV, 64 et cor.). Reste qu'à de nombreux endroits, il se trouve forcé de séparer « ceux qui vivent sous la conduite de la raison » et sont censés avoir tel ou tel comportement caractéristique (par exemple, s'efforcer, autant qu'ils le peuvent, d'opposer aux sentiments de haine, de colère, de mépris, etc., des sentiments contraires d'amour et de générosité IV, 46) et ceux qui vivent « ballottés par les causes extérieures ». Il parle même assez vite d'une « vraie connaissance du bien et du mal » (par ex. IV, 14 : *Vera boni et mali cognitio...*).

2. Car il est rationnel d'accepter de souffrir, et plus généralement d'endurer une tristesse, *si* ce mal présent nous évite un mal à venir plus grand (IV, 66 : « sous la conduite de la raison, nous préférerons un plus grand bien à venir à un moindre présent, et un moindre mal présent à un plus grand à venir »).

« singulières » – accès qui nous est ménagé par la connaissance intuitive qui, vu comme manifestation du désir ou essence de l'homme, peut aussi être appelée « amour intellectuel de Dieu ». Mais comme nous n'avons aucun moyen *intrinsèque* de distinguer une « chose singulière » d'une « image générale », je ne suis même pas sûr que cette solution – déjà assez coûteuse – nous sorte de l'abîme où nous plonge l'indétermination de la puissance.

On voit que ma distance à Spinoza est ici très grande. Supprimez les postulats globaux qui fondent l'*Éthique* et vous semblez perdre l'essentiel : le fait qu'on peut déterminer une notion absolue de puissance découpant dans le monde des « choses », que l'on peut ainsi déterminer ce qu'est la « tristesse » des individus humains et les modalités de leur « vraie » joie. À tout cela, je l'avoue, je ne crois plus.

SECTION 2. CONATUS I : LA STRUCTURE AFFECTIVE

[Axiomatique élémentaire des affects]

Je partirai donc de l'affect dans sa nature purement différentielle. Un affect est le nom d'une *variation* de la puissance d'agir selon l'augmentation ou la diminution. Mais qu'est-ce donc que cette « puissance d'agir » ? Comment peut-on l'assigner, en fixer les contours, là où ce qui nous semble donné est précisément un champ de variations ? Qu'est-ce que je peux *vraiment* faire ? Telle est la difficulté à laquelle nous nous sommes immédiatement heurtés et dont on voit que s'y joue la rencontre intime de l'ontologie et de l'éthique. Même à un niveau purement phénoménologique (au niveau de ce que Spinoza appelle l'« imagination »), ce à quoi nous semblons avoir accès est la variation affective, le fait de ressentir du « bien » ou du « mal », de la joie ou de la tristesse, et non quelque mystérieuse « puissance » qui resterait stable sous cette variation. Que nous associions parfois cette variation à un « moi », à un « individu », cela est indéniable, mais il est non moins indéniable que les « individus » changent et qu'en l'absence de critères intrinsèques pour définir ces formes de stabilité,

nous ne pouvons guère en faire le soutien de « puissances » fixes et déterminées.

Selon une technique bien connue des mathématiciens, je proposerai ici de tourner la difficulté en solution : nous ne savons pas *a priori* ce qu'est notre puissance ? Et bien, posons que la puissance n'est *rien d'autre* que ce que nous sentons varier quand nous nous sentons « bien » ou « mal », « joyeux » ou « triste » (puisque tel est le nom que Spinoza propose de donner aux deux affects fondamentaux qui correspondent à « l'augmentation » ou à la « diminution » de cette « puissance »). C'est la voie phénoménologique que j'ai esquissée dans la section précédente (et dont j'ai bien conscience qu'elle prend ici le contrepied de la stratégie spinoziste). Et peu importe, après tout, si cette puissance est vraiment « nôtre » du moment que nous l'imaginons être telle au moment où nous la sentons. Autrement dit, oublions la « nature » de l'objet, son « essence »¹ pour ne le définir que par les relations dans lesquelles il entre. Attachons dès lors par convention le terme « puissance » à ce qui se donne dans la variation affective. Je tiens, en effet, qu'autant vous pouvez ne pas comprendre ce qu'est votre « puissance », autant vous comprenez non seulement ce que sont « joie » et « tristesse », mais aussi, j'y reviendrai, que ces « joies » et ces « tristesses » se comportent comme des formes *opposées* de variation (que l'on peut donc bien *interpréter* en termes d'une puissance qui se trouve ou non « empêchée »). Ma proposition est donc simple : la « puissance » n'est rien d'autre que ce que vous sentez varier « positivement » (ou « augmenter » : nous verrons les raisons de ce vocabulaire sous peu) dans vos « joies » (respectivement : ce que vous sentez varier « négativement », ou « diminuer », dans vos tristesses). Le choix de ce terme (« puissance ») est donc lié à la *forme* même de cette variation, non à quelque entité mystérieuse qui la soutiendrait dans l'être.

En un sens, cette solution est dans la droite ligne de celle engagée par Spinoza avec sa définition de l'« individu » (caractérisé par le réseau de relations où il se constitue comme tel). Mais ne croyons pas, pour autant, que ce petit truc puisse se faire de manière innocente et qu'il laisse en l'état les fondements

1. Rappelons-nous que le *conatus* comme effort pour persévérer dans son être avait été présenté par Spinoza comme « essence actuelle » (III, 7).

du système. Car en redéfinissant la puissance comme ce à quoi nous avons accès dans nos affects en tant que variation et en supposant que ce qui est vraiment la donnée intuitive est cette variation elle-même, nous perdons du même coup la possibilité de définir la puissance ailleurs qu'en tel ou tel « circonstance ». Rien, notamment, ne me permettra désormais *a priori* de comparer ce que je détecte comme étant « ma » puissance en un point (ou, « à un moment », si vous préférez les métaphores temporelles¹) à « ma » puissance en un autre. Le problème éthique reste donc entier. L'objet principal de cette partie est de tenter d'y apporter une solution.

Pour cela, il nous faut d'abord élucider ce qui nous est donné, soit la forme générale des variations auxquelles nous avons affaire sous le nom d'affect. En première approche, les informations qui nous sont fournies par la définition paraissent extrêmement pauvres : les affects, nous l'avons vu, sont des variations de la puissance d'agir « selon l'augmentation et la diminution ». La belle affaire ! Que faire d'une description si minimale ? Peut-être déjà remarquer qu'il existe plusieurs *types* d'augmentation et de diminution et que la définition suffit à en isoler une forme particulière. Votre poids, par exemple, peut augmenter ou diminuer, selon que vous prenez ou perdez des kilos, mais la variation de votre poids se donne, quant à elle, d'une tout autre manière : vous avez, dites vous, « tendance » à grossir ou à maigrir, selon les circonstances ; elle est une « force » qui « tend » dans telle ou telle direction. Ceci est un trait caractéristique de la forme des affects en tant que variation de puissance : ils ont une *direction* et leur *grandeur* (leur augmentation et diminution) n'a de sens que par rapport à cette direction. La donnée fondamentale est donc celle de ce qu'on appelait naguère une grandeur *intensive* (dans le vocabulaire moderne : un « vecteur », dans celui de Spinoza : un « effort »). C'est pourquoi Spinoza pose que le fondement des affects ou « véritable essence de l'homme » est le *désir* (comme effort conscient de lui-même).

Le parallèle mathématique est séduisant, m'accorderez-vous peut-être, mais à quoi cela pourrait-il bien correspondre

1. J'expliquerai par la suite comment comprendre ces métaphores.

phénoménologiquement, au niveau de ce que nous ressentons ? Nous ne ressentons certes pas que nos affects se comportent comme des vecteurs, mais nous ressentons certainement qu'ils sont *polarisés* et c'est un point sur lequel j'aimerais insister parce qu'il nous fait clairement entrevoir *la logique* (ou la géométrie, j'ai expliqué dans la première partie pourquoi ces deux choses sont liées) à l'œuvre dans notre vie affective. Deux affects peuvent ainsi aller en sens « opposés » ou « contraires » (comme l'implique l'idée même de direction) et cela se manifeste très concrètement dans le fait qu'un affect peut en « neutraliser » un autre¹. Nous connaissons tous le jeu du « j'ai une bonne et une mauvaise nouvelle à t'annoncer », qui nous laisse généralement tout penaud, ne sachant pas s'il nous faut être finalement triste ou heureux. Il n'est qu'un cas particulier de la situation très générale où deux affects de direction contraire et d'importance égale vont se « contrarier ».

Cette structure fondamentale est quelque chose dont nous avons tous fait l'expérience, mais à laquelle nous ne prêtons généralement pas attention : ainsi, aussi curieux que cela puisse paraître quand on y songe, je peux « neutraliser » mon appréhension à aller chez le dentiste par l'ingestion gourmande d'un gâteau au chocolat sur le chemin qui m'y conduit – comme je peux neutraliser la joie de tel menu plaisir coupable en me fouettant les épaules (sous réserve, bien évidemment, que je ne prenne pas secrètement plaisir à un tel traitement)². Cette « neutralisation » n'est pas une destruction si les affects ne sont pas de « même genre » : l'appréhension, la même appréhension, peut soudaine-

1. Spinoza définit en général le fait d'être contraire par la possibilité d'une annulation ou destruction : « Des choses sont de nature contraire dans la mesure où elles ne peuvent exister dans un même sujet et que l'une peut détruire l'autre » (III, 5). Dans le cas des affects, il précise bien que cette définition dépend de la « direction », c'est-à-dire que les deux affects doivent être « du même genre » si on veut que cette opposition ait vraiment un sens : « Par affects contraires, j'entendrai, dans ce qui va suivre ceux qui poussent l'homme en divers sens, quoiqu'elles soient du même genre » (par exemple, dit-il la prodigalité et l'avarice IV Def. 5). Cette structure joue un rôle essentiel dans la dynamique des passions (par exemple prop. IV, 7 sur la manière dont une passion peut en « détruire » une autre).

2. À proprement parler, toutefois, je n'annule pas ma peur par l'ingestion du gâteau ; il n'y a aucune raison, en effet, à ce que ma peur disparaisse ainsi (encore que cela soit possible) ; il s'agit plutôt de compenser le déplaisir *associé* à ma peur par un plaisir. Mais ces distinctions s'éclaireront mieux par la suite quand nous aurons saisi comment « qualifier » un affect.

ment me « reprendre » une fois le plaisir auquel je m'adonnais pour « l'oublier » dissipé. Cela provient du fait que ce que j'ai neutralisé n'est pas alors, à proprement parler, mon appréhension (que seul un sentiment de confiance ou de sécurité aurait pu annuler), mais la tristesse qui lui est associée. Il nous faudra revenir sur cet aspect qui nous donne une autre indication essentielle sur la structure géométrique des affects.

Les affects, quelle que soit la diversité de leurs appellations, se répartissent donc d'abord selon un régime d'opposition fondamentale que Spinoza appelle les « joies » (augmentation de la puissance d'agir) et les « tristesses » (diminution de la puissance d'agir) – mais que vous pouvez appeler du nom qui vous plaira du moment qu'ils se comportent comme deux entités *opposées*. À mon sens, il n'y a aucune définition de ces deux pôles qui ne se fasse de manière non circulaire. Ils appartiennent à la structure de notre vie affective et sont, en ce sens, une des données fondamentales du système. Nous vivons notre vie affective d'une manière polarisée (éventuellement, puisque cette possibilité est incluse dans l'idée même de polarisation, d'une manière « neutre »). L'accès à cette orientation primordiale est la donnée intuitive *à partir de laquelle* vous comprenez ce que sont « bien » et « mal », « joie » et « tristesse », « bonheur » et « malheur », « plaisir » et « déplaisir », « satisfaction » et « mécontentement », etc., etc. (et peut-être plus fondamentalement encore, ce qu'est une « opposition », une « contrariété », une « contrainte », un « refus », une « négation », etc.) – mais tout aussi bien, ce que sont le « calme », la « paix », « l'indifférence », « l'absence de trouble », etc.

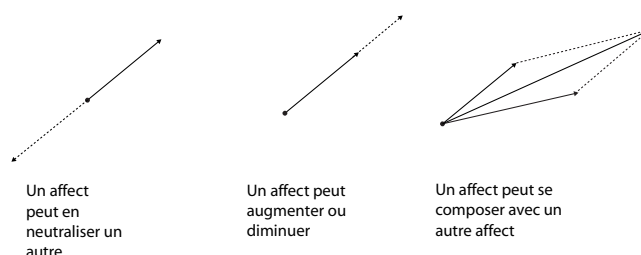
Plus généralement, nos affects sont pris dans un régime où il sera toujours possible d'évaluer si un ensemble d'affects va plutôt du côté « positif » ou du côté « négatif » (sachant qu'il est alors tout à fait possible que la réponse soit indéterminée), bref quel est le type « d'équilibre » dans lequel nous nous trouvons. Il suffit pour cela de regarder comment ils se contrarient ou se renforcent les uns les autres. Ce sont là des interrogations très ordinaires, mais dont on sonde rarement la structure profonde : est-ce que nous sommes plutôt heureux ou plutôt malheureux ? Est-ce que notre colère est tellement « forte » qu'elle « éclipse » soudainement toutes nos autres passions « positives » ? Est-ce

que la joie éprouvée à telle nouvelle heureuse (la naissance de mon fils, ma réussite à un examen, le succès de telle ou telle entreprise dans laquelle j'étais engagé) me fait oublier soudainement toutes les menues contrariétés dont était tissée ma matinée ? Est-ce qu'à l'inverse mes plaisirs (à boire ce café, à sentir la douceur de cette étoffe contre ma peau, etc.) sont tellement « faibles » qu'ils parviennent à peine à faire diminuer ma jalousie, mon ressentiment, ma déception, ou simplement à l'infléchir ? Est-ce que mon mélange de tristesse et de joie est tel qu'il ne m'est pas possible de déterminer si je suis heureux ou malheureux (ce que Spinoza appelle du joli nom de *fluctuatio animi* III, 17 scol.) ?

Cette dernière configuration est particulièrement importante car elle montre qu'un ensemble d'affects, que je peux évaluer comme tel, n'a aucune raison de former pour autant un nouvel affect. Il peut composer un artéfact, qui s'avère en fait un mélange irréductible et dont l'orientation reste indéterminée parce qu'il mêle indissolublement des joies et des tristesses à force égale. Les raisons de cette situation apparaîtront plus clairement par la suite et sont, à nouveau, caractéristique des structures intensives (notion d'*indépendance* de certaines lignes affectives). Vous pouvez assurément observer si vous êtes ou non « joyeux » à tel ou tel moment, mais cela ne préjuge en rien de ce que vous n'éprouvez alors qu'un seul affect qui serait « la joie ». Votre « joie » peut être un mélange d'autant de formes de « joies » mêlées les unes aux autres et que vous ressentez comme profondément « indépendantes ». Je laisse à chacun le soin de jouer ainsi avec ces affects pour voir si cette première description lui semble sinon convaincante, du moins provisoirement acceptable.

Un autre trait structurel des affects est lié à la manière dont nous les comparons les uns aux autres. Il est très intimement attaché au fait que leur grandeur n'a de sens que par rapport à leur direction. Que je puisse dire, par exemple, que ma jalousie est « augmentée » par la vue de cette photo ou, à l'inverse, que ma colère est « diminuée » par tel argument que fait valoir mon ami, tout cela indique une forme intuitive et intrinsèque de comparabilité des affects : un « même » affect peut être plus grand ou plus

petit selon les circonstances¹ (au sens où, dans une même direction, la force que j'identifie peut être plus ou moins « grande »). Si l'exercice n'était pas totalement vain, on pourrait certainement s'entraîner à évaluer le facteur d'augmentation ou de diminution comme le font ces questionnaires qui nous demandent d'évaluer notre satisfaction « sur une échelle de 1 à 5 » : déterminer ainsi si notre jalousie a été « multipliée par 10 ou par 100 » à la vue de cette photo compromettante, si notre colère a diminué « de moitié » après une argumentation convaincante, etc., etc². Ces évaluations n'auraient d'ailleurs rien d'absolu, j'y reviendrai ; elles ne vaudraient qu'au moment où nous les faisons. En fonction des circonstances, je peux être plus ou moins « sensible » par exemple, et ce point jouera un rôle essentiel dans ce qui suit. Mais seule m'importe ici la structure générale qui autorise ce type de comparaison. En ce point, on le voit, je m'écarte résolument du romantisme (de type bergsonien) qui refuse d'emblée toute comparabilité des affects (et par la même l'application du concept de « grandeur intensive » à la vie affective).



La structure de base des affects comme « efforts »

Le fait que la « quantification » affective ne soit pas purement extensive se marque du fait que les comparaisons ne valent jamais

1. Je prends des exemples où les affects paraissent liés à des objets extérieurs qui les « causent », car ces exemples sont phénoménologiquement parlants. Mais ma colère peut très bien s'accroître « sans raison » – de mon propre aveu – sans que cela change en rien la structure que je décris.

2. Ceux qui travaillent en médecine clinique savent d'ailleurs que ces questions ne sont pas si vaines lorsqu'il s'agit d'évaluer la souffrance d'un patient pour y remédier, surtout d'un enfant qui peine encore à dire à quel point il souffre.

que *le long d'une direction* et que les directions elles-mêmes n'ont aucune raison d'être comparables entre elles. Autant il est possible que ma colère augmente du fait que je me cogne le pied contre la table, autant il est possible que le fait que j'aie mal au petit orteil n'ait *aucun lien* avec telle autre tristesse, comme celle éprouvée ce matin par le fait que mon chanteur préféré vient de mourir – de même que je peux ne faire aucun lien entre le plaisir éprouvé à boire ce délicieux Margaux et la vue de cette première page de journal m'annonçant la victoire de mon équipe de football préférée. Plus généralement, il peut y avoir des affects qui n'ont rien à voir les uns avec les autres au sens où une variation de l'un est *indépendante* de l'autre. Cela ne se décide pas, mais cela se constate : que je sois, par exemple, heureux de ce repas partagé avec des amis et heureux que l'on ait pu trouver une solution à la conjecture de Fermat, ce sont des directions affectives qui n'ont, à mes yeux, rien à voir (sinon, bien sûr, qu'elles sont toutes deux des « joies » et participent donc à mon état général de « joie »). Je le constate du fait que l'une ne change rien à l'autre. Il est tout à fait possible que l'indépendance qui vaut pour moi ne vaille pas pour vous (et, en conséquence, qu'elle varie également entre différents moments de ma vie) ; le postulat que j'établis ici n'est pas qu'il y ait une indépendance des affects, mais qu'il y ait de l'indépendance.

Tout le problème est alors que cette indépendance paraît souvent liée à un système d'évaluations *extérieures* : la « direction » des affects, leur « couleur » particulière est généralement donnée par la manière dont nous les interprétons dans des systèmes d'objets et de valeurs qui ne nous sont pas propres – les exemples précédents en témoignent. C'est là que se marque le plus directement les régimes d'exclusion entre affects censés n'avoir « rien à voir » les uns avec les autres. En conséquence, ces systèmes paraissent d'ailleurs n'avoir rien de fixe et d'universel : ils vont fortement évoluer en fonction des contextes. Que vous accordiez plus ou moins d'importance à la mort d'un proche, à la douleur dentaire, à la soif du pouvoir – et le fait même de découper ainsi les directions fondamentales de vos affects – peut être le fruit de votre histoire personnelle, mais tout aussi bien de la manière dont on accorde ou non de l'importance à ces choses dans votre famille, dans votre « milieu », dans votre culture, etc. Dans ce dernier

cas, qui s'atteste à la façon dont on peut identifier des régularités sociales et culturelles dans la répartition des affects (un « système de valeurs », comme on dit si bien), l'évaluation semble n'avoir *a priori* aucun rapport avec la détermination intrinsèque de notre « puissance ».

C'est bien pourquoi Spinoza se méfiait de cette orientation de recherche : notre vie affective est tissée d'évaluations qui ne semblent provenir en rien d'un jugement adéquat sur notre « puissance d'agir ». Elles paraissent dériver, au contraire, de la manière dont nous *héritons* de jugements tout faits sur « ce qui importe » (ou non) – sans avoir pris la peine, la plupart du temps, de nous demander si cela nous importait « vraiment ». Ceci est le deuxième problème fondamental que va devoir affronter le projet d'une éthique « locale » : car le geste salvateur qui disqualifierait ici *a priori* les interprétations extrinsèques pour faire valoir une notion robuste de « vraie puissance » (ou « causalité adéquate » ou « ce que nous pouvons vraiment ») nous est justement interdit. Nous n'avons aucune notion de « vraie puissance » où nous accrocher à ce point. Pourtant, c'est un fait que dans l'analyse de la structure des affects, on se heurte assez vite au fait que leurs *interprétations* (souvent héritées d'un cadre extérieur à leur fonctionnement intrinsèque) ne sont pas du tout accessoires, mais semblent, au contraire, jouer un rôle *constitutif*, si bien que nous semblons avoir besoin ici d'une notion de « vraie puissance » si nous voulons maintenir le principe même de l'approche intrinsèque.

Nous en avons eu le pressentiment du fait que la « direction » spécifique d'un affect se distingue généralement d'une autre par ce type d'évaluation : ce qui permet de « repérer » la plupart de nos affects sont des données héritées de notre environnement extérieur, à commencer par ces « objets » qui qualifient la plupart d'entre eux¹. Même « l'indépendance » des lignes affectives ne paraît pas

1. III, 56 : « Autant il y a d'espèces d'objets qui nous affectent, autant il faut reconnaître d'espèces de joie, de tristesse et de désir, et en général de toutes les passions qui sont composées de celles-là ». À quoi Spinoza ajoute en guise de commentaire : « Quant aux autres espèces d'affects, je ne puis les expliquer ici (parce qu'elles sont aussi nombreuses que les espèces d'objets), et je pourrais le faire que ce serait inutile. Car pour le but que nous nous proposons en ce moment, qui est de déterminer la force des affects et celle de l'esprit dans sa puissance à les déterminer, il suffit d'avoir une définition générale de chaque affect.

une donnée intrinsèque et fixe : il est tout à fait *possible*, en effet, que ma douleur au petit doigt de pied et la tristesse éprouvée à l'annonce de la mort de mon chanteur préféré ne soient pas sans effet l'une sur l'autre, non pas au sens où je chercherai à évaluer mon degré général de tristesse, mais au sens où mon humeur maussade du matin les aura intégré comme autant de signe de ma « malchance » ou du caractère « absurde » de mon existence. À la limite, c'est le problème de ce que Spinoza appelle la « mélancolie », on pourrait même envisager une interprétation qui fait que toutes mes tristesses paraissent devenir *dépendantes* les unes les autres au point de se fondre en une seule et immense « tristesse ».

*
* *

[*Esquisse de solution au problème du rôle constitutif des représentations*]

Fort heureusement, le problème sous-jacent à ce rôle à la fois constitutif et contingent de la représentation des forces en présence se pose directement *au niveau de la structure elle-même*. Il n'a donc rien de particulier aux affects. Toute structure intensive peut être interprétée sous la forme d'un système d'évaluation qui fait entrer les différentes forces en présence dans un régime de comparabilité générale. Mais cela ne veut pas dire qu'il faille identifier ces deux structures (les vecteurs et leur *représentation* dans un système de coordonnées). Cela se marque du fait qu'on peut généralement évaluer une même structure intensive *de bien des manières différentes*. Prenons un espace à trois « dimensions » : ceci signifie très simplement que nous pouvons repérer n'importe quel « point » à partir de trois informations (de direction et de grandeurs). Par exemple, pour un marcheur : « faites cinq pas vers le haut, trois pas sur votre droite, huit pas vers l'avant etc. »

Il suffit, dis-je, de comprendre les propriétés générales des affects et de l'esprit pour déterminer quelle est la nature et le degré de la puissance que l'esprit possède pour modérer et contenir les passions. Ainsi donc, bien qu'il y ait une grande différence entre tel et tel affect d'amour, de haine ou de désir, par exemple, entre l'amour qu'on a pour ses enfants et celui qu'on a pour une épouse, il n'est point nécessaire à notre objet de connaître ces différences, et de pousser plus loin la recherche de la nature et de l'origine des affects. »

– la mesure des « pas » devant être précisée en fonction de chaque direction choisie. Sous *un choix* de direction fondamentale et de « taille » de pas (ou d'unité de mesure), le point à atteindre s'exprime alors par ses coordonnées (5, 3, 8 dans notre exemple). Or, il est assez facile de se convaincre qu'il existe une infinité de manières de choisir de telles directions et leur « pas » fondamentaux – la seule contrainte étant de ne pas choisir de directions « alignées » (elles donneraient la même information deux fois).

Prenez, en effet, quelqu'un dans une pièce, un point quelconque distant, même très proche de lui, et demandez vous maintenant : de combien de différentes manières puis-je lui indiquer comment arriver à ce point, sachant que vous ne pouvez que donner trois informations de direction, mais que votre nombre de pas par direction est *a priori* non contraint (vous pouvez faire tous les circuits possibles et imaginables pour parvenir à votre point d'arrivée) ? Vous verrez facilement que vous n'arriverez pas à en épuiser les possibilités par la pensée puisqu'il suffit de faire dévier infinitésimalement chaque direction et chaque « taille » de pas pour obtenir un *nouveau* système de repérage (et de nouvelles coordonnées de ce point d'arrivée). Pourtant, toutes ces instructions mènent au même point, comme tous les chemins à Rome : elle caractérise la même direction fondamentale (celle qui relie votre point de départ et votre point d'arrivée). L'éventail de variation sera plus grand encore dès que vous réaliserez qu'il vous est aussi toujours possible d'atteindre votre point en donnant *trop* d'informations (cinq au lieu de trois, par exemple).

Le vrai problème n'est donc pas dans le fait que les évaluations affectives (le choix des directions fondamentales à partir desquelles vous vous repérez dans votre espace et leur importance relative) vont varier d'un individu à l'autre, d'un groupe à l'autre, ou au sein d'un même individu, puisque cette variabilité est *inhérente* à la structure choisie ; il est de savoir si nous pouvons retrouver dans la structure des affects des invariants fondamentaux qui permettraient de caractériser cette structure *indépendamment* de ces variations. C'est par exemple le rôle que joue en mathématique l'idée de « dimension », c'est-à-dire le nombre d'informations nécessaires et suffisantes pour se repérer dans un espace et cela, quel *que soit le système de repérage choisi*. Je peux évidemment donner cinq indications de direction et de grandeur pour repérer un

point dans un espace à trois dimensions, mais deux de ces informations seront *toujours* redondantes : elles peuvent s'exprimer à partir de trois d'entre elles. Avec deux informations, en revanche, je ne pourrai *jamais* indiquer où se trouve un point *quelconque* de mon espace. La dimension saisit ainsi au plus près ce qui est essentiel dans le repérage de mon point.

Cette question, je dois le dire, m'a longtemps plongé dans une grande perplexité, car je ne voyais pas ce qui pourrait tenir lieu d'un tel outil dans le cadre de notre vie affective. Il est fort possible, par exemple, que dans telle ou telle culture, ce qui apparaît à mes yeux comme deux affects complètement différents et indépendants l'un de l'autre, soient en fait à ce point confondus par mes interlocuteurs qu'ils s'intègrent à leurs yeux le long d'une seule ligne de variation affective. Devais-je en conclure qu'il y a alors nécessairement dans ma culture une ligne sur laquelle un de mes affects se sépare en deux entités distinctes pour mes interlocuteurs (de telle sorte que nos deux systèmes puissent maintenir une forme d'équivalence entre leurs dimensions respectives) ? Plus simplement encore, quand je *découvre* un nouveau sentiment, lorsque j'expérimente par exemple mon premier vrai chagrin d'amour, dois-je en conclure qu'une autre de mes lignes affectives a soudainement disparu afin que l'invariance dimensionnelle de mon espace soit préservée ? Ou que ce nouvel affect est nécessairement une combinaison de certains affects fondamentaux existant au préalable (mais c'est alors que je n'expérimente *jamais* de nouveaux affects *stricto sensu*) ? C'étaient là autant d'hypothèses qui m'apparaissaient comme tout à fait arbitraires. Fallait-il alors en conclure, à l'inverse, que *chaque* espace affectif, variable d'un individu à l'autre, d'une culture à l'autre, mais également entre les différents moments de la vie d'un même individu, a un nombre de dimensions *propre* ? On retrouvait alors, aggravé, le problème que pose la détermination de la puissance : comment déterminer si nos comparaisons opèrent dans un même espace ou dans des espaces de nature profondément différente ? Comment une éthique pourrait-elle même commencer, si ce qui lui est donné de manière intrinsèque est une collection infinie d'espaces affectifs de dimensions différentes, qu'elle n'a *a priori* aucun moyen de classer ou de comparer entre eux ? Ou devait-on plutôt considérer que les

espaces affectifs sont de dimension « infinie » ? Mais comment les caractériser dans ce cas ?

Je n'ai entrevu la solution à ce problème qu'à partir du moment où j'ai réalisé qu'il existe dans nos vies affectives une forme de continuité fondamentale qui règle *de facto* cette difficulté. Voici le type d'expérience qui m'a décillé les yeux : imaginons qu'étant petit enfant, disons vers l'âge de six ou sept ans, vous vous soyez retrouvé en classe dans une situation particulièrement humiliante. Par exemple, il vous fallait prendre la parole à l'es-trade et vous aviez fait pipi dans votre culotte (chacun adaptera en transposant à n'importe quelle situation publique et à n'importe quel motif d'humiliation, ou encore à n'importe quelle situation affective enfantine qui l'a marqué : ce n'est pas la chose qui manque). L'important, et le plus surprenant quand on y songe, est que cette expérience enfantine puisse nous *toucher* « ici et maintenant » (consciemment ou inconsciemment peu importe) – par exemple sous la forme d'une appréhension à prendre la parole devant un auditoire. Du point de vue d'une description « extrinsèque » – description que nous aimerions appeler « objective » des espaces affectifs – ces « rencontres » entre deux univers affectifs apparemment très différents sont assez intrigantes. Nous *savons bien* que notre système de représentations (et donc notre vie affective en tant qu'elle paraît *dépendre* de ces évaluations) est très différent en tant qu'adulte qu'en tant qu'enfant. Comme le dit Spinoza, à s'engager dans une comparaison entre l'enfant et l'adulte, on serait même plutôt tenté de dire qu'il s'agit de deux individus distincts. Le simple fait d'avoir multiplié les expériences nous aura rendu sensibles, par exemple, à la très grande diversité des formes d'humiliation et de honte qui peuvent exister sur cette planète et, déjà, au sein d'une même culture et, déjà, au sein d'un même individu, et déjà au sein de nous-mêmes.

Ainsi, nous savons pertinemment qu'une intervention publique d'un adulte en position d'expert dans une conférence est quelque chose de *très différent* de l'intervention d'un enfant interrogé devant une salle de classe et qui vient de se retrouver dans une situation réputée « honteuse », etc., etc. Non seulement nous le savons, mais ce savoir nous est particulièrement utile, car c'est lui qui nous permet de ne pas rester attachés nécessairement à toutes les expériences, parfois traumatisantes, dont aura été remplie notre

vie d'enfant. Nous avons, comme on dit, « pris du recul ». Nous nous voyons à distance, et comme étranger à ce que nous ressentions à l'époque. Et pourtant, parfois, aussi mystérieux que cela puisse paraître, la « rencontre » se produit : l'enfant que j'étais est là, tout près de moi, avec sa honte et sa peur, et des sentiments similaires me « reprennent » dans des situations que je sais pourtant être totalement différentes. Peut-être m'arrive-t-il même de penser, pour peu que ces sentiments soient conscients, que ce sont « les mêmes » (mais éventuellement *évalués* de manière différente).

Je pense que c'est à ce type d'expérience que Proust a voulu rendre sensible avec sa fameuse madeleine ou les pavés inégaux de la cour, plutôt qu'à je ne sais quel conte sur le « temps » et la « mémoire involontaire » (pardon, Marcel, de ne pas croire à tes histoires de « temps perdu » : j'y reviendrai). L'étonnant n'est pas que je puisse me souvenir involontairement de tel ou tel moment de ma vie. Il est que ce petit garçon, ce goût de madeleine trempée de thé, la présence de ma grand-mère soient *là*, avec moi, ni plus ni moins réels que tout ce que je ressens dans ma vie présente – si nous continuons à appeler « réel » toutes ces choses qui s'imposent de manière contraignante dans ma vie affective. J'aime beaucoup ce passage du début de la *Recherche* où il est dit : « Un homme qui dort, tient en cercle autour de lui le fil des heures, l'ordre des années et des mondes » et je crois important de bien entendre qu'il ne s'agit pas uniquement du « fil des heures » ou de « l'ordre des années », (donc du « temps » à la recherche de quoi Marcel court), mais bien aussi de l'ordre des « mondes » eux-mêmes. Car, lorsque ces cercles se mettent en mouvement, dans la chambre de Marcel, au moment de s'endormir, ce n'est pas seulement le petit enfant attendant le baiser de sa mère qui est là. Il y a aussi Golo et Geneviève de Brabant, ou encore une église, un quatuor, la rivalité de François Ier et de Charles Quint. Eux aussi sont là, près de lui, et partagent avec lui un univers d'affects où les « distances » ne sont pas celles que nous livrent la prétendue « réalité » extérieure.

Cette indistinction, qui tisse les mondes affectifs dans lesquels nous vivons et à laquelle l'état de relâchement propre à l'endormissement aussi bien que les souvenirs involontaires nous donnent parfois accès, joue un rôle essentiel dans l'idée proustienne de

l'art et je voudrais en dire un mot, car cela n'est pas étranger à ce que j'essaye d'expliquer ici. L'idée géniale du romancier, dit en substance Proust, aura été de comprendre que comme les affects se déroulent de toutes façons au niveau de l'imaginaire, et donc dans un régime irréductible de confusion, on pouvait jouer avec eux bien mieux en se servant d'images qu'en se plaçant au niveau du prétendu réel, où ils sont toujours lesté du « poids mort » de la réalité perceptive¹. Ceci conduit à une question similaire à celle qui nous relie à notre enfance : comment se fait-il que nous soyons émus par les livres ? Comment se fait-il que nous ayons peur en regardant des films ? Que nous pleurions à chaudes larmes au théâtre ? Que cette danse puisse soudainement nous faire ressentir une forme extrême de malaise ou de satisfaction ? Comment se fait-il que toutes ces choses nous *tou- chent* alors même qu'elles sont bien plus loin de nous que la réalité

1. Je pense, bien sûr, à ce passage célèbre : « Après cette croyance centrale qui, pendant ma lecture, exécutait d'incessants mouvements du dedans au dehors, vers la découverte de la vérité, venaient les émotions que me donnait l'action à laquelle je prenais part, car ces après-midi-là étaient plus remplis d'événements dramatiques que ne l'est souvent toute une vie. C'était les événements qui survenaient dans le livre que je lisais ; il est vrai que les personnages qu'ils affectaient n'étaient pas « Réels », comme disait Françoise. Mais tous les sentiments que nous font éprouver la joie ou l'infortune d'un personnage réel ne se produisent en nous que par l'intermédiaire d'une image de cette joie ou de cette infortune ; l'ingéniosité du premier romancier consista à comprendre que dans l'appareil de nos émotions, l'image étant le seul élément essentiel, la simplification qui consisterait à supprimer purement et simplement les personnages réels serait un perfectionnement décisif. Un être réel, si profondément que nous sympathisions avec lui, pour une grande part est perçu par nos sens, c'est-à-dire nous reste opaque, offre un poids mort que notre sensibilité ne peut soulever. Qu'un malheur le frappe, ce n'est qu'en une petite partie de la notion totale que nous avons de lui, que nous pourrions en être émus ; bien plus, ce n'est qu'en une partie de la notion totale qu'il a de soi qu'il pourra l'être lui-même. La trouvaille du romancier a été d'avoir l'idée de remplacer ces parties impénétrables à l'âme par une quantité égale de parties immatérielles, c'est-à-dire que notre âme peut s'assimiler.

Qu'importe dès lors que les actions, les émotions de ces êtres d'un nouveau genre nous apparaissent comme vraies, puisque nous les avons faites nôtres, puisque c'est en nous qu'elles se produisent, qu'elles tiennent sous leur dépendance, tandis que nous tournons fiévreusement les pages du livre, la rapidité de notre respiration et l'intensité de notre regard. Et une fois que le romancier nous a mis dans cet état, où comme dans tous les états purement intérieurs, toute émotion est décuplée, où son livre va nous troubler à la façon d'un rêve mais d'un rêve plus clair que ceux que nous avons en dormant et dont le souvenir durera davantage, alors, voici qu'il déchaîne en nous pendant une heure tous les bonheurs et tous les malheurs possibles dont nous mettrions dans la vie des années à connaître quelques-uns, et dont les plus intenses ne nous seraient jamais révélés parce que la lenteur avec laquelle ils se produisent nous en ôte la perception. »

perceptive que nous sommes censés avoir au plus près de nous ? Comment se fait-il que nous reconnaissons ces affects comme « proches » des nôtres alors qu'ils sont pourtant, au niveau de la représentation, si évidemment distants : qui irait croire, si les affects sont liés aux objets et aux valeurs, que l'amitié d'Achille et de Patrocle, la colère du même Achille, la fidélité de Pénélope, la ruse d'Ulysse, etc., toutes choses prises si intimement dans des systèmes de valeurs que je reconnais comme étrangers, puissent me sembler une illustration de « l'amitié », de la « colère », de la « fidélité », de la « ruse », etc. Et si les Grecs ne vous sont pas assez « étrangers » (ils devraient l'être pourtant !), il ne vous sera pas difficile d'aller chercher des exemples semblables dans l'épopée de Gilgamesh, tel conte traditionnel africain ou indien, le *Singe Pèlerin* ou le *Dit du Genji*.

On comprend mieux pourquoi il n'y a plus ici d'autre sol que « phénoménologique » – ou, pour reprendre le terme de Proust qui convient parfaitement à la typologie spinoziste : qu'il nous faut nous placer délibérément ici au niveau de l'*imagination*. La description « rationnelle » et « objective » (i.e. extrinsèque) de nos affects ne nous sera d'aucune utilité si nous voulons rendre compte de ces expériences qui trament le « vrai » *réel* de nos vies et qui permettent de connecter ainsi des moments affectifs « objectivement » très différents, voire apparemment incomparables. En ce sens, il faut franchir un pas important par rapport à Spinoza en prenant au sérieux l'idée qu'il y a une logique immanente de l'imagination qui n'a pas à être *subordonnée* à un « ordre de la nature » supposé donné par ailleurs (un régime de causalité universelle qui nous ferait croire à la régularité de notre vie affective parce que nous croyons à la régularité du monde). C'est de l'intérieur, pourrait-on dire, que cette logique se donne désormais à nous¹.

J'y ai insisté dès l'ouverture de ce livre : autant le philosophe peut toujours essayer de tenir à distance l'affect en termes de *représentation*, prétextant qu'il ne s'agit là que d'une connaissance

1. J'utilise ici à dessein une expression, « logique de l'imagination », employée dans la première partie pour qualifier les mathématiques. Mon propos dans cet ouvrage n'est pas de développer dans ses détails la théorie de la connaissance qui soutient ce rapprochement. J'ai indiqué dans la section 1.4 qu'il était au moins possible de considérer mathématiques et dynamique des affects comme participant réellement d'une même « logique ».

« confuse », dont il vous expliquera alors savamment que nous n'avons pas de prise sur lui ; autant, on ne pourra pas tenir à distance du même geste la « logique » des affects qui, elle, est réelle au sens auquel je me suis tenu jusqu'ici : il y a des enchaînements *contraignants* dans notre vie affective qui rendent ces images plus proches de nous que le plus proche de notre perception du monde. Rien de particulièrement confus ici. Le simple fait que nous puissions porter avec nous des affects qui, d'une manière ou d'une autre, se rapportent à des événements plus ou moins « lointains » de notre vie présente suffit à établir cette forme essentielle de continuité – et donc de compatibilité entre des situations affectives très différentes. Nous n'avons aucune raison de supposer que l'humiliation de l'enfant et celle de l'adulte sont « la même », pas plus qu'Antigone ne ressent la « même » colère que moi, ou le même sentiment de respect familial ; du moins faut-il que ces affects ne soient pas totalement incomparables et qu'il y ait donc sens à dire que, d'une manière ou d'une autre, ils sont suffisamment « proches » pour que je puisse les considérer comme se trouvant dans un même voisinage. Il n'en faut pas plus pour assurer la forme minimale de compatibilité qui structure nos espaces affectifs.

Bien sûr, *un* des aspects de la manière dont ces situations nous touchent est affaire de représentation. Ce niveau est déjà fort complexe à comprendre dès lors que nous réalisons qu'il ne s'agit pas non plus d'un simple rapport d'illusion : nous savons très bien, ou du moins nous pouvons le savoir, au moment où nous voyons Antigone s'enrager contre les lois de la Cité, que sa cité n'a pas grand-chose à voir avec la nôtre, de même que n'a pas grand-chose à voir son rapport à la mort ou aux hommes. Mais j'ai voulu insister avec l'exemple de l'expérience enfantine sur un autre aspect, plus troublant encore, où les affects que j'ai éprouvés sont là, « près de moi », sans que j'aie nullement besoin de me *représenter* ce rapport au passé – comme je peux, par exemple, avoir une peur panique de l'eau sans me rappeler rien d'autre que ce qu'on m'a dit d'une « mauvaise » expérience faite étant très jeune (c'est toute l'idée des souvenirs involontaires, dont Proust veut justement marquer l'effort qu'ils demandent pour accéder à une forme de représentation). De la rencontre avec l'autre, je voudrais de même garder moins le fait de *reconnaître* éventuellement ses affects comme proches de ceux que je pourrais ressentir dans

telle ou telle situation similaire, que le fait même de les ressentir : non pas la manière dont j'identifie chez Antigone, la peur, la rage, le courage, etc., mais la façon dont je peux ressentir avec elle ses affects « à ma manière » (car l'on peut bien, à l'inverse, « reconnaître » un affect sans le ressentir).

Face à ce type d'expérience, la solution à mon problème s'imposait d'elle-même : parce qu'il n'y a rien *a priori* qui semble empêcher de faire se rencontrer une position de mon espace affectif à une autre, aussi éloignée et différente que je puisse l'imaginer ; parce que cette comparaison, même si elle semble d'abord être affaire d'images, n'est pas seulement « imaginaire » puisque ces rencontres s'imposent à moi, même lorsque je ne parviens pas à me les représenter comme telles ; parce qu'elle ne concerne pas seulement « l'ordre des heures », mais « l'ordre des mondes » ou « l'ordre de la nature » eux-mêmes, alors l'hypothèse la plus vraisemblable est que ces portions de « mondes » sont de fait compatibles¹.

Entendons bien : lorsque je dis que je peux ainsi me connecter avec une position éventuellement très éloignée de mon espace affectif, je joue sur les deux points de vue qui permettent de voir comme « éloignés » deux points de mon espace comme si je pouvais me placer à l'extérieur de lui. Ceci n'est pas sans danger, car d'un point de vue extrinsèque, on sera immanquablement conduit

1. Comme cette étude est encore naissante, je ne suis pas en mesure de dire à ce stade si la dimension de ces espaces est ou non *finie*. Que cette dimension soit finie voudrait dire que l'on peut choisir et exhiber un système universel de repérage et que tout affect possible doit pouvoir s'exprimer dans ce système – même si nous concéderons dans le même temps que le choix de telle ou telle évaluation est extrinsèque à la structure elle-même. Cette piste a été proposée par A. Damasio qui propose d'isoler un groupe d'émotions primaires, parmi lesquelles ils rangent après d'autres : la peur, la colère, le dégoût, la surprise, la tristesse et le bonheur (*Spinoza avait raison*, Odile Jacob, rééd. 2005, p. 53). Cette hypothèse me semble néanmoins tout à fait discutable dans la mesure où « joie » et « tristesse » doivent alors avoir des sens très particuliers, puisqu'elles deviennent des sentiments parmi d'autres (alors que pour Spinoza, la colère ou le dégoût sont des formes de tristesses au sens où ce sont des passions « négatives »). Que la dimension de l'espace soit infinie ne signifierait pas, pour autant, que nous pouvons en exhiber actuellement une infinité de lignes de repérages indépendantes, mais qu'il n'est pas possible de repérer l'ensemble des affects avec un nombre fini de lignes élémentaires (par exemple, parce qu'il se crée toujours de nouveaux affects et qu'à l'échelle de l'espèce, cette création est sans fin – du moins sans fin actualisable autre que celle de l'espèce elle-même). Fort heureusement, la description que je ferai dans ce qui suit ne dépend pas de la réponse à cette question et je pourrai donc, comme disait Descartes, laisser à mes neveux le plaisir de l'inventer.

à appeler alors « espace affectif » la suite de « mes » affects, elle-même déterminée par un enregistrement « objectif » effectué lors de « mon » évolution dans l'espace et le temps. J'expliquerai dans la section suivante pourquoi je refuse ce postulat « naturaliste » qui suppose que les affects « surviennent » sur un monde toujours déjà donné. Sous ce point de vue extrinsèque (celui de mon thérapeute par exemple ou de mes parents qui « me » voient ainsi évoluer dans « le temps et l'espace »), il y a des rencontres que nous faisons, d'autres que nous pourrions faire, d'autres que nous ne faisons ni ne pouvons faire. À quoi j'opposerai la figure de l'espace affectif comme lieu de cheminements, le long desquels une certaine compatibilité de nos affects est préservée – autrement dit : il n'y a pas de chemins que nous ne pouvons pas suivre dans nos espaces affectifs. Cela dit, le point de vue extrinsèque peut s'avérer ici utile pour empêcher de transformer le postulat de continuité en une maxime universelle selon laquelle *tous* les espaces affectifs auraient alors la même dimension, chaque individu évoluant finalement dans un seul et même grand espace affectif. Il est des sentiments qui me sont irréductiblement étrangers, des passions que je ne ressens pas, ni ne reconnais, des expériences, y compris des expériences de ma propre vie, avec lesquelles je n'ai aujourd'hui plus rien en commun. La compatibilité est une donnée *propre* à chaque espace affectif.

Ce postulat de compatibilité semble n'avoir guère de sens, je voudrais y insister, en termes de représentation. Il est bien évident qu'avant que je croise l'indien de la forêt amazonienne, je pouvais bien n'avoir *aucune représentation* de ces lignes affectives que nous allons éventuellement avoir en commun, de cette nouvelle manière que j'aurais avec lui de rire et de pleurer, et mon impression sera sans doute plutôt que je « découvre » cette nouvelle ligne affective, mieux que je « l'invente », qu'elle se tisse dans notre rencontre plutôt qu'elle ne lui préexiste. Et l'enfant que j'étais n'a évidemment pas encore la ligne affective d'humiliation que seule la richesse de ma vie affective a constituée chez l'adulte que je suis : en ce sens, son système affectif *n'est pas* comparable au mien et c'est une des choses qui intrigue si fort Spinoza lorsqu'il se demande si ces deux « individus » sont finalement comparables. Il est fort possible que je n'ai d'ailleurs guère de représentation adéquate aujourd'hui de ce que

fut *réellement* l'humiliation que j'ai expérimentée étant enfant et dont je prétends qu'elle me « reprend ». Mais, précisément, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Mon propos n'est pas de savoir comment nous nous *représentons* ces « rencontres », ni comment nous pourrions ou devrions nous les représenter, mais de savoir comment elles sont simplement *possibles*. Et je dis qu'elles ne sont possibles que si nos deux systèmes affectifs sont compatibles en leur point de rencontre, au sens où les affects de l'un doivent être « proches » des affects de l'autre – ou, si l'on préfère, qu'un chemin soit alors possible qui amène un affect aussi près qu'on veut d'un autre.

Ce qui vaut de grandes « distances » vaut évidemment des petites (les guillemets sont liés au fait que pour le moment cette notion de « distance » paraît purement extrinsèque). Je n'ai choisi l'exemple de l'expérience enfantine que parce qu'il manifeste clairement l'écart entre représentation extrinsèque et intrinsèque, et d'une certaine façon entre représentation tout court et affect. Mais à vrai dire, le même problème se pose quand j'ouvre les yeux le matin et voit devant moi le visage de ma (resp. mon) bien aimée (resp. bien aimé). Cette expérience est, en termes de représentation, totalement nouvelle : chaque jour qui passe, chaque seconde, chaque micro-seconde me fait pénétrer dans un régime d'expérience que je n'ai, par principe, jamais expérimenté auparavant. Faut-il donc, en conclusion, à la manière bergsonienne, que j'ai projeté sur le monde un réseau de concepts (« d'images générales » dirait Spinoza) qui me permet de m'y repérer et me fait manquer cette « création continue d'imprévisible nouveauté » ? Pour ma part, je ne crois pas qu'on ait besoin de redoubler ainsi notre monde affectif de tout un réseau d'images (même si de telles images existent assurément). J'aurais même tendance à penser, au contraire, que si nous voulons comprendre l'émergence de ces images, il nous faut *d'abord* comprendre le fonctionnement de nos affections en tant qu'elles sont précisément réglées par des contraintes du type de celles que je viens d'exhiber. D'une manière ou d'une autre, il faut que notre régime d'affects soit réglé par un principe général de *continuité* qui fait que, de proche en proche, la variation insensible de mes affects me les fait ressentir comme *semblables* – c'est-à-dire, j'y reviendrai, que la nouveauté soit précisément ressentie *sur fond de continuité*.

Ceux qui jugeraient cette description des espaces affectifs (comme lieu de cheminements) tout à fait opaque et irréaliste pourront s'aider d'une analogie tirée de la physique contemporaine. Chacun sait qu'un des postulats fondamentaux de la physique relativiste est que les corps ne peuvent pas se déplacer plus vite que la lumière. Il en résulte immédiatement (dès la théorie de la relativité dite « restreinte ») que certains corps ne peuvent pas interagir avec moi du simple fait que, pour pouvoir m'atteindre, les informations qu'ils me transmettent devraient se déplacer plus vite que la lumière. Inversement, les corps qui sont en interaction causale avec moi doivent obéir à certaines contraintes : il doit exister un certain type de trajectoire possible pour les informations qu'ils me transmettent. Ainsi, il y a des étoiles qui scintillent « en ce moment » dans le ciel (pour un autre observateur que moi, donc « extérieur » à mon point de vue), mais dont le scintillement n'atteindra notre terre que dans plusieurs milliers, voire plusieurs millions, voire plusieurs milliards d'années. Ces événements ne pourront donc pas interagir avec moi (qui serai mort depuis longtemps au moment où il me serait donné de pouvoir recevoir ces informations). Cette structure est déjà assez curieuse pour le non-initié qui a tendance à voir l'univers comme une grande plage indifférenciée d'existence étalée sous son regard (ou celui de Dieu), le simple fait d'avoir situé des points ou des événements suffisants alors à établir entre eux une forme minimale de « co-existence ». Dans la Relativité Générale, la chose est rendue plus curieuse encore du fait que cette partition de l'univers en régions avec lesquels je peux ou non être connecté n'est même plus une donnée globale, mais dépend du point où l'on se trouve et de la courbure de l'univers qui s'y manifeste.

C'est une description de ce type que je défends ici : la structure des affects est soutenue par des trajectoires possibles et ces trajectoires supposent une forme minimale de continuité, c'est-à-dire que les informations qui s'y transportent restent toujours sinon identiques, du moins compatibles d'un point à l'autre de ces cheminements. Je n'ai encore rien dit de la dynamique qui relie alors les événements les uns aux autres, mais je soutiens qu'elle n'aura de sens que sur fond d'une continuité minimale des espaces affectifs, continuité que je désignerai comme celle de « l'espace de base », l'espace d'évolution si vous voulez, de

nos affects (on comprendra par la suite la raison de cette dénomination). Et je soutiens également que cette description n'est pas plus mystérieuse et irrationnelle que celle que les physiciens donnent actuellement de notre univers. Loin de moi l'idée de m'en remettre alors subrepticement à un argument positiviste selon lequel la Relativité serait ou devrait être le dernier mot de la physique et constituerait donc un bon modèle de la structure de notre « monde ». Mon point est seulement que l'approche locale est aujourd'hui monnaie courante en physique et que derrière la complexité des formules, la structure qui préside à cette description est relativement simple à comprendre puisqu'elle repose sur l'idée que les informations qui s'échangent dans l'univers sont contraintes (en l'occurrence par les manières de se déplacer qui leur sont ou non permises, par exemple, en termes physiques, le fait qu'elles « prennent du temps » à se déplacer). Quelle que soit la direction vers laquelle ira notre mécanique, ce modèle gardera sa cohérence propre et c'est elle seule à laquelle j'entends ici me référer – même si j'avoue céder secrètement à l'argument selon lequel il n'y a guère de raison de penser que la structure de nos espaces affectifs serait plus simple que celle du plus simple type de trajectoire qu'on puisse imaginer : celle d'une masse ponctuelle en mouvement dans l'univers.

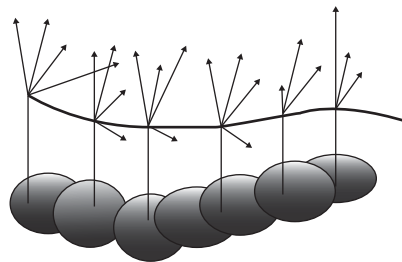
Maintenant, comment se fait-il qu'on ne puisse pas préciser du même coup la dimension des espaces affectifs ou, du moins, les moyens de la connaître ? La raison m'en paraît simple : dans le cas des trajectoires physiques, nous avons une donnée dimensionnelle claire. Il découle directement de la réduction des corps physiques à des masses ponctuelles que leur trajectoire sera vue comme unidimensionnelle (ce sont, comme on dit, des « lignes d'univers ») et c'est à partir de ces lignes que nous pourrions concevoir des déplacements plus complexes¹. Par ailleurs, les

1. Notez cependant que la question de la dimension de l'univers physique est, en fait, une question ouverte. Les grands programmes d'unification de la physique (relativiste et quantique) ont régulièrement été amenés à faire l'hypothèse que le choix d'une variété de dimension 4 comme représentation adéquate de notre « univers » pourrait bien être un reliquat d'une forme trompeuse de réalisme naïf (notre perception nous donnant accès à un espace tridimensionnel, auquel on est assez naturellement mené à ajouter un paramètre temporel d'évolution). On a ainsi vu fleurir depuis les années 1930 des théories supposant plus de 4 dimensions : d'abord 5, puis 10, certaines de ces dimensions étant « enroulées »...

paramètres d'évolution sont donnés par le cadre théorique lui-même (espace à trois dimensions et « temps »). Une grande part des discussions de la physique moderne consiste à se demander si ce cadre est le bon, mais une fois qu'on se l'est donné, il contraint automatiquement la forme et le type des trajectoires possibles. Dans le cas des espaces affectifs, à l'inverse, nous n'avons aucun moyen de déterminer *a priori* le nombre de dimensions des « trajectoires » que nous suivons. Il est même possible, je l'ai évoqué, que ces espaces soient de « dimension infinie ». Même dans le cas simple que j'ai pris comme exemple, il n'y a aucun moyen intrinsèque de savoir si ce que je désigne comme mon humiliation est une ligne affective simple ou une combinaison de lignes indépendantes, dans laquelle se mélangeraient, par exemple, des formes de peur, de honte, d'orgueil, etc. « Lignes » de vie, « plans » de vie, voire « hyperplans », ceci paraît pour le moment indécidable.

Je voudrais, pour finir, insister sur le fait qu'il est essentiel de bien maintenir ici la distinction des systèmes de représentation (ou d'évaluation) et des espaces affectifs (ou intensifs). C'est elle, en effet, qui explique la vraie étrangeté à laquelle nous donne accès notre rencontre avec l'autre. Que je puisse rencontrer l'autre, reconnaître sa peur, son amour, sa colère et même partager avec lui certains affects (la joie de se revoir, le plaisir de l'accueil, la peur de ses ennemis, etc.) *alors même que nos représentations du monde (nos systèmes d'objets et de valeurs) sont si différentes*, est une des choses qui doit nous rendre extrêmement sceptiques par apport au postulat fondamental du primat de la représentation sur l'affect. Si le savoir occidental se heurte aujourd'hui de toutes parts à la difficulté à saisir un « universel » fondé, c'est peut-être d'abord parce qu'il a voulu justement le saisir là, dans la représentation, alors même que c'est l'endroit où cet universel est le plus difficile à saisir. Comprendre le monde de l'indien est une chose fort complexe, et peut-être même impossible sous certains aspects, mais rire et pleurer avec lui, voilà qui est beaucoup plus simple et me donne à méditer un universel bien plus tangible que tous les beaux « principes » de la « raison » ou de la « morale » que les philosophes ont voulu jeter sur le monde.

Aussi maigre que soit en apparence notre description initiale des affects, elle nous donne donc l'essentiel de ce dont nous avons besoin pour commencer : d'une part, une structure intensive évoluant par rapport à un espace de base ; d'autre part, une forme de consistance de cet espace de base qui est liée à la possibilité de recoller des lieux « apparemment » (i.e. d'un point de vue extrinsèque) très éloignés les uns des autres par des chemins, où l'on suppose que les informations, bien que données dans des systèmes très différents, restent néanmoins compatibles (prenons garde, néanmoins, au fait que cela ne nous donne encore moyen de réellement comparer la structure affective d'un lieu à l'autre). Un espace affectif n'est rien d'autre qu'un tel champ de compatibilité entre affects (réglé par une dynamique propre aux affects que j'exposerai plus clairement par la suite). L'enfant que j'ai été et l'adulte que je suis, bien que ne disposant pas du même système d'informations, vivent dans le même espace affectif, ou du moins le peuvent, et cela se manifeste très simplement dans le fait que l'humiliation du premier peut-être, tout près de moi – et qui plus est, j'y insiste, d'une manière contraignante. Mais il est tout aussi possible, que je n'ai plus rien de commun avec l'enfant que j'ai été, que, pour telle ou telle raison, j'ai « coupé les ponts » avec tout ou partie de ma vie passée. Pour peu que cette opération affective soit réelle (c'est-à-dire qu'il soit vrai que je ne sois pas affecté par tel ou tel pan de ma vie passée), au point que l'identification à laquelle me contraint le regard extérieur me semble totalement étrangère à ce que je suis, il se peut fort bien que ce regard cherche à comparer deux espaces affectifs qui sont, en fait, distincts.



Compatibilité des variations affectives sur un espace de base

SECTION 3. L'ESPACE DE BASE

[Le rôle de l'in-différence dans l'expérience]

À plusieurs reprises, j'ai dit que tel ou tel affect avait lieu « à un moment » ou « en tel point », ou « dans » telle ou telle culture. J'ai fini par poser l'existence d'un « espace de base » par rapport auquel nous semblons pouvoir paramétrer l'évolution de nos affects, les « chemins » que nous suivons, c'est-à-dire le détail de ces « circonstances » par rapport auxquelles évolue notre puissance et dont j'ai pris quelques exemples dans nos vies ordinaires. Cela pourrait laisser craindre qu'il y a, derrière la description qui précède, un présupposé ontologique caché, un « monde » (ou une « culture » ou une « vie ») fait de toutes ces « circonstances », de tous ces « moments », de toutes ces régions d'espace-temps, que j'ai subrepticement supposés toujours déjà là, dans lequel s'insérerait notre « puissance » et sur lesquels viendraient donc se surimposer les affects. Il n'en est rien. Les « points », les « moments », les « instants » auxquels sont attachés les épisodes de nos vies affectives n'ont aucune raison d'être donnés avant l'affect. La chose est assez difficile à entendre d'un point de vue théorique et je voudrais à nouveau y ménager un premier accès à partir d'une donnée phénoménologique.

Supposons que nous prenions une coupe quelconque de notre vie affective : tel moment de bonheur vécu au bord de ce lac baigné de lumière à l'aurore, telle tristesse immense ressentie dans les couloirs lugubres d'un hôpital, telle colère nous submergeant en apprenant le comportement d'un de nos collègues, telle faim gourmande éprouvée en passant devant la vitrine de ce chocolatier, ou je ne sais quoi d'autre. Selon la phénoménologie vulgaire dont Proust nous disait comment le romancier avait eu l'idée géniale de se débarrasser, celle de ce « poids mort » perceptif qui vient lester toutes nos images affectives et lui dicte une certaine conception du « réel », ces événements arrivent à des « personnes » qui leur préexistent et qui se trouvent dans un « monde » qui, lui-même, préexiste à ces personnes. Ceci induit un ordre, qui est dans nos contrées, celui de la « science » (du moins de celle qui s'est

développée depuis la révolution dite « scientifique »). Selon cet ordre, la donnée primitive est celle d'une « nature » ou, dirait-on aujourd'hui, d'un espace-temps dans lequel se trouvent des êtres plus complexes que les entités « physiques » qu'on nomme des « vivants », à qui il arrive toutes sortes de choses, dont, par exemple, le fait de ressentir des affects. Il est alors tout à fait naturel de vouloir paramétrer les événements qui se produisent dans ce monde affectif en fonction du « lieu » de l'espace-temps où ils se produisent. C'est ce que nous faisons généralement lorsque nous parlons de ces événements : j'ai/tu as/il ou elle a/et mon chien aussi pourquoi pas ?, vécu ceci ou cela *à tel moment, en tel lieu, dans telles circonstances*. Comme je l'ai fait remarquer dans la section précédente, cette description est d'autant plus naturelle qu'elle correspond à la manière commune dont nous *évaluons* nos affects dans des systèmes de références (selon un monde d'objets et de valeurs, où se dessinent certaines directions affectives et l'importance qui leur est ou non accordée).

Mais reprenons nos exemples et modifions-y cette « situation » qui est censée permettre de les repérer, comme dans le jeu enfantin des « sept erreurs » : au lieu de faire coucher les herbes au bord du lac à droite sous la force du vent, couchons les à gauche ; au lieu d'une ampoule à filament dans le couloir de l'hôpital, mettons-y deux filaments ou un tube à néon, au lieu d'une cravate, mettons à notre collègue un nœud papillon, au lieu d'une porte à droite sur la boutique, mettons une porte à gauche, etc., et demandons-nous maintenant : qu'est-ce que ce changement de la situation changerait à nos affects ? Et bien, il me semble que cela ne changerait absolument rien. À supposer d'ailleurs que cela change quelque chose, disons que le caractère cru de la lumière du néon accroisse votre tristesse parce que vous y êtes sensible, je n'en maintiendrais pas moins qu'il est aisé de trouver un nombre incalculable de variations perceptives (et j'insiste sur le fait que je ne parle pas de variations « imperceptibles ») qui n'ont strictement *aucune incidence* sur nos affects au sens où vous n'auriez aucun moyen de faire la différence (affectivement s'entend) entre ces deux expériences s'il vous était donné de les vivre alternativement. C'est ce qui se passe quand vous vous mettez en colère contre quelqu'un qui bouge devant vous, dont vous recevez donc toutes sortes d'images perceptives différentes, mais qui sont pour vous parfaitement *équivalentes* ou *indifférentes*

parce qu'elles ne changent rien à la situation qui vous importe. La difficulté qui s'ouvre alors est que les « circonstances » ne semblent donc nullement suffire à repérer des situations affectives bien déterminées : la *même* situation affective paraît pouvoir advenir dans des circonstances *différentes*. Ce type de paramétrage ne fonctionnera donc que si l'on s'est toujours déjà donné un « monde », dans lequel chaque « position » est supposée distincte d'une autre par le seul fait d'être « située » ailleurs dans un « espace » (ou un espace-temps) supposé *donné*.

Le type de problème que je soulève ici n'a rien de particulièrement étonnant au regard de la constitution du régime plus général de nos expériences perceptives : elles aussi sont des classes d'événements entre lesquelles nous ne savons pas faire certaines différences (du moins sans changer les conditions de l'expérience elle-même). Je vois le « jaune » de cette porte tout au long de la journée, mais ce « jaune » n'est que le nom d'une série d'impressions visuelles qui, selon ma position et celle du soleil, ne cesse de varier. Je peux bien évidemment m'attarder sur « telle » nuance de jaune, qui me frappe par sa beauté et sa luminosité, mais je prétends que le fait de saisir cette nuance dans sa prétendue singularité est, en fait, *une autre expérience* qui, elle aussi, sera constituée par une classe d'événements indiscernables que je perçois maintenant comme « cette » nuance de jaune. Dans le langage de Proust, qui est aussi celui de Spinoza, nos expériences sont affaire *d'images* et c'est bien pourquoi le romancier peut s'immiscer ainsi dans ma vie, de même que peut s'y immiscer tout d'un coup l'enfant que j'étais il y a longtemps maintenant. L'endroit où nous nous rencontrons n'est jamais la « réalité » au sens du détail exact des affections de notre corps *vues de l'extérieur*, elle n'en sera jamais que l'extrait prélevé par rapport à ce qui nous importe (ce qui n'est pas indifférent). Il est alors possible que l'affect ne soit « intéressé », pour filer mes métaphores anthropomorphiques, par rien dans l'expérience. C'est ce que nous considérons généralement comme « pure perception » et auquel je viens de faire allusion en pointant des variations de l'expérience indifférente d'un point de vue affectif, mais discernables d'un autre point de vue (par exemple, celui, perceptif, de la couleur des portes ou celui, intraperceptif, des « nuances » d'une même couleur de porte, etc.).

À quoi vous rétorquerez peut-être que je n'en peux rien savoir, mes affects ayant des circonstances fixées par leur localisation spatio-temporelle (vous êtes donc réalistes sur ce point) et qu'on ne gagne rien à faire de tels voyages dans d'hypothétiques mondes alternatifs où les herbes du lac se couchent dans l'autre sens et les ampoules à filament se changent en tubes à néons. C'est bien pourquoi il nous faut affronter la question théorique qui se cache derrière ce développement et qui concerne, plus profondément, la structure des « mondes » (au sens de la manière dont nous concevons la texture dernière – ou première ! – de nos expériences). Ce que j'aimerais critiquer comme un postulat inutile, douteux et ontologiquement très coûteux est l'idée de la donnée première d'un ensemble de *pures singularités* sur lesquelles adviendrait *ensuite* les ressemblances, singularités dont nous pourrions donc nous servir pour repérer sans équivoque nos expériences. Ce postulat, induit aussi bien par la définition ensembliste moderne des objets logico-mathématiques (et physico-mathématiques), que par les approches d'inspiration nominaliste – dont celle de Spinoza ! – me semble très problématique dès lors qu'on se demande comment nous sommes censés avoir accès à de telles singularités.

Comme mes exemples avaient pour but de le faire sentir, nous ne semblons *pas* avoir accès, même perceptivement, à des événements réellement « singuliers » et cela se manifeste très simplement de ce qu'ils impliquent nécessairement une frange d'indifférence. Cette indifférence se signale généralement du fait que certaines différences non expérimentées sont pourtant « objectivement » attestables (ce qui signifie simplement : attestables *dans d'autres expériences*). Le cas des « petites perceptions » leibnizienne en est évidemment la forme primitive, mais cela vaut également de différences parfaitement « perceptibles » que nous ne savons pas repérer parce qu'elles ne nous importent pas¹. En fait, cette formulation négative n'est pas satisfaisante, comme j'y insisterai par la suite, et il vaudrait mieux dire que l'affect

1. C'est là, remarquons-le, une solution au problème classique de l'empirisme d'inspiration nominaliste qui doit rendre compte de la manière dont nous repérons les « similarités » dans l'expérience pour rendre compte de la genèse des « idées générales ». Dès lors que la similarité comme indifférence est posée comme l'élément primitif de notre rapport au monde, le problème tombe de lui-même.

détermine directement et positivement, comme n'importe quel autre régime d'expérience, une zone de choses suffisamment proches les unes des autres pour qu'elles ne fassent pas de différence, zone dans laquelle il peut ensuite éventuellement circuler (par exemple, j'y reviendrai, en « isolant » telle ou telle composante – sous réserve que cette focalisation ne fasse justement pas advenir de différence ou singularité). Dès le niveau perceptif, la forme même de nos affections nous donne accès à des idées générales, au sens où, disait Bergson, la vache a l'idée d'herbe. Ceci, ajoutait-il, n'est pas plus surprenant que de voir la sonnette réagir à la seule poussée du vent (et non aux couleurs, aux odeurs...). Nul besoin de supposer ici quelques opérations adventices de l'esprit chargé de « sélectionner » sur on ne sait quelle expérience « première » et tissée de singularités telle ou telle information. C'est la forme même des expériences qui suppose ce fond d'indiscernabilité.

Or, notre « connaissance scientifique » nous donne encore moins accès que notre perception à des « singularités » au sens ontologique du terme. Comme le remarque justement Spinoza, notre savoir repose plutôt sur ce qu'il faut bien appeler des « notions communes » : il consiste à repérer des similarités, des régularités, des invariants qui établissent des rapports stables entre des totalités et leurs composants. Il revient donc à traiter des choses différentes comme étant équivalentes sous un certain point de vue (leur « différence » n'ayant nullement à être attestée par quelque accès direct à leur « singularité », mais par le seul fait qu'on puisse changer de point de vue sur elles). Il est bien connu, par exemple, que la théorie de la gravitation newtonienne qui était chargée de décrire, rien moins que le fonctionnement de notre système solaire ne nous disait absolument pas s'il devait y avoir 6, 7, 8 ou 9 (ou 100 000 !) planètes¹. Elle ne savait pas faire cette différence, pas plus qu'elle ne savait différencier la composition chimique de ces planètes, les irrégularités de leurs surfaces, la présence de satellite ou d'anneaux, etc., et cela n'empêchait pourtant nullement d'en faire une pièce essentielle de la connaissance de *notre* système solaire. Car il n'y a là aucun manque : ce n'est tout

1. Toutes possibilités qui se sont d'ailleurs (sauf la dernière !) trouvées réalisées depuis Newton et, qui plus est, dans un ordre qui n'est même pas celui de la découverte progressive de nouveaux éléments !

simplement pas son « objet ». Ce n'est pas qu'elle est aveugle à ces différences, c'est qu'elle regarde ailleurs – comme la sonnette ne regarde pas les couleurs.

C'est certainement un fantasme inhérent à notre manière de connaître, de projeter alors un autre lieu de savoir (ou le lieu d'un autre savoir : généralement celui de « Dieu »), où s'étaleraient tous les régimes d'expérience, et donc *toutes* les différences, chacune prise « en elle-même ». Du fait que certaines différences qui ne s'attestent pas sous un point de vue s'attestent sous un autre, on aimerait conclure qu'il doit y avoir un lieu de surplomb, ce que Leibniz appelait le « géométral », où l'ensemble des perspectives peut être ramassé en une seule vue. Mais ce fantasme n'a, quand on y songe, aucune consistance et ouvre à d'innombrables paradoxes. Il n'y a pas de point de vue sur la totalité des points de vue ; il n'y a aucune manière de saisir *toutes* les différences sans avoir *différencié* la totalité elle-même ; on peut découper un segment temporel en dessous de tout seuil perceptif, au point que la paramétrisation des expériences parvient à un lieu où il n'y a plus... d'expérience, etc. Tout cela, d'après moi, n'est qu'un jeu sur les représentations qui consiste à passer subrepticement d'un régime d'expérience à un autre.

L'affaire est d'importance, car elle pourrait bien renverser la charge de la preuve. Dès lors que nous ne cédon pas trop vite aux sirènes platonisantes qui nous poussent à faire de nos notions communes des entités subsistant par elles-mêmes et que nous prêtons une oreille bienveillante aux appels nominalistes à faire de ces idées générales de simples « noms » donnés à des classes de choses « singulières », c'est à nous de demander maintenant : « mais qu'en savons-nous ? » Or le problème n'est pas ici de faire valoir un postulat métaphysique contre un autre (selon qu'on croit ou non à l'existence des « universaux ») ; il est dans la nature même du savoir, « intuition » ou autre, qu'on postule comme étant la prétendue « connaissance du singulier » (comme il était dans la nature même du savoir qu'on postulait comme étant celui des « idées »), saisie de la différence singulière en dehors de tout régime d'indifférence.

*
* *

[*les zones d'indiscernabilité*]

Réfléchissons-y un instant : le pur singulier, est par principe ce qui doit pouvoir être pensé *hors de toute comparaison*, hors de tout lien aux autres choses. Mais connaître *c'est* relier. Même le fameux « troisième genre de connaissance », l'intuition parfaite dont nous parle Spinoza n'est pas un accès pur au singulier, mais « va de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses » – c'est-à-dire ménage un accès au singulier *comme* modification. Il n'en va pas autrement dans le modèle de la théorie mathématique des « singularités », que Deleuze a si fortement mis en avant pour développer sa propre version du spinozisme : s'il est vrai que le repérage des singularités suffit (parfois) à dresser le portrait complet de l'objet qu'on étudie, c'est toujours sur fond de *régularité* ou d'indifférence qu'aura lieu la singularité qu'on saisit. La singularité *pure*, quant à elle, ne nous est pas plus accessible et pas moins mystérieuse que ne l'étaient les « idées » platoniciennes. Sa seule consistance est *négative* : elle est ce que nous ne pouvons connaître, exactement comme le Dieu des théologies négatives dont on ne peut rien dire qui ne l'annule aussitôt, notre rapport à lui se manifestant dans l'impossibilité de nous y rapporter.

Mais si l'on m'accorde que la singularité doit être pensée sur fond de régularité, qu'elle suppose toujours déjà donné un régime d'indifférence (ou de liaison ou de passage) où s'effectuer, alors il n'y a aucun moyen de lui donner quelque primat ontologique que ce soit : singularité et régularité, différence et indifférence, vont toujours de pair. Pour être plus radical, il n'y a pas plus de raison de croire aux « idées » de Platon que de croire au singulier pris hors de toute régularité. Ce sont, en l'absence d'argument décisif, des entités postulées pour faire tenir des systèmes philosophiques debout. Or, cette remarque apparemment anodine a une portée plus grande qu'il ne pourrait sembler : elle inverse un des postulats de la plupart des métaphysiques depuis Platon, soit l'idée que le régime de la « confusion » (typiquement celui de ce « sensible » que Platon disait « bariolé ») doit être pensé comme inférieur et dégradé par rapport à ce qui est supposé gnoséologiquement premier : le « distinct », le « discernable », ce qui se laisse isoler « en soi et par soi ». Car si nous nous passons

de l'accès fantasmatique à de « pures » singularités, comme je propose de le faire, l'incapacité à faire certaines différences que j'ai pointée comme servant de base à nos expériences affectives n'apparaît plus comme une *limitation* de notre expérience : *elle en est la structure même*.

Ce à quoi sont attachés nos affects, ce ne sont pas justement des « points » ou des « instants », comme je l'ai dit plusieurs fois par manière de commodité. Ce ne sont pas, en tout cas, des points parfaitement *discernables* en eux-mêmes (qu'est-ce que cela pourrait bien vouloir dire d'ailleurs ?), mais des *zones d'indiscernabilité*, des segments de cheminements expérientiels faits de choses que l'affect ne « sait » pas distinguer, précisément parce qu'il regarde ailleurs, parce qu'il instaure son propre régime d'expérience, ses propres différences – voisinages de choses trop proches les unes des autres pour que nous puissions les distinguer clairement, du moins *d'un point de vue affectif*¹.

Si la chose nous importe, c'est qu'elle permet de répondre à la difficile question de la « découpe » des points de vue – et plus généralement de la découpe des affects eux-mêmes. Comme je l'ai fait remarquer dans la section précédente, l'approche locale suppose au moins deux choses en plus de la simple donnée de « lieux » et d'informations qui y soient attachées : une forme minimale d'homogénéité, qui implique que la nature des informations données ne change pas quand on restreint notre point de vue sur une situation², ainsi qu'une forme de compatibilité des informations données au lieu de rencontre entre deux lieux différents. Dans le chapitre précédent, nous avons élucidé quelle était la nature des informations attachées à nos lieux (structure intensive des affects) et nous avons assuré la contrainte de compatibilité sur nos espaces de base. En langage clair, nous avons

1. Un bénéfice annexe de cette manière de voir qui suppose que le réel est fait, ultimement de zone d'indiscernabilité, est qu'elle rétablit ce que Leibniz avait pointé comme une coupure *irréductible* entre mathématique et réalité. Les mathématiques, en effet, ne traitent que d'objets *indiscernables*, au sens simple où les objets du mathématicien sont des classes d'équivalence (à quoi Leibniz opposait le « principe des indiscernables » qui, fondé sur la perfection divine, était censé nous assurer que Dieu ne peut pas vouloir, dans sa perfection, un monde tissé d'indétermination).

2. Étant bien entendu que cette « restriction » est toujours contenue dans certaines limites, dont le cas extrême, peu intuitif mais logiquement nécessaire, est le cas où le point de vue ne peut se restreindre qu'à lui-même.

conçu notre vie affective comme un système de repérage de certaines variations (augmentation et diminution de notre puissance d'agir ou, plus simplement encore, « joie » et « tristesse ») et nous avons constaté que nos vies se tissent par ajointement continu de lieux éventuellement très « distants » les uns des autres (du moins d'un point de vue extrinsèque, car l'idée est précisément qu'il n'y a pas de telle « distance » d'un point de vue intrinsèque). Par contre, nous avons laissé dans un grand flou la question de la découpe des « lieux » à laquelle cette structure était censée être attachée. Nous avons même fortement critiqué l'idée qu'elle nous était donnée par certaines formes de découpes préalables (celle d'individus ou de réseaux de causes et d'effets tout faits, correspondant à des « puissances d'agir » parfaitement délimitées *a priori*). Nous pouvons maintenant aller au plus loin et récuser l'idée même que cette découpe puisse nous être donnée *au préalable* (par la suite, j'expliquerai également pourquoi nous n'avons pas non plus besoin de « puissances » données).

Il n'y a pas des affects attachés à un espace-temps préalablement donné qui permettrait de les repérer dans un « monde » toujours déjà là. Du point de vue éthique, notre vie affective *est* notre monde. Elle consiste en un bloc feuilleté dont la base, l'ensemble des « lieux » d'attache, est localement ce que j'ai caractérisé comme une zone d'indiscernabilité ou de proximité ou de voisinage, disons un « lieu » de choses suffisamment « proches » les unes des autres pour que cela ne fasse pas de différence du point de vue de l'affect (cette notion de proximité n'étant donc *pas* liée à quelque notion préalable de « distance » comme pourrait le laisser croire la seule considération des « imperceptibles » ou la notion de « seuil »). Or, le simple fait que ces voisinages soient tissés d'indifférence suffit à nous assurer qu'on pourra *toujours* y restreindre nos points de vue : aucune découpe des lieux ne fera advenir de différences qui n'étaient pas accessibles sur le lieu où a eu lieu la découpe. Une découpe qui ferait advenir une telle différence serait *un autre point de vue* (et donc une autre expérience affective).

C'est dire que la « proximité » des composants de notre expérience n'a donc évidemment rien de fixe et de déterminé une fois pour toutes. Elle variera fortement en fonction des expériences affectives. Chacun a d'ailleurs pu l'éprouver : tel moment

de passion amoureuse vous aura soudainement rendu sensible au moindre détail des lèvres de votre partenaire, tandis que tel autre moment d'une passion comparable vous aura, au contraire, rendu totalement aveugle aux détails du monde qui vous entoure. Le « grain » de votre expérience, la manière dont vous pouvez l'affiner ou non, n'a rien de préalable à votre expérience, mais se donne avec lui comme un certain régime de circulation dans ces « lieux ».

Un des avantages de cette description est qu'elle nous permet de répondre à de nombreuses questions laissées en suspens jusqu'à présent sur ce qu'il nous faut ou non appeler « expérience » tout en court-circuitant les difficultés liées aux paradoxes du type « sorite ». Car si les affects « surviennent » sur des lieux d'un espace-temps de type mathématique, ils pourraient être divisés à l'infini et l'on se retrouverait immédiatement face à la malicieuse question d'Aragon dans son *Traité du style* : « Représentez-vous un homme heureux, imaginez sa journée... C'est le fameux tas de sable : à partir de combien de grains y a-t-il un tas, mais vous pouvez concevoir un instant de bonheur, quoique ces deux termes déjà étrangement couplés par une préposition qui exprime le partitif, alors que le bonheur est un absolu insécable, quoique ces deux termes jurent ensemble puisqu'ils supposent l'infini fini, vous pouvez concevoir un instant de bonheur, deux instants, quatre instants de bonheur. Cependant à partir de combien d'instant y a-t-il à proprement parler bonheur ? Vous n'aurez pas l'insolence d'avancer un chiffre ». Pour ma part en tout cas, c'est sûr, je n'aurai pas cette insolence.

Un affect, nous l'avons vu, est une certaine affection du corps (ou l'idée attachée à une affection du corps), mais comment pouvons-nous isoler *une* « affection du corps » ? Où commence ma jalousie, où s'arrête ma colère ? Nous pouvons bien sûr considérer que l'unité conférée à l'affection du corps est précisément donnée par l'affect pris comme un bloc. Mais le problème que j'ai commencé à soulever avec les exemples précédents est que l'affect ne paraît pas attaché à une expérience singulière. Il semble plutôt attaché à une zone où coexistent des éléments suffisamment « voisins » pour qu'il ne fasse pas de différence de prendre l'un ou l'autre. Certes, tant qu'on en reste à des expériences perceptives, on peut encore maintenir à l'horizon une forme minimale

de réalisme, sinon de naturalisme, dans lequel les expériences singulières seraient des zones de voisinages parfaitement bien identifiées d'un espace-temps donné. Mais en termes spinozistes où la perception est prise dans un régime plus général d'affection du corps, le problème est beaucoup plus profond : il est lié à la structure de l'expérience, en tant qu'elle implique une contribution du corps extérieur et de mon corps.

Reprenons l'exemple apparemment « simple » du sentiment de souffrance provoquée par une brûlure. On sait que certaines personnes sont dépourvues de ce sentiment (la souffrance). Elles ne ressentiront donc pas les brûlures. Pourtant, leur corps est ni plus ni moins brûlé que le nôtre lorsqu'ils mettent leur main sur le poêle. Ceci invite à mettre immédiatement à distance un schéma causal simpliste selon laquelle l'action du corps extérieur sur mon corps donnerait la raison de l'émergence d'un certain affect (comme idée d'une affection du corps). Ce n'est pas le feu provoquant la brûlure qui provoque le sentiment de brûlure, c'est une chaîne complexe de causes et d'effets qui relie une affection de mon corps par un corps « extérieur » à *d'autres* affections de mon corps. La définition spinoziste de ce qu'est une chose singulière autorise à prendre un tel phénomène complexe pour *une* affection du corps, mais nous ne devons pas nous laisser piéger aux mots en croyant qu'elle est dès lors absolument indécomposable. Or, la composition de cet ensemble de causes qui constitue la « chose singulière » ne nous est pas accessible en tant que telle parce qu'il n'y a pas moyen de « séparer », de l'intérieur de l'expérience, ce que chaque corps apporte à l'affection. La raison en est simple : nous n'avons accès à cette expérience que par l'intermédiaire de notre corps et ce corps, il n'y a aucun moyen de le mettre à distance pour départager ce qu'il apporte exactement.

Le point de vue naturaliste que défend Spinoza repose sur l'idée que cette confusion est, en termes de connaissance, un défaut. Du point de vue de Dieu, il serait tout à fait possible de déterminer à chaque fois la chaîne causale complète qui provoque l'affect. Mais, comme il y insiste lui-même, cela ne changera rien à la nature de l'affect comme connaissance *inadéquate*, c'est-à-dire que la constitution de l'expérience affective elle-même implique la forme *irréductible* de confusion que nous venons de rappeler (par différence avec le point de vue du psychologue, du biologiste

ou du physicien qui, lui, peut éventuellement isoler un processus causal, mais ne fait évidemment plus l'expérience *affective* en tant que telle). Or ceci a une conséquence très importante quant à la possibilité de « découper » les affects. Parce que la relation qui préside à l'expérience affective est caractérisée par cette confusion, elle repose sur des images générales dans lesquelles certaines variations ne feront pas de différence et cette possibilité de variation induit un mode de circulation dans l'expérience. De même que les variations de l'image perceptive de la personne contre laquelle vous vous énervez ne vous importent pas, de même pouvez-vous n'en garder que telle ou telle partie puisque c'est, pour vous, toujours « la même ».

L'intérêt de l'approche que j'essaye de défendre est que nous n'avons pas à tenter de régler les difficultés dans lesquelles nous plonge ce type de constat en projetant une ontologie sous-jacente à la vie des affects sur lesquels ils surviendraient. Cette plasticité, cette confusion, qui fait que différentes chaînes d'événements peuvent aboutir au « même » sentiment, nous pouvons l'accepter comme la structure de nos expériences. Nous ne gagnerons rien à l'analyser par le menu, et encore moins à tenter de la constituer avec quelques éléments « ultimes », supposément « clairs et distincts » (voire, pire encore, à la laisser s'épuiser dans une division infinie)¹. Pas plus n'avons-nous besoin, comme Spinoza est parfois tenté de le faire, de rapporter cette plasticité de l'expérience à un réseau d'associations d'où « émergerait » les « similitudes » constitutives de nos « images générales ». Comme le dit joliment Bergson dans un passage auquel j'ai déjà fait allusion : « Le corps extrait du milieu matériel ou moral ce qui a pu l'influencer, ce qui l'intéresse : c'est l'identité de réaction à des actions différentes qui, rejaillissant sur elles, y introduit la ressemblance, ou l'en fait sortir. Telle, une sonnette tirera des excitants les plus divers – coup de poing, souffle du vent, courant électrique – un son toujours le même, les convertira ainsi en sonneurs et les rendra par là semblables entre eux, individus constitutifs d'un genre, simplement parce qu'elle reste elle-même : sonnette et

1. En revanche, à supposer qu'un tel schéma causal soit finalement trouvé, l'indétermination dans laquelle nous aurons laissé la question autoriserait parfaitement d'y intégrer cette explication comme ce qui est sous-jacent au régime de confusion propre à l'affect.

Construire, dit-il

153

rien que sonnette, elle ne peut pas faire autre chose, si elle réagit, que de sonner. »¹

*
* *

[*Le cas de Monsieur K.*]

Soit, me concéderez-vous, c'est une jolie hypothèse et vos expériences de pensée orientent peut-être dans cette direction, mais qui nous dit qu'elle n'est pas un simple artéfact créé par votre approche si théorique de l'expérience ? Qu'est-ce qui pourrait nous convaincre de l'existence *réelle* de ce que vous appelez des « zones d'indiscernabilité » ? À quoi cela pourrait-il bien correspondre phénoménologiquement ? Certes, je peux bien, si cela vous fait plaisir, découper ma joie à dévaler cette rue ce matin en fonction des différents endroits que j'ai croisés et constater avec vous qu'elle peut être toujours « la même », mais d'une part c'est bien des circonstances spatio-temporelles que je découpe alors ; d'autre part, c'est toujours après coup qu'une telle découpe advient. Elle n'est en rien une texture de mon expérience elle-même. Afin de répondre à cette objection, je proposerai de tourner le regard vers certains régimes d'expériences pathologiques, par quoi nous est permis de nous détacher de ce que le régime dit « normal » nous empêche souvent de voir, par trop grande familiarité. L'exemple que j'ai à l'esprit est celui d'un dysfonctionnement de la mémoire (entre autres choses) connu sous le nom de « syndrome de Korsakov ». Cette maladie tragique est caractérisée par une perte de mémoire qui « efface » une partie du passé du patient et ne lui donne ensuite accès (à partir de la crise déclenchant le syndrome) qu'à une mémoire à court terme ou, comme les psychologues préfèrent désormais l'appeler, « mémoire de travail ».

Un cas célèbre, que j'appellerai Monsieur K., en a été rapporté par Oliver Sacks dans le chapitre « le marin perdu » de *L'Homme qui prenait sa femme pour un chapeau* (1985, tr. fr. Seuil, 1992).

1. H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, 1938, réed. coll. « Quadrige », 2008, p. 56-57.

Il s'agissait d'un homme d'une cinquantaine d'années dont les 30 dernières années avaient été « effacées » suite au syndrome et qui vivait donc dans l'éternel présent de ces dix-neuf ans. Sacks décrit ainsi son malaise face à cet homme perdu, condamné à un éternel recommencement, chacune de ses actions étant coupée de la suivante par un saut : « Il s'étonnait, ou bien restait indifférent – car c'était réellement un homme qui n'avait pas d'"hier". Ses écrits restaient, si j'ose dire, déconnectés et déconnectants, ne pouvant en aucun cas lui rendre le sens du temps ou de la continuité. Pire, ils étaient insignifiants ("Œufs au petit déjeuner" – "Regardé un jeu de base ball à la TV"), et ne touchaient jamais le fond de son être... Mais existait-il un fond, la profondeur d'un sentiment ou d'une pensée durable chez cet homme sans mémoire, ou en était-il réduit à une sorte de radotage "humien", à une simple succession d'impressions et d'événements sans lien entre eux ? » (*loc. cit.*, p. 56).

Ce cas de « radotage humien » aurait été, je crois, beaucoup moins simple à évacuer par Spinoza de son désinvolte *malo hæc in medio relinquere* que celui du poète espagnol. En effet, Monsieur K. n'a pas de réel problème de perte d'identité, comme peut l'avoir celui qui est atteint d'amnésie complète. Même si l'identité qu'il s'attribue (jeune marin de dix-neuf ans) n'est pas celle que nous lui attribuerions, vu de l'extérieur, il n'en a pas moins un régime d'identification parfaitement stable – au point d'être pris d'angoisses extrêmes lorsqu'il voit dans le miroir le visage d'un homme de cinquante ans qu'il ne reconnaît pas ou de s'étonner de voir son frère vieillir si vite ! On ne peut donc pas s'en sortir ici en supposant immédiatement qu'il s'agit d'un *nouvel* individu auquel seul le regard extérieur donnerait l'apparence de l'identité. D'un autre côté, Monsieur K. n'a pas non plus la possibilité de reconstituer une (son ?) identité de façon à pouvoir recoller ultimement avec celle que nous lui prêtons de l'extérieur. Cela nous invite du même pas à questionner la nature de la « rationalité » que nous pouvons ou non attribuer à un individu. Monsieur K., en effet, apparaît comme parfaitement « rationnel » au sens où il se trouve capable *localement* de produire toutes sortes de raisonnements et de calculs correspondant à des capacités acquises avant sa dix-neuvième année. Mais il ne peut plus rien faire de cette rationalité dans le déroulement de son existence

pour un motif qui n'a justement rien à voir avec sa capacité à raisonner : c'est sa mémoire qui flanche et il se trouve désormais incapable de garder à l'esprit l'idée même d'un projet de vie¹.

Ceci est difficilement acceptable d'un point de vue spinoziste orthodoxe puisque cela revient à faire dépendre notre « raison », comme activité vivante, non purement ponctuelle, de la mémoire (une difficulté qui avait déjà arrêté Descartes lorsqu'il avait tenté de mettre la connaissance humaine sous le strict modèle de la déduction mathématique dans ses *Règles pour la direction de l'esprit*). Bref, ce que Monsieur K. nous donne directement à voir est précisément le rôle de cette *continuité* que j'ai exhibé dans la section précédente comme un ingrédient essentiel de tout espace affectif. Le monde de Monsieur K. n'est pas dépourvu de *toute* continuité, mais il lui manque une forme de continuité que Sacks relie à la « conscience du temps ». À vrai dire, cette expression n'est pas très heureuse puisque Monsieur K. hérite de toute la consistance d'un « passé » et conserve, à partir de ce « passé » un sens ponctuel de l'avenir. Mais l'on comprend bien aussi les raisons d'une telle expression : chacun des « moments » de sa vie est désormais complètement coupé du « suivant » (notez bien que cette répétition « objective » n'a de sens que pour un regard *extérieur*) au point qu'il semble ne plus avoir accès à un des ingrédients essentiels de la continuité du « temps »². Sous ce point de vue, la vie de Monsieur K. nous offre la possibilité d'accéder directement à ces « zones » que la continuité relie : elles sont, dans son cas, ces lieux où les choses restent suffisamment proches les unes des autres pour qu'il puisse les tenir « ensemble », ces « lieux d'action » (*mémoire de travail*) sur la base desquelles

1. La citation que j'ai donnée fait suite à un passage où Sacks évoque une solution envisagée pour « reconnecter » Monsieur K. : lui donner un petit carnet où noter les événements de sa vie et retisser ainsi progressivement les liens. Le problème que n'avait pas saisi Sacks est que Monsieur K., n'ayant pas accès à la continuité d'un projet de vie, oubliait systématiquement à quoi était censé lui servir ce carnet. J'appelle ici « projet de vie » quelque chose que je désignerai plus proprement plus tard comme une forme « non locale » de *conatus*.

2. On voit, au passage, pourquoi je ne crois pas que le temps soit une donnée *primitive* de tout espace affectif et pourquoi mon livre ne s'appelle pas « vivre ici *et maintenant* » : de fait, Monsieur K. vit littéralement « ici et maintenant » et pourtant il n'a pas de conscience du temps au sens ordinaire du terme. La forme du temps est intimement liée à celle de l'espace affectif. Elle n'en est nullement indépendante.

il ne peut malheureusement plus tisser sa vie. Car Monsieur K. a une vie affective localement intacte : il peut s'inquiéter d'un visage inconnu, se réjouir d'une partie de dames gagnée (le jeu d'échecs lui étant moins accessible à cause de la longueur des parties), espérer qu'on fera des progrès rapides en aéronautique, etc. Simplement, il n'a plus les moyens de reconnecter les affects d'un lieu à l'autre. Il est, comme dit Sacks, un homme « sans hier ».

On pourrait se demander, pour filer mon analogie, dans quel espace vit Monsieur K. Cet espace est-il seulement imaginable ? On voudrait, en effet, à la fois qu'il soit pourvu d'une forme de continuité (« vers le passé », étant bien entendu que ce passé n'est pas du tout celui auquel nous donne accès notre regard extérieur sur la vie de Monsieur K.) et de discontinuité (marquée par l'absence de tout « futur », autre que ce qui peut se projeter du point de vue de chaque action présente). Espace que le mathématicien dirait « à bord » : tous les chemins expérientiels de Monsieur K. aboutissent désormais à un lieu *au-delà duquel il n'y a rien*. Il n'y a plus d'autre issue pour lui que de recommencer à chaque instant son chemin jusqu'à ce bord infranchissable. Son monde est une prison et chacune de ses actions est une manière de se heurter à nouveau contre ses murs. Un autre exemple spectaculaire rapporté par Sacks en est donné par le cas de Monsieur Thomson. Contrairement à Monsieur K., Thomson est au début de sa crise et tente encore de « recoller » les morceaux sous la forme d'un flot ininterrompu d'affabulations. Ses « histoires » prélèvent des bouts existants de son passé et tentent de reconstituer un chemin conduisant à l'instant présent – chemin chaque fois interrompu par un indice de réalité indiquant son inconsistance. On voit bien dans ce cas les cheminements qui viennent régulièrement buter sur les bords du monde « sans mémoire » de ces patients.

De ces exemples tragiques, je voudrais tirer une autre leçon importante pour mon propre projet : le monde de Monsieur K., pas plus que celui de monsieur Thomson, ne semble pas être un monde « éthique ». Il ne s'y trouve aucun moyen d'y définir de manière *intrinsèque* une « bonne vie », précisément parce qu'il ne s'y trouve plus de moyen de « recoller » affectivement les lieux les uns aux autres. C'est d'ailleurs seulement une fois constaté cette impossibilité que le thérapeute se rend compte que c'est

Construire, dit-il

157

finalement à *lui* de fournir, *de l'extérieur*, les conditions d'un confort lui permettant de se heurter moins fort aux murs de son monde, comme on protège un enfant de la dureté de la vie. La condition d'une éthique n'est donc nullement ici, comme c'est le cas chez Spinoza, le fait d'être ou non « doué de raison ». Monsieur K. n'est pas fou et, je le répète, il n'a aucun problème, « localement », à produire des chaînes de raisonnements complexes. S'il se trouve « ballotté » par les causes extérieures, ce n'est nullement le fait de son « ignorance ».

SECTION 4. CONATUS II : *BÉATITUDE ET PERSÉVÉRANCE* DANS SON ÊTRE

[*Beatitudo*]

Jusqu'à présent notre construction a été purement « locale » au sens suivant : nous avons décrit une certaine structure réputée valoir en n'importe quel « lieu » d'un espace affectif. Cette structure se présente comme un certain régime d'informations, donné par la nature différentielle des affects et prélevé sur un système de « lieux » où évolue ce que nos affects nous exhibent comme une forme de « puissance »¹. Nous savons donc comment ces espaces se comportent « en chaque lieu », mais aucune idée encore de leurs formes globales. Nos efforts pour exhiber cette structure apparemment très abstraite vont alors être récompensés par le résultat suivant : cette structure « locale » suffit à récupérer l'horizon entier de

1. Le lecteur se demandera peut-être pourquoi faire si compliqué quand on pouvait faire beaucoup plus simple : voir directement la variation de la puissance comme constituant *un* seul espace. La raison de cette complication (d'ailleurs bien minime) est simple : si l'on écrase la structure affective sur l'espace de base, au lieu de la faire varier par rapport à lui, tous les affects deviennent *ipso facto* comparables. On se trouve alors, comme Spinoza, contraint à supposer qu'il y a ontologiquement des individus donnés qui permettent d'isoler et de regrouper des faisceaux de trajectoires dans ce grand espace affectif (avec le problème typique de savoir comment l'humiliation de l'enfant et celle de l'adulte pourrait être dite « la même », tant il s'agit de deux « individus » différents). Dans ma construction, comme on va le voir, on peut au contraire exhiber une dynamique des affects qui permet de *constituer* une notion d'individu sans la présupposer.

l'éthique spinoziste, du moins si on considère qu'elle se concentre dans la partie V de l'*Éthique* consacrée à la *beatitudo* comme solution universelle au problème du « bien vivre » (je reviendrai ensuite sur le cas de la partie IV consacrée à la *servitudo*).

Ce constat est essentiel si l'on veut comprendre comment Spinoza a réussi à sortir des impasses dans lesquelles aurait dû le jeter le problème de l'indétermination de la puissance (problème qui, à défaut de se poser au niveau ontologique, se posait au moins chez lui au niveau gnoséologique : dans l'incapacité où l'homme se trouve d'avoir un accès assuré et constant à « sa » puissance). L'idée de génie – qui reconduit la forme générale de l'*amor fati* ancien – aura été de proposer une technique permettant de doubler n'importe quel moment de notre vie affective par une joie, et même par la plus haute forme de joie (*summa acquiescentia*) qui soit¹. Le principe de cet « art de vivre » est excessivement simple et n'est, en fait, nullement un « art de vivre » : il suffit de *comprendre* sa vie affective (ce que nous avons justement commencé à faire dans les pages qui précèdent !) et d'associer ainsi à tout moment de notre vie affective, aussi triste soit-il, la compréhension de son fonctionnement. D'après le résumé des « remèdes » que Spinoza propose pour atteindre à la liberté (V, 20 sc.), c'est là le *premier principe* de l'éthique spinoziste : « La puissance de l'esprit à l'encontre des affects consiste : 1° dans la connaissance mêmes des affects » (*in ipsa affectuum cognitione*). Pour reprendre la description du plus haut genre de connaissance ou « intuition » : il s'agira donc d'aller « de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu [DR : ici l'*extensio*, « l'espace » comme cadre général pour penser les espaces affectifs] à la connaissance adéquate de l'essence des choses [DR : ici les affects] ». J'expliquerai par la suite plus en détail les effets proprement éthiques de cette action.

Même si mon chemin s'est à plusieurs reprises écarté très significativement de son point de départ, je persiste donc à penser qu'il lui est resté profondément fidèle : au bout du compte,

1. Comme je l'ai expliqué dans la section précédente, « moment » ne sert à désigner ici qu'un « lieu » quelconque de notre espace de base. Il ne présuppose pas que ces « moments » s'inscrivent dans un temps linéaire, ni même, plus généralement, que ce « temps » ait une forme globale donnée.

l'éthique spinoziste *est* une éthique « locale ». Elle ne suppose aucune norme (éthique) globale donnée, se concentre sur le désir comme puissance d'engendrement (local) des normes et en dérive les fondements d'un « bien vivre ». Son ressort premier est la manière dont chaque moment de notre vie affective peut être conçu comme relevant d'une *logique* qui en exhibe la pure positivité et, qui plus est, le redouble d'une action et d'une joie, celle de la satisfaction de comprendre. Comprendre non pas au sens d'une réflexion ou de l'élaboration de considérations *générales*, mais au sens où nous nous trouvons alors capables de « voir » (et donc de vivre) directement nos affects *comme* modifications d'une structure nécessaire, réalisation « au lieu où nous sommes » d'un fonctionnement *universel*. Spinoza insiste fortement sur l'effet de transmutation des affects qui se produit du fait que nos passions sont alors transformées en actions : « un affect qui est une passion cesse d'être une passion aussitôt que nous en formons une idée claire et distincte » (V, 3, la proposition suivante nous rappelant qu'il n'est aucune affection du corps dont on ne puisse former une idée claire et distincte, ce qui conduit ensuite à la proposition 14 où il est dit qu'il est ainsi possible de rapporter toutes les affections du corps et donc toutes les images des choses à Dieu, c'est-à-dire à ce fonctionnement proprement universel que j'évoquais).

Ce n'est certes pas un hasard si une des dernières propositions de l'*Éthique* nous rappelle que « plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu » (*Quo magis res singulares intelligimus eo magis Deum intelligimus* V, 24), prélude aux derniers développements du traité sur le « troisième genre de connaissance », support véritable de ce qu'il faut appeler « amour de Dieu » ou « béatitude ». Ces « choses singulières » qu'il nous faut comprendre en éthique (il en irait autrement en physique par exemple), ce ne sont pas des « points » de l'espace-temps (ou « nature »), ni quelque « événement » qui s'y déroulerait : le seul événement qu'il nous soit donné de comprendre ici, c'est l'affect lui-même (en tant que nous le ressentons) et cette compréhension suffit à la transmutation de toutes les valeurs. Comment opère cette transmutation, c'est ce que j'expliquerai plus en détail par la suite, mais je voulais insister d'emblée sur le fait que la leçon de l'éthique spinoziste ne me semble donc nullement se limiter, comme

on la formule parfois, à « vivre l'instant présent », à « cueillir le présent », ou à quelque banalité du même tonneau. Que toute chose aille, pour Spinoza, dans l'ordre (« de la Nature »), c'est un fait ; que cette compréhension nous réjouisse et nous apaise, c'est également évident. Reste qu'on comprend mal pourquoi il faudrait s'enfiler plus de 250 propositions pour arriver à un constat que nombre de sages (épicurienne, bouddhiste, taoïste, etc.) parviennent non moins efficacement à formuler en quelques maximes. Non, je le répète, le premier principe de l'éthique spinoziste n'est pas de vivre l'instant présent, il est de connaître ses affects (ou, si l'on préfère, « vivre l'instant présent » n'a pas d'autre sens que de « connaître ses affects »).

Remarquons également que cette entreprise n'a donc rien à voir avec une quelconque décision du sujet s'engageant dans la voie de la vertu, ni avec quelque conversion, ou même avec un long et patient travail de réflexion sur son existence. On n'entre pas dans la vie éthique par décision, on y est (et si on n'y est pas, comme je l'ai évoqué pour Monsieur K., il n'y a pas vraiment moyen d'y entrer, en tout cas pas par « décision »). La vraie question n'est pas de « changer sa vie », mais de l'améliorer. Affaire donc d'entraînement, comme le rappelle Spinoza lorsqu'il définit cette forme suprême de connaissance qu'il nomme *intuitive*¹. Ainsi se trouve récusée *ipso facto* toute stratégie ascétique qui consisterait à lutter contre de « mauvais » penchants ou à vouloir se débarrasser de la tristesse : c'est l'exercice plein et entier de la connaissance qui suffit à lui seul à construire la positivité nécessaire au « bien vivre » et cet exercice est *ce que nous faisons* lorsque nous comprenons la structure de nos affects (et donc ce que nous faisons quand nous parvenons à comprendre intuitivement ce qui est écrit dans ce livre). Cet idéal qu'on pourrait appeler « anti-

1. Prenant l'exemple de trois nombres en proportion continue dont il faudrait trouver le quatrième, Spinoza oppose le calcul du marchand qui cherche la raison de la progression ou même celui qui appliquerait ici la démonstration d'Euclide, à celui qui trouve « immédiatement » la solution, « parce que nous concluons le quatrième terme du rapport que nous voyons d'un seul coup d'œil (*uno intuitu*) entre le premier et le second » (II, 40 sc. 2). Intuition du rapport à même son effectuation, qui se donne « immédiatement » à nous dans les cas simples (1, 2, 3...6) et s'acquiert peu à peu dans des cas plus complexes. Comprendre, en d'autres mots, la modification de la structure *comme* modification, c'est-à-dire dans l'événement même *de* la modification.

ascétique », en inversion parodique de « l'idéal ascétique » pointé par Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, est régulièrement mis en avant par Spinoza : au début du *Traité de la réforme de l'entendement*, mais aussi dans la fameuse dernière proposition de l'*Éthique* que nous pouvons tout de suite rappeler tant elle est importante : « La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, c'est la vertu elle-même, et ce n'est point parce que nous contennons nos envies (*libidines*) que nous la possédons, c'est parce que nous la possédons que nous pouvons contenir nos envies » (IV, 42).

Certes, nous avons vu que cette « solution » semble poser toutes sortes de difficultés dès lors qu'on la détache des postulats globaux qui la fondent. Le cas de « Monsieur K. » nous a ainsi montré qu'il ne semblait pas y avoir d'espace éthique pour celui qui vit comme lui, sautant d'un instant à l'autre, sans plus trouver de continuité à ce qu'il fait et ressent. Mais ce constat ne concerne que le cheminement vers la compréhension, non l'éthique comme « béatitude ». Car si Spinoza a raison – et je pense, pour en avoir éprouvé l'efficacité que c'est le cas – la « béatitude » ne doit justement rien avoir à faire avec une connaissance « générale », dépendant de la mémoire et de la continuité qui devra relier quelques prémisses, éventuellement très éloignées, de leurs conclusions. Elle repose sur une connaissance qui est de l'ordre d'un savoir-faire, d'une procédure, quelque chose qui, précisément, ne s'oublie pas – pas plus que le poète espagnol n'a oublié sa langue ou comment couper sa viande – un outil qu'on porte avec soi. Elle est la reconnaissance *immédiate* de l'affect comme modification de la structure affective, reconnaissance qu'on acquiert une fois pour toutes quand on a compris comment fonctionnaient les affects – même si elle peut encore requérir de l'exercice pour être totalement de l'ordre de l'intuition. Pensons à la manière dont l'apprentissage d'une pratique corporelle comme le yoga (ou la danse, ou le karaté, etc.) transforme notre *posture* : au bout d'un certain temps d'entraînement, cette posture devient totalement « naturelle » ; elle est totalement nôtre quand nous marchons aussi bien que quand nous restons assis à manger ou à travailler. C'est cela, à mon sens, et rien de beaucoup plus compliqué, qu'il faut entendre dans le fait qu'une certaine connaissance peut être intégrée au point de devenir parfaitement

intuitive (c'est-à-dire non réfléchie, naturelle, immédiate). La seule question pour d'éventuels « Monsieur K. », serait donc de savoir si cette procédure a été acquise et si elle l'a été suffisamment tôt pour être maintenue après l'effaçage de leur mémoire.

On objectera alors que cette « solution » est typique d'un postulat auquel seuls les philosophes semblent encore (parfois) adhérer : que la connaissance soit, en tant que telle, porteuse de joie. Ne suffit-il pas d'avoir appris une mauvaise nouvelle pour ne plus y croire ? Mais si j'ai raison, la corrélation entre joie et connaissance découle en fait ici non de quelque postulat « intellectueliste », mais de la caractérisation de ce fameux « troisième genre de connaissance » comme « savoir-faire ». Cette lecture, je l'admets, est mienne. Peut-être ne correspond-elle pas à ce que Spinoza avait à l'esprit lorsqu'il parlait de connaissance intuitive (il est particulièrement elliptique sur ce point, pourtant crucial). Elle a néanmoins l'avantage très grand de nous permettre de répondre à l'objection précédente. Car s'il est vrai, nous rappelle tous les Ecclésiastes, qu'il est des connaissances qui peuvent nous attrister, cela n'est justement pas le cas de ce type particulier de connaissance qui est, par elle-même, action et donc minimale-ment satisfaction de ce que nous *savons faire*. Je sais greffer les poiriers et je suis content d'en recueillir les fruits : qu'est-ce qui pourrait bien me désoler dans un tel savoir ? La seule chose qui pourrait m'attrister serait précisément de ne pas y arriver, chose qui n'a rien à voir avec mon savoir en tant que tel et produit une tristesse qui, en tout état de cause, n'a pas non plus à voir avec celle éprouvée à savoir, par exemple, que nous allons mourir ou que le Père Noël n'existe pas.

Mais quand bien même l'objection serait fondée, elle ne toucherait qu'une partie des bénéfices que Spinoza accorde au fait de connaître ses affects, bénéfices sur lesquels il faut donc nous attarder un peu puisqu'ils explicitent l'idée fondamentale d'une *transmutation* de nos affects. Rappelons-nous que le moteur de la vie éthique, tel que la partie III de l'*Éthique* l'a exhibé et que nous l'avons retrouvé à notre tour, est le couple joie/tristesse. Comme ces affects, j'y ai suffisamment insisté, sont généralement interprétés par rapport à des systèmes d'objets, leur forme la plus courante est en fait celle de l'*amour* et de la *haine* (l'amour ou la haine étant simplement, en termes spinozistes, une joie ou une tristesse

« accompagnée de l'idée d'une cause extérieure »). Le fait d'être balloté par les causes extérieures, servitude de l'homme, provient alors du fait que nous associons ainsi nos joies et nos tristesses à de prétendues « causes extérieures », dont nous finissons par réellement dépendre. Or la connaissance des affects *annule* ce régime de passivité. En effet, si l'on comprend bien le fonctionnement des affects, tel que je l'ai rappelé dans les pages précédentes, il en découle immédiatement que leur dynamique est *indépendante* de leur interprétation et donc que les « causes extérieures » n'en sont pas les « vraies » causes¹. La chose est certes parfois difficile à accepter : on aimerait aimer ses enfants pour ce qu'ils sont plutôt que pour ce qu'on est – encore que ce soit aussi prendre le risque de ne plus les aimer s'ils viennent à décevoir l'image que nous avons ainsi fixée d'eux. Mais il suffit d'ouvrir un peu les yeux pour voir qu'il y a des parents qui n'aiment pas des enfants pourtant parfaitement « aimables ». Personne n'a de difficulté à attribuer alors ce « dysfonctionnement » à leur structure affective plutôt qu'à quelque qualité intrinsèque de leur progéniture. Ce que nous prenons pour la « cause » de l'affect (l'objet aimé) n'est en fait qu'un ingrédient parmi d'autres d'une chaîne complexe. Que cet ingrédient ne soit pas déterminant se marque alors du fait, bien noté par Freud, que nos affects peuvent se *déplacer* d'un objet à l'autre.

Or « si nous détachons l'émotion (*commotionem*) de l'esprit, c'est-à-dire l'affect, de la pensée d'une cause extérieure et que nous la lions à d'autres, alors l'amour ou la haine à l'égard de cette cause extérieure, et toutes les fluctuations de l'esprit qui découlaient de ces affects, sont détruites ». C'est là le *premier résultat* de l'éthique spinoziste (prop. 2 de la partie V)². L'apprentissage de la fameuse « indifférence » du sage, soutien premier de sa sérénité et de sa maîtrise de soi, n'a donc rien à voir avec un effort pour tenir ses affects à distance ou la contemplation béate de la beauté de l'instant présent. Elle est une simple conséquence

1. Rappelons-nous que « les idées que nous avons des corps extérieurs marquent bien plus la constitution de notre corps que la nature des corps extérieurs. » (II, 16 cor2).

2. Et son second « principe » avancé dans le résumé de V, 20 scol. (après celui, qui le précède nécessairement, disant qu'il faut connaître ses affects) : 2° *in eo quod affectus a cogitatione causæ externæ quam confuse imaginamur, separat.*

d'une compréhension qui défait ainsi les liens dont sont tissés nos amours et nos haines. Au passage, nous voyons d'ailleurs très clairement le rôle que tient dans cette dynamique l'association. Nous l'avons vu à plusieurs reprises, nos affects sont affaire d'images, et donc d'associations que nous ne contrôlons pas. Nous prenons ainsi l'habitude d'associer nos amours et nos haines à des objets, comme si ces derniers en étaient la cause (de même que l'ignorant pense que le soleil est la cause de ce qu'il voit et qu'il est donc « grand comme son poing »). En comprenant que nous aimons et haïssons par rapport à ce que nous sommes (que le Soleil apparaît comme petit *à cause* des lois de notre vision, c'est-à-dire que nous ne pensons pas le Soleil, mais une affection de notre corps), nous modifions ces régimes d'association et défaisons le jeu de la « passivité » qui nous faisait ainsi dépendre de ces « causes extérieures ».

Arrêtons-nous un instant sur ce résultat, qui est à mon sens un des motifs de réussite de nombre de « psychothérapies ». À supposer, en effet, qu'on ait un schéma explicatif du fonctionnement des affects (éventuellement totalement fantaisiste !) et que la cure repose sur cette « explication », le travail d'analyse des affects fourni par le thérapeute produira exactement cet effet : il déplacera les associations depuis leurs causes présentées comme « apparentes » jusqu'à leurs causes présentées comme « vraies ». Il déjouera donc éventuellement les souffrances associées à ces amours et à ces haines, dont nous ne parvenions pas à nous détacher tant que d'autres associations ne nous étaient pas disponibles. Mais il nous fera alors entrer dans un nouveau danger : car cette technique déplace la dépendance vers un nouveau régime d'association (le schéma explicatif fourni par le thérapeute)¹. C'est d'ailleurs là le danger propre à toutes ces thérapies : se voir récupérer par quelque guru en mal de disciples (et/ou d'argent) et prêt à abuser de ce lien de confiance, renforcé par l'effet thérapeutique *réel* éprouvé dans la dissociation. Ce qui est fascinant dans la solution proposée par Spinoza est qu'elle ne repose pas sur tel ou tel schéma explicatif, mais sur la structure même qui permet

1. Avec, en outre, ce phénomène bien connu que le moment de flottement des associations peut également mener le patient à associer sa joie de comprendre à la personne même qui l'a provoquée.

à tous ces schémas explicatifs de fonctionner. Elle exhibe donc les conditions de possibilité de cette réassignation des affects *en général* et obtient alors le même effet *sans créer de nouvelle dépendance*. Une fois qu'on vous a indiqué comment retrouver en chaque lieu les outils d'analyse, la seule personne dont vous allez désormais dépendre est... vous-même – soit la définition même de ce qu'est la liberté !

Un autre bénéfice très simple, et lui aussi familier de tous les psychothérapeutes, est lié au fait de comprendre que les affects ont une structure, c'est-à-dire obéissent bien à certaines « lois » de fonctionnement. On ne se désole pas, dit Spinoza, de voir qu'un enfant ne sait pas marcher s'il n'est pas en âge de le faire, et de même se console-t-on d'avoir perdu un bien dès que nous sommes persuadés qu'il n'y avait aucune manière de le conserver (V, 6 scol.). La paix provient aussi de cela : savoir que les choses vont dans l'ordre (et cela, *sans postuler pour autant la saisie d'un ordre de la nature global*, puisque l'universalité de la structure affective y suffit), cesser d'être agité par toutes ces possibilités fantastiques qui nous font osciller sans cesse (« et si les circonstances avaient été telle ou telle... », « et si j'avais été dans tel ou tel état... »). Récupérer une forme de maîtrise et de contrôle sur nos vies, et cela sans avoir usé pour autant du prétendu « pouvoir » de notre volonté.

Enfin un dernier bénéfice de la compréhension de nos affects sur laquelle Spinoza va longuement s'appesantir au titre de « l'amour intellectuel de Dieu » s'engage dans la partie V à partir de la proposition 11 : « plus nombreuses sont les choses auxquelles quelque image se rapporte, plus fréquente elle est, c'est-à-dire frappe plus souvent l'esprit et l'occupe davantage ». Ainsi, la connaissance d'une structure universelle, donc récupérable en tout lieu, est-elle corrélée à l'affect le plus « fort », celui qui est le plus à même de contaminer peu à peu l'ensemble de notre existence. C'est un point où l'écart avec nombre d'« arts de vivre » va s'instaurer clairement. Car lorsque je m'adonne à la passion de collectionner les timbres, de jouer les dandy ou de faire de la moto, tous « arts de vivre » qui sont assurément efficaces au sens où ils permettent de donner à nos affects une forme de cohérence et de stabilité qui satisfait au principe du *conatus* (comme persévérance dans l'être), je ne m'en livre pas moins à une passion qui,

comme toutes les passions, est extrêmement fragile – et même me fragilise. Que les objets de nos passions nous déçoivent ou qu'ils viennent à manquer, et nous voilà jetés dans les pires tourments. Ceci provient de la définition même d'une passion comme affect lié à un ou plusieurs objets. La force de la solution spinoziste, à nouveau, est de se placer directement au niveau des conditions de ces satisfactions (ou insatisfactions) et de fournir ainsi à notre amour un objet *universel*, un objet que nous allons retrouver dans chacun de nos affects. Cet objet universel n'est pas objet d'une passion, il est *l'objectivité de la passion comme telle*. D'où la singularité de l'affect de second ordre qu'elle provoque et sur lequel Spinoza va longuement s'appesantir au titre de « l'amour intellectuel de Dieu ». Ainsi explique-t-il longuement, s'est-on donné les moyens de créer un amour qui, contrairement à tous les autres, ne repose pas sur la passivité, un amour sans contraire, affect le plus constant et qui, en tant qu'il se rapporte à l'esprit, en est la part éternelle.

*
* *

[*Servitudo*]

Cela dit, cette description « locale », même si elle nous conduit en droite ligne à la définition de la béatitude présente un inconvénient majeur : elle saute à pieds joints par-dessus la quatrième partie de l'*Éthique*. Aussi curieux que cela puisse sembler, elle échoue donc à rendre compte de ce qui devrait être *plus simple*, puisqu'éthiquement moins puissant, soit la description de la « servitude » de l'homme et le modèle idéal qu'on peut en tirer, par symétrie, de « l'homme libre ». Pour forger ce modèle, Spinoza est, en effet, obligé de recourir à la notion de « puissance » propre (ou « causalité adéquate »), transcrite existentiellement dans la figure de l'homme qui vit « sous la conduite de la raison ». Or, au point où nous en sommes, nous n'avons pour notre part ni concept non local de « puissance », ni – ce qui revient au même – de moyens de *comparer* les évaluations affectives en un lieu aux évaluations en un autre.

Si nous reprenons l'exemple de l'humiliation de l'enfant et de l'adulte, nous ne comparons justement *pas* les deux expériences affectives distantes : nous constatons que, le long d'un chemin, un certain régime d'expérience affective (ici l'humiliation) a pu se transporter au point de se trouver présent dans la vie de l'adulte. Ce que la compatibilité nous assure est uniquement ceci : lorsqu'on peut ainsi passer continûment d'un lieu à un autre, les informations resteront compatibles dans les passages. Mais cela ne nous dit absolument pas comment on peut comparer pour autant les informations de départ avec celle d'arrivée. Ce que je peux me représenter *aujourd'hui* comme étant mon humiliation étant enfant (tout seul, si je suis conscient de cette détermination, ou avec l'aide d'un thérapeute) n'a aucune raison d'être *le* sentiment d'humiliation que j'ai ressenti étant enfant – et il y a même toutes les raisons de penser que c'en est très différent. C'est tout le problème que pose l'approche « locale » : en ramenant nos instruments de mesure au seul lieu où on les fait opérer, on accroît considérablement les types d'espaces constructibles, mais le revers de la médaille est qu'on perd, dans un premier temps, la possibilité de comparer ce qui se passe d'un lieu à l'autre.

Ce problème, qui est celui de la « connexion » ou du passage du local au global, survient non pas au niveau de la variation, mais de la variation *de* la variation. Il nous faut ici un regard de surplomb sur l'évolution de nos variations affectives, une manière de mesurer comment ce que nous avons étudié jusqu'à présent comme variation en un lieu peut évoluer quand on passe d'un lieu à l'autre. Or pour le moment, tout ce que nous avons est un système de variation locale, défini comme un système intensif variant par rapport à une « base » ou régime d'expérience, et le fait que les « passages » d'un lieu à l'autre doivent s'effectuer d'une manière qui préserve la cohérence d'ensemble des systèmes affectifs (du moins si on veut pouvoir parler d'*un* espace affectif, étant bien entendu que, *vu de l'extérieur*, on peut aussi s'intéresser aux transformations d'un espace dans un autre, voir à la coupure brutale qui sépare un espace d'un autre). Mais nous n'avons, pour le moment, aucune loi d'évolution de ce système. Vous êtes heureux ou malheureux à tel ou tel moment, en tel ou tel lieu, dans telle ou telle circonstance (j'ai expliqué dans la section précédente comment il fallait entendre de telles expressions). Ces évaluations

se transportent de proche en proche, mais nous n'avons encore rien dit de la manière dont elles vont ou non se connecter ensuite les unes aux autres.

D'un point de vue géométrique, ce problème est complexe à traiter et a été un des hauts faits de la geste riemannienne (au sens de ce que les disciples de Riemann se sont donnés pour tâche de mener à son terme). Il impose, en effet, de parvenir à maîtriser l'évolution de systèmes intensifs attachés en chaque point d'un espace (sachant, nous l'avons déjà dit, que ces systèmes sont eux-mêmes pris dans des systèmes de représentations variables). Or autant on peut exhiber localement un système comme invariant dans la variation des représentations, autant comparer deux systèmes différents voudrait dire qu'on sait comparer deux variations de représentations qui, *a priori*, n'ont rien à voir l'une avec l'autre. L'idée de génie fut de changer alors de niveau, ce qui supposait de construire des objets (en termes modernes, des « tenseurs ») dans lesquelles on capturerait *les rapports* entre les grandeurs intensives et leurs représentations *en tant qu'ils varient*. On imagine la complexité de la chose qui rebute encore les apprentis géomètres (comme moi, qui l'explique d'ailleurs certainement très mal).

En ce point, il nous faut néanmoins laisser complètement de côté nos guides mathématiques dans leur manière de résoudre le problème de la connexion sur les espaces. En effet, la structure propre de l'algèbre tensorielle mobilise de manière constitutive le fait que les vecteurs peuvent être représentés *par des nombres* (ou, plus généralement par des éléments du corps de quantités scalaires qui règlent leurs « augmentations » et leurs « diminutions »). Or nous n'avons rien de tel à disposition dans le cas des affects. Autant nous avons une forme élémentaire de quantification apparaissant dans le fait qu'un affect peut « augmenter » ou « diminuer », autant nous n'avons aucune raison de penser que ces coefficients sont ce dont sont *constituées* nos représentations. Bien au contraire, nous avons vu à plusieurs reprises que les représentations sont faites d'objets et de valeurs, non de « nombres », quelque abstraite que soit la compréhension qu'on puisse avoir des uns et des autres.

Comme je l'ai signalé plus tôt, je pense qu'il serait tout à fait possible d'apprendre à évaluer nos affects de sorte que nous

puissions « compter » avec eux (comme on peut apprendre, à l'hôpital, à quantifier sa douleur). Contrairement à Bergson, je ne pense pas que cette quantification soit un artéfact bâti sur une assimilation hâtive de nos sentiments à des efforts physiques, eux-mêmes indûment assimilés à des variations quantitatives. Tout le monde peut se rendre compte qu'une déception est d'autant plus « grande » que l'espoir qui l'a précédée l'a été. Cela n'aurait absolument aucun sens si les affects étaient totalement incomparables, de même qu'il serait incompréhensible qu'un affect puisse en neutraliser un autre – expérience pourtant on ne peut plus banale et tout à fait indépendante du sentiment de « l'intensité » auquel s'attaque Bergson. Pour autant, il reste vrai qu'on s'égarerait à mener trop loin l'analogie entre structures affectives et structures mathématiques. Il est, en effet, inhérent aux structures mathématiques qu'on puisse les projeter sur l'espace des représentations *numériques* fourni par les coefficients de dilatation et de rétraction des vecteurs, si bien que s'établit entre l'espace vectoriel et cette représentation une *dualité*. Cette dualité est un des ingrédients essentiels pour comprendre la variation de la variation dans des espaces de ce type. Mais rien de tel ne nous est donné dans le cas des affects.

Fort heureusement, nous disposons néanmoins d'un autre système de projection qui nous permet de mesurer l'évolution de nos variations affectives. Ce système est tout simplement la capacité où nous nous trouvons de représenter non pas tel ou tel affect, mais la *totalité* de notre vie affective elle-même, comme lorsque nous disons que nous sommes heureux (voire, plus intéressant encore, que nous nous *réjouissons* d'être heureux). Autrement dit, notre système de représentation a une forme plus complexe que ce que j'ai laissé supposer dans un premier temps : nous nous réjouissons, en effet, de déguster un bon vin, de retrouver le confort de notre foyer, d'apprendre une bonne nouvelle, de passer tranquillement le moment de la digestion, mais tout aussi bien... d'être ainsi tranquille, heureux, apaisé. Je ne sais pas si cette capacité est donnée à d'autres animaux, mais il me semble qu'elle ne l'est certainement pas à tous et que ce constat suffit à invalider la formule provocatrice, mais par trop rapide de Deleuze selon laquelle l'éthique spinoziste n'est rien d'autre qu'une éthologie, dont on pourrait se faire

une idée en regardant le « monde » de la tique de Von Uexküll¹. Éthologie peut-être, mais éthologie d'animaux capables ainsi de se représenter leur propre vie affective de sorte qu'ils peuvent *se réjouir d'être heureux et se désoler d'être triste*.

Or, ce constat est essentiel pour deux raisons : la première est qu'il va permettre de donner un sens complètement différent de celui que nous avons jusqu'à présent suivi à l'idée de *conatus* ; la seconde est qu'il nous montre que le livre IV n'est pas accessoire dans la constitution de l'éthique spinoziste ; comprendre la servitude de l'homme, c'est comprendre en effet cette dynamique tout à fait particulière qui est le danger propre (d'un point de vue éthique) de toute existence humaine, soit la capacité à « faire soi-même son propre malheur » en redoublant sa tristesse *ponctuelle* d'une tristesse *structurelle*. Cette capacité n'est pas présentée, comme chez la plupart des autres auteurs, comme affaire de mauvais choix de vie ou de mécompréhension : elle est structurellement attachée à la dynamique propre de notre vie affective en tant que nous pouvons nous attrister... d'être triste. C'est elle qui explique cette chose tout à fait étonnante : que notre tristesse puisse *contaminer* notre vie au point qu'elle finisse par en affecter toutes les parties, soit ce que Spinoza appelle « la mélancolie »². Encore que la perception de ce danger accompagne également une bonne nouvelle : car la même dynamique fait que la joie peut tout aussi bien contaminer notre vie au point d'en affecter toutes les parties. C'est ainsi que je lis le début si singulier du *Traité de la Réforme de l'entendement* où Spinoza, après avoir entrevu le péril où nous jette le fait d'être constamment soumis à une tristesse qui s'abat sur nous et menace de nous perdre, se rend compte qu'il n'y a, en fait, aucune raison de *combattre* cette tristesse, car la joie est non moins contaminante que la tristesse et finit, elle aussi, par s'accroître *d'elle-même*³ – sous réserve, évidemment, d'avoir

1. Spinoza. *Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

2. Définie comme une tristesse qui affecte notre corps *en totalité* (III, 13 sc.).

3. « Bien que, dans le commencement, ces moments fussent rares et de courte durée, cependant, à mesure que la nature du vrai bien me fut mieux connue, ils devinrent et plus longs et plus fréquents, surtout lorsque je vis que la richesse, la volupté, la gloire, ne sont funestes qu'autant qu'on les recherche pour elles-mêmes, et non comme de simples moyens » (*Traité de la réforme de l'entendement*, trad. Saisset, § 11).

une joie de départ, ce qui n'est pas autre chose que d'avoir une « idée vraie ».

Ceci est d'ailleurs essentiel pour comprendre un autre aspect de l'éthique spinoziste, soit le fait qu'*elle ne nous promet rien, ni ne peut rien nous promettre*. Détaillant les différentes formes d'affects au livre III, Spinoza était arrivé à ce constat banal : il n'y a pas d'espoir sans crainte, ni de crainte sans espoir ; être dans l'espoir, c'est tout aussi bien craindre que la chose ne soit pas et craindre qu'elle ne soit pas, c'est toujours espérer l'issue contraire (IV, 47). Dilemme classique de toute doctrine de la « vie bonne » de nous plonger ainsi dans les affres de l'attente (du bonheur), de la crainte (que ce bonheur n'advienne pas) et du découragement (qu'il ne soit pas encore arrivé). Nombre de sagesse l'ont remarqué, et Pascal en a livré, mieux que quiconque, la formule tragique : « Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais. » (Fgt Sellier 80). Mais comment sortir de cette impasse ? Prescrire de « vivre ici et maintenant », de « cueillir le présent », c'est à nouveau promettre. À quoi nous pouvons désormais opposer la vision tranquille de celui qui n'a rien d'autre à attendre sinon que la joie se développe *d'elle-même*, et c'est pourquoi, dira Spinoza, agir par vertu, ce n'est rien d'autre qu'agir selon les propres lois de sa nature (IV, 25 dem.).

Mais revenons à notre évaluation de second ordre pour essayer d'en comprendre les ressorts. Il importe tout d'abord de bien saisir qu'il s'agit d'une représentation parmi d'autres. Le fait que nous puissions être heureux *d'être heureux* n'a aucune raison de correspondre à une évaluation « fidèle » ou « objective » de notre état affectif général (de même que le fait d'être passionné par les timbres n'a rien à voir avec le fait que les timbres soient objectivement « passionnants »). Lorsque nous avons l'impression, par exemple, que *tout* va bien (ou, à l'inverse, que *tout* va mal), nous ne considérons que le résultat d'une évaluation d'ensemble de nos affects. Pour peu que nos tristesses soient nombreuses et importantes, nous « oublions » complètement la part apportée par nos joies (ceci provient du fait que, dans le bilan général des affects en présence, les joies n'y tiennent qu'une place négligeable et ceci n'a de sens que dans un système donné de représentation). Ainsi, cette évaluation transcrit-elle un affect général, si l'on peut dire,

qui vient éventuellement s'ajouter aux autres (car rien n'oblige non plus à ces représentations de second ordre : l'homme qui court pour fuir les balles de l'ennemi se soucie peu de savoir s'il est ou non malheureux d'être ainsi terrorisé par le frôlement indélicat de la mort). C'est cet affect qui va jouer le rôle de représentant de notre vie affective et permettre une comparaison qui, sans ce rabattement, n'aurait guère de sens. Car autant il paraît impossible de comparer à quoi que ce soit le mélange singulier de joie, d'appréhension, de fatigue, de fierté, etc. qui m'a saisi quand j'ai appris la naissance de mon premier fils, autant je peux bien me dire que ce fut là le « comble du bonheur » ou un des « plus heureux » moments de mon existence. De même le guerrier que je faisais tout à l'heure courir sous les balles pourra-t-il, après la guerre, ressentir tout d'un coup un sentiment qu'il n'aurait jamais soupçonné : le vide d'une existence désormais réduite à quelques tâches ordinaires et dans laquelle il ne ressent plus la totalité de sa « puissance » mobilisée à chaque instant comme lorsqu'il lui fallait naguère sauver sa peau.

Du simple fait que de telles *comparaisons* sont possibles, elles induisent des affects de second ordre, des affects qui ne valent plus en tel ou tel lieu, mais le long de certains chemins. Je ne suis pas seulement triste quand je me cogne contre la table ou que je reçois une mauvaise nouvelle, je suis triste aussi quand je ressens que ma puissance a diminué, c'est-à-dire que « ma joie » s'est amoindrie ou que « ma tristesse » s'est accrue. On peut penser, pour s'aider, à la manière dont un sportif va ainsi se réjouir de sa « progression » (ou s'attrister de ne pas avoir progressé) – selon des évaluations qui n'ont aucune raison d'être objectives, comme lorsqu'il néglige dangereusement le nombre de blessures qu'il aurait pu s'infliger pendant une période longue d'entraînement. Ceci vaut de toute action pour peu qu'elle ne se limite pas à une efficacité ponctuelle : nous nous en faisons une image, image de nous-mêmes en tant qu'agissant, qui, comme toute affection du corps, est associée à des possibilités d'affects. Dans notre dispositif, cela signifie que le *conatus* spinoziste comme « effort pour persévérer dans l'être » mélange en fait deux niveaux tout à fait distincts : l'un qui se donne localement, dans mes joies et mes tristesses de premier ordre, l'autre qui se donne dans la connexion entre les différents « lieux », dans les joies et les tristesses de second ordre.

Cette distinction apparemment anodine entre deux formes de *conatus* – qu'on peut rapprocher intuitivement de celle entre vitesse et accélération (comme variation de la vitesse) – est, je crois, une des avancées les plus importantes que l'approche locale peut proposer dans sa tentative de clarification de l'éthique spinoziste. Car ne nous voilons pas la face : quelles que soient les contorsions réalisées pour redéfinir « localement » le concept de « puissance d'agir », cette définition restait fondamentalement insatisfaisante. C'est de manière purement phénoménologique, en effet, que j'avais justifié trop rapidement la manière dont nous refusons de réduire nos joies à des satisfactions simples, les rapportant à un principe supérieur d'accomplissement de soi ou « pouvoir-faire ». Or cet « accomplissement de soi » n'a guère de sens hors de l'idée d'un soi, d'un individu constitué – idée que j'avais pourtant écartée du même geste, laissant dans un flou dangereux les limites à accorder à notre « pouvoir faire ». Phénoménologiquement, vous êtes-vous peut-être dit en me lisant alors, notre « puissance » n'est justement pas *séparable* d'une certaine image de soi.

Nous sommes désormais en mesure de récupérer une notion intrinsèque de puissance compatible avec cette donnée phénoménologique et attestée par l'existence d'affects de second ordre. Car le simple fait que je sois triste *d'être triste* induit un désir (donc une « essence humaine ») qui est précisément la forme non locale du *conatus* et la seule loi de connexion d'une éthique spinoziste, soit le fait d'être attristé de sentir sa puissance diminuer – ou, en termes positifs : l'effort pour maintenir sa puissance ou « persévérer dans son être ». Cet effort n'est pas une prescription : il est un fait de structure. Il décrit une forme de tristesse de second ordre, dont le corrélat n'est pas un désir de joie de second ordre, mais un désir de stabilité, un désir de ne pas voir sa puissance diminuer. Il suffit alors à donner sens à l'idée d'*individu* (d'un point de vue éthique) – ou, si l'on préfère, à ce que peut signifier « agir selon les lois de sa nature ».

Nous l'avons vu, un « individu » se définit chez Spinoza comme un certain rapport de mouvement et de repos, disons, pour éviter le vocabulaire physicaliste : un certain régime stable de variation de puissance ; mais nous nous étions immédiatement heurtés à la question suivante : quel rapport va-t-on isoler comme *pertinent*, là où ce à quoi nous avons affaire est un pur champ de

variation ? Nous comprenons maintenant que la réponse à cette question se donne dans le fait que nous évaluons *l'évolution* de notre puissance (par rapport à une notion intrinsèque de stabilité). De même que la tristesse et la joie de premier ordre nous donnaient accès à tout ce qu'il fallait entendre sous le concept local de « puissance » (ce que vous sentez varier positivement ou négativement lorsque vous êtes joyeux ou triste), de même la tristesse et la joie de second ordre nous donnent accès à tout ce qu'il faut mettre sous un concept non local de « puissance » et tracent donc les contours d'une individualité éthique.

Ainsi, ce que nous avons vu dans un premier temps comme un obstacle insurmontable, soit le fait que la puissance varie d'un lieu à l'autre, s'avère – une fois engagée l'approche locale – une forme de sa détermination. La clé est de bien voir que, *d'un point de vue affectif*, cette variation n'opère pas *n'importe comment*. Certes, notre puissance varie d'un lieu à l'autre ; certes, ce que nous concevions à un moment comme augmentant notre puissance s'est avéré à un autre l'avoir diminué ; certes nous nous attristons constamment de choix que nous avons fait par la seule considération d'une « puissance » que nous considérons maintenant comme « mal » évaluée ; mais c'est précisément là et nulle part ailleurs que s'atteste « notre » puissance ; ce qui atteste ce « mal » n'est pas la vérité corrigeant l'erreur, ce ne peut être que la tristesse que nous éprouvons dans cette évolution. Nous nous découvrons dans ces affects de second ordre et ce sont eux qui donnent à nos espaces affectifs leur forme. De l'étude de cette forme, Spinoza a donné la structure en définissant les chemins qui « minimisent » notre tristesse, sorte de géodésiques de nos espaces affectifs et qui suffisent à en dessiner l'armature.¹

Ceci achève notre reconstruction. Car une fois récupéré un concept robuste de puissance, tout le reste en découle. Il suffit de relire le programme que Spinoza esquisse au début de la qua-

1. Deux questions s'ouvrent alors naturellement, où le projet de cette étude ouvre sur un autre, plus ambitieux : tout d'abord, peut-on proposer une analyse des formes *globales* d'espaces affectifs à partir des instruments qui nous sont donnés ? Nous en avons entrevu les prémisses dans notre analyse de l'espace affectif de Monsieur K. Ensuite, peut-on envisager d'autre type de connexion que « l'effort pour persévérer dans son être » ? Est-ce là la seule loi éthique ou peut-on envisager d'autres formes de connexion local-global (éventuellement pathologique, mais pas nécessairement) ?

trième partie et dont il ne s'écartera jamais : « Puisque la raison ne demande rien de contraire à la nature¹ ; elle demande donc à chacun de s'aimer soi-même, de chercher ce qui lui est utile véritablement, de désirer tout ce qui le conduit véritablement à une perfection plus grande, enfin, de faire effort absolument pour conserver son être autant qu'il est en lui. Et ce que je dis là est aussi nécessairement vrai qu'il est vrai que le tout est plus grand que sa partie (voyez Propos. 4. part. 3). Maintenant, la vertu ne consistant en rien d'autre (par la Déf. 8, part. 4) qu'à vivre selon les lois de sa nature propre, et personne ne s'efforçant de se conserver (par la Propos. 7, part. 3) que d'après les lois de sa nature propre, il suit de là : premièrement, que le fondement de la vertu, c'est cet effort même pour se conserver, et que le bonheur consiste pour l'homme à pouvoir, en effet, se conserver ; secondement, que la vertu doit être désirée pour elle-même, et non pour autre chose, car il n'est rien de préférable pour nous, ou de plus utile ; troisièmement, enfin, que ceux qui se donnent à eux-mêmes la mort sont des impuissants, vaincus par des causes extérieures en désaccord avec leur nature. » (Scolie de IV, 18)

Rien à ajouter, pourrait-on conclure ici – sauf que nous lisons maintenant ces principes d'une manière très différente. Nous n'avons plus besoin, en effet, de poser avec Spinoza une notion de « causalité adéquate » ou de « nature propre » fondée ontologiquement et qui permettrait de distinguer des joies actives et des joies passives, un utile vrai et un utile illusoire, l'homme qui vit sous la conduite de la raison et adhère à sa « puissance » et l'ignorant qui ne parvient pas à y adhérer parce qu'il est tout entier porté par l'extérieur. Plus généralement, nous n'avons plus besoin de supposer que la distinction d'un « intérieur » et d'un « extérieur », qui permet de définir la coupure entre activité et passivité, soit une détermination ontologique (ce qui suppose, comme je n'ai cessé de le rappeler depuis le début de ce livre, un « ordre des choses » dans lequel chaque « puissance » vient trouver sa place). Le détachement par rapport à l'extérieur, nous l'avons vu, est une simple conséquence de l'opération de connaissance des affects (en tant qu'elle nous ramène à un fonctionnement non pas

1. Dans mon vocabulaire : une éthique rationnelle ne peut demander quelque chose qui soit contraire au fonctionnement des affects.

intérieur, mais intrinsèque, c'est-à-dire indépendant des interprétations dans lesquelles ces affects sont pris, et les détache donc de leurs « causes extérieures » apparentes). Vivre « selon la raison » ne signifie nullement que l'on va soudainement « recoller » à sa puissance, comme s'il était possible de vivre à côté d'elle (elle est la définition même de notre essence !). C'est plutôt une manière d'intensifier cette puissance en recentrant notre régime d'action sur la part qui ne dépend pas des « causes extérieures ». Or ceci ne tient pas au fait que ces causes seraient « réelles » et qu'il serait alors possible de s'en « détacher ». Si nous sommes réellement sous la dépendance d'une cause, il n'y a précisément aucun moyen de s'en détacher. Non, le principe de ce « détachement », on l'a vu, est que ces prétendues causes ne sont qu'un ingrédient parmi d'autres, et de loin le moins influent, dans la détermination des affects, si bien que leur effet est proprement négligeable par rapport à d'autres que nous pouvons obtenir en portant attention au fonctionnement intrinsèque des affects. « Vivre selon la raison », c'est comprendre ses affects de sorte que notre vie affective soit peu à peu occupée, pour sa plus grande part, par cette pure « activité ».

Ainsi parvenons-nous également à lever nombre de contradictions apparentes comme le fait que Spinoza puisse avancer que la connaissance du mal est toujours inadéquate (puisqu'elle n'est que le sentiment de tristesse en tant que nous en avons conscience IV, 64), qu'un esprit qui n'aurait que des idées adéquates ne formerait en conséquence aucun concept du mal (IV, 64 scol.), voire qu'un homme qui naîtrait libre ne devrait former aucune idée de bien et de mal (IV, 68), et, *dans le même temps*, parler sans gêne apparente d'une « connaissance vraie du bien et du mal » (IV, 14 ; IV, 15). Notre dispositif permet parfaitement que ces différents niveaux coexistent sans contradiction : car si la connaissance du mal est inadéquate, c'est en tant que tristesse et cette connaissance, j'y ai insisté, est bien irréductiblement confuse ; mais la connaissance *de* notre tristesse, la saisie de son fonctionnement comme affect, peut quant à elle être parfaitement adéquate et constitue assurément une connaissance « vraie » du bien et du mal (si par « bien » et « mal » on n'entend avec Spinoza rien d'autre que ce qui s'indique à nous dans nos tristesses et nos joies).

Par ailleurs, cette description lève un dernier coin du voile qui pesait encore sur notre construction. Car dans les pages qui précèdent, j'ai fait comme si il était évidemment désirable de viser à la plus haute des joies ou « béatitude ». Illusion classique des éthiques qui supposent généralement que l'homme est dans un désir ardent de quelque « Bien suprême », mais semblent remettre du même coup l'existence humaine dans l'attente d'une récompense qui lui serait extérieure, la jetant dans les méandres de l'espoir et de la crainte, la privant de cette paix même qu'elles prétendent offrir. Nous comprenons maintenant qu'il n'y a aucune raison de poser cette existence bonne comme « extérieure » ou « supérieure » à notre vie. Ce « bien » que nous visons au titre de la béatitude est ce que notre existence produit d'elle-même par le seul fait que nous nous attristons de sentir notre puissance diminuer le long de certains chemins. Elle est une norme immanente qui émerge, *que nous le voulions ou non*, comme fait de structure de notre vie affective.

*
* *

Un mot, en guise d'épilogue, sur le problème du conservatisme apparent de cette éthique.

La connexion sur les espaces affectifs que j'ai décrite est une sorte de loi d'inertie qui ne commande pas d'accroître sa joie, mais de la maintenir. Le passage de Spinoza que j'ai cité est on ne peut plus clair sur ce point : le seul « bonheur » offert à l'homme, sa seule félicité, c'est de pouvoir se conserver. En conséquence, l'éthique spinoziste apparaît comme profondément conservatrice et donc, aux yeux de certains, comme suspecte, sinon dangereuse. Après tout, elle semble nous commander clairement de ne pas aller mourir dans le maquis pour défendre notre pays ou de ne pas risquer de perdre un avenir assuré d'expert-comptable au motif, ô combien irrationnel, de devenir un grand peintre.

Il n'y a pas de plus grands malentendus.

Car le fait de structure que l'éthique spinoziste exhibe comme son seul commandement (le fondement de la vertu comme « effort

pour conserver son être ») ne repose évidemment pas sur un *état* qu'il faudrait préserver. Ce qu'il nous faut conserver, c'est ici notre « puissance », non quelque « être » dont on aurait hérité par nature comme d'un capital à protéger. Si vous vivez l'invasion des Allemands comme un asservissement, si le fait d'avoir une vie d'expert-comptable vous attriste, alors l'éthique spinoziste ne vous commande certainement pas de collaborer ou de vous ranger. Mais il est vrai qu'elle ne tombe pas, pour autant, dans le mépris détestable qui consisterait alors à faire croire qu'il existerait de manière absolue une « bonne vie » par rapport à laquelle toutes les existences pourraient être jugées. La vie du « petit » épicier n'est pas moins bonne que celle du « grand » poète, la vie du grand général nazi pas plus détestable que celle du petit caporal américain (politiquement, c'est une autre affaire, j'y reviendrai dans la conclusion de ce livre). Il n'y a aucune raison de s'attrister d'être expert-comptable et d'ailleurs, j'en connais de très heureux et de bien plus puissants que nombre de grands peintres et de grands philosophes.

Il est donc un point où cette critique touche juste : parce que l'éthique spinoziste est une éthique qui ne promet rien, elle s'interdit de faire miroiter devant vous le doux rêve d'une « bonne vie » extérieure à la vôtre et moque, en conséquence, l'idée même de pouvoir « changer » votre vie pour la transformer en une autre. Ce que nombre d'éthiques romantiques ont ainsi pris, depuis le XIX^e siècle, comme le plus important, le modèle de la « grande vie » créatrice, ce souffle divin désormais caché dans l'âme torturée du poète ou du musicien qu'il faudrait recueillir, cette étincelle du génie qui accouche d'un grand théorème ou d'un tableau à la beauté « éternelle » et qu'il nous faudrait veiller à préserver, tout cela, l'éthique spinoziste le piétine sans remords. Je voulais le marquer pour finir, car on a très souvent voulu dédouaner Spinoza de son conservatisme en projetant sur son éthique *de la puissance* une éthique romantique *de la création* – ce qui, à mon sens, fait totalement perdre de vue la nature universelle du *conatus* comme essence de *tout* homme (et même pour Spinoza, de toute chose). Ce n'est pas un de ses moindres paradoxes, mais qu'il faut tenir : toutes les vies se valent et toutes peuvent donner lieu, sans changer, à la béatitude.

Mais il y a aussi quelque chose de bien plus profond dans ce refus de vouloir « changer sa vie » qui oriente tant de projets éthiques, quelque chose qui est profondément lié à la manière dont nous passons subrepticement de notre existence telle que nous la vivons à notre existence telle que la voit par un regard extérieur. Les individus changent, je l'ai rappelé, et il n'y a aucune raison de croire qu'un espace affectif est quelque chose qui coïnciderait avec la manière dont on peut décrire la vie d'un individu humain *de l'extérieur*, de sa naissance à sa mort. Les espaces affectifs n'ont rien de particulièrement immuables et il est certainement possible, pour un regard extérieur, que quelqu'un commence une « nouvelle vie ». D'où la tentation sans cesse reconduite de proclamer avec le poète : « la vraie vie est ailleurs ». Mais quand on y songe, on se rend vite compte qu'il n'y a là rien qui permette de fonder une éthique. La raison en est simple : ou bien, en effet, la « nouvelle vie » se connecte à l'ancienne et en procède de manière continue, si bien que le changement de vie n'est qu'une appréciation subjective (comme on dit qu'arrêter de fumer nous a « changé la vie ») ; ou bien ; la « nouvelle vie » est vraiment en rupture avec l'ancienne, elle suit les contours d'un *nouvel* espace affectif, mais alors cette rupture de continuité implique précisément qu'il n'y ait rien dans l'ancienne vie qui permette d'y « préparer » ou d'y « conduire ».

Il est possible que, demain, votre vie change. Peut-être recevrez-vous, comme cet américain célèbre, une poutre dans le crâne qui vous rendra soudainement très méchant. Peut-être, comme Monsieur K., perdrez-vous la mémoire. Peut-être une attaque cérébrale vous laissera-t-elle dans un état végétatif où votre conscience n'émergera désormais que par faibles lueurs lointaines. Mais il n'y aura rien eu, dans les espaces affectifs précédents qui préparaient à ces changements et s'il y avait eu de tels antécédents, il n'y aurait aucune raison de considérer que votre vie a « changé » (du moins pas plus qu'elle n'aura changé entre vos joies enfantines et vos joies adultes).

Ainsi, on se trompe en croyant qu'il y a deux sortes d'aventure éthique : l'une qui se jouerait lorsque nous cheminons dans un espace affectif, que nous y explorons, de proche en proche, et au grès des rencontres, ce qui fait la consistance de notre « puissance » – une aventure qui n'a d'autre fin, pour reprendre

la belle expression de Nietzsche, que de « devenir qui on est » ; l'autre, toute différente, qui adviendrait dans le « changement de vie », le choc brutal qui nous fait passer d'un espace affectif à un autre. Car la seconde n'est pas une aventure éthique et ne peut l'être.

Ainsi se formule la seule « bonne nouvelle » que l'éthique spinoziste ait à proclamer : La « bonne vie », c'est la vôtre
– et d'ailleurs, vous n'en avez pas d'autre.
Il n'y a pas d'autre vie qu'ici.

CONCLUSION :

en quoi ce livre est-il un livre d'éthique ?

Le lecteur qui m'aura suivi jusque-là sera peut-être surpris qu'on ne lui ait proposé dans ce livre prétendument « d'éthique » aucune « règle de vie », aucune recette pour « bien vivre », ni même d'ailleurs d'injonction à « vivre ici » comme semblait lui promettre le titre de l'ouvrage. Qu'il sache que je me réjouis si je l'ai ainsi déçu.

Il serait non moins surpris, je crois, à la lecture de l'*Éthique*, où il ne trouvera pas plus qu'ici des « règles de vie » prêtes à l'emploi. Plus exactement, les préceptes que donne Spinoza (notamment à la fin de la partie IV, où il dresse succinctement un portrait idéal de l'« homme libre ») sont d'une banalité à pleurer : « La vertu de l'homme libre se montre aussi grande à se soustraire aux périls qu'à en triompher » (IV, 69) ; « l'homme libre qui vit parmi des ignorants s'applique, autant qu'il le peut, à se soustraire à leurs bienfaits » (IV, 70) ; « seuls les hommes libres sont très reconnaissants les uns envers les autres » (IV, 71) ; « L'homme libre n'emploie jamais de mauvaises ruses mais agit toujours de bonne foi » (IV, 72), etc., etc. Fallait-il donc se colleter plus d'une centaine de propositions et démonstration sur la structure générale du réel, le fonctionnement de notre connaissance, ainsi qu'une description complète des affects pour en arriver là ? À mon sens, je l'ai déjà évoqué, ces préceptes n'ont pas été formulés par Spinoza à titre d'édification, mais d'abord pour bien montrer à ses frères chrétiens qu'il pouvait récupérer tout l'horizon de leur morale sans avoir jamais supposé ni Dieu transcendant, ni valeurs absolues, ni volonté humaine libre. C'est son *theorema egregium* : regardez,

nous dit-il, on peut obtenir *de manière purement intrinsèque* tout ce que vous dérivez en fait de « bonne vie » à partir de votre système de valeurs prétendument absolues et transcendantes. Et ce n'est pas un de ses moindres faits de gloire d'avoir obtenu un tel résultat ; car, en ce point, Spinoza changeait radicalement l'idée même d'éthique.

Mais la surprise de mon lecteur provient peut-être aussi d'une évolution du sens du mot « éthique », contre laquelle ce livre a été en partie écrit et sur laquelle je voudrais insister pour finir. Il existe aujourd'hui d'innombrables discussions autour de l'éthique, de la morale, de leur identité ou de leur différence, de leurs objets, de leurs méthodes, etc. Je me garderais bien d'y entrer, au risque d'ajouter un peu plus à la confusion ambiante, s'il ne fallait précisément trancher dans ce capharnaüm, où seuls quelques rares spécialistes désormais se retrouvent¹. Je distinguerai, dans ce grand magasin sans ordre, deux sens assez différents, eux-mêmes dispersés en d'innombrables nuances. D'un côté, on trouve tout ce qui relève de « l'ethos » ancien, de ce qu'on appelle parfois « art de vivre », « art de l'existence » etc., etc. ; de l'autre, ce qui relève plutôt des relations entre les personnes et que l'on préfère généralement ne plus appeler « morale » pour bien marquer que tout cela est désormais objet de « discussions » (et non plus donné une fois pour toutes par quelque système dogmatique). Cette rassurante répartition des tâches s'accorde remarquablement avec une idéologie qui s'étend chaque jour un peu plus sur notre monde : celle du « sujet libre », partagé entre ces deux tâches que sont la construction de son « bonheur » et la négociation de cette conception avec celle de ses voisins.

L'éthique, telle que je la conçois à la suite de Spinoza, ne relève d'aucune de ces deux tâches. Elle n'est pas un « art de vivre » si par « art de vivre » on entend la manière dont un individu supposé « libre » va « mener » son existence en fonction de tel ou tel « choix » (voire, pire, de telle ou telle « passion »). Plus exactement, elle n'est pas plus un « art de vivre » que n'importe quoi d'autres : la planche à voile, les mathématiques, l'art secret de verser le thé, de remplir des mots croisés ou de plumer les

1. Pour un aperçu de ce capharnaüm, voyez par exemple l'épais volume des *Questions d'Éthique contemporaine* dirigé par Ludivine Thiaw-Po-Une (Stock, 2006).

canards. Mais elle ne relève pas non plus de la régulation des relations interpersonnelles dont se chargent aujourd'hui les célèbres « comités d'éthique », qu'ils siègent dans des instances gouvernementales, dans des corps de métiers, à l'hôpital ou dans des entreprises. La raison en est simple : cette prétendue « éthique » relève, et ne peut relever que, de la *politique*. Il y aurait beaucoup à dire sur les raisons qui font que ces questions sont aujourd'hui appelées « éthiques » plutôt que « politiques » (raisons qui sont liées, pour une part, au resserrement progressif, et heureusement encore inachevé, de la notion de « politique » à la régulation des échanges entre les individus supposés libres et ayant prétendument fait usage de cette liberté pour s'associer dans une communauté¹). Quoi qu'il en soit, pour nous, le critère est simple : ces questions sont politiques parce qu'elles ne sont pas décidables (pour autant qu'elles le soient) *hors d'un contexte extérieur*, c'est-à-dire hors d'une certaine communauté donnée à un moment particulier de son évolution ; elles dépendent intimement de « systèmes de valeurs » donnés et des conflits qui règnent entre eux. À vrai dire, cette « éthique » tend à n'être rien d'autre que le *management* de ces différents systèmes de valeurs dans leurs rapports plus ou moins harmonieux.

Le mieux, pour le faire comprendre, sera de prendre quelques exemples. Soit la lancinante question du « clonage » : a-t-on « éthiquement » le « droit », nous demande-t-on, de reproduire génétiquement à l'identique un individu humain ? Non, nous répond aujourd'hui le comité français labellisé « d'éthique » au nom du principe de « la dignité de la personne ». Mais tous les scientifiques savent bien que la question se posera différemment si un des pays qui ne partagent nullement ces beaux principes « moraux » réalise à grande échelle le clonage humain. C'est le même problème qui se pose lorsqu'un pays autorise (ou « dépénalise ») l'avortement alors qu'un de ses voisins ne le fait pas – ce qui a fait voyager beaucoup d'Irlandaises sur le Continent. Il est clair que de telles situations homogénéisent très rapidement les normes (c'est ce qu'on appelle « l'évolution des mœurs »).

1. *Pour une part* seulement, car une autre source importante de cet amalgame aura aussi été le grand slogan des années 1960 selon lequel *tout* était politique. Comment ces deux sources d'abord opposées ont pu peu à peu fusionner, c'est une autre histoire...

Il n'est que de penser à la manière dont la culture « occidentale » influence aujourd'hui les valeurs des cultures les plus éloignées pour s'en convaincre. On aurait demandé à un « comité d'éthique » il y a un siècle s'il était admissible de congeler des embryons humains qu'il aurait immédiatement répondu : « mais où avez-vous donc la tête pour penser à de telles horreurs ? » L'aurait-on poussé un peu pour qu'il réponde quand même, qu'on aurait assurément obtenu un « non » catégorique (peut-être au nom de la « dignité de la personne ») – ce qui aurait réglé *ipso facto* la difficile question de savoir « si on peut réimplanter un embryon congelé surnuméraire après le décès d'un des parents » – question qui embarrasse aujourd'hui le comité d'éthique français, mais pas celui d'Allemagne où la congélation des embryons surnuméraires n'a pas été jugée... « éthique » ! On voit dans quelle casuistique infernale on s'enferme alors – casuistique qui rappelle celle, familière et positive elle, du *Droit* en tant qu'il doit accorder une multitude de règles définies localement et qui finissent inmanquablement par se contredire¹.

Tous les « principes moraux » en politique dépendent ainsi pour leur décision du contexte historique, social, national et international, dans lesquels ils s'insèrent. Certes, les communautés humaines se munissent généralement de règles interdisant un certain nombre d'atteintes fondamentales à la personne, comme le meurtre ou le viol. Mais ces règles sont à géométrie variable : par exemple, il est interdit de tuer un de vos concitoyens, mais acheter une chaussure fabriquée par un enfant du tiers-monde qui a la malchance de ne pas être un de vos concitoyens et mourra avant quinze ans, usé par le travail, l'alcool et le dégoût de vivre, ne pose pas de problème « éthique » particulier à nos gouvernements et à la très grande majorité de nos concitoyens (cela peut venir, évidemment) – du moins pas au point de vouloir formuler en ce point un « interdit ». De même, il est encore

1. À vrai dire, la multiplicité des normes locales n'a rien de spécifique au Droit et traverse toute la vie civile, mais dans la plupart des autres cas, elle ne nécessite aucune décision collective. Ainsi, les « règles » présidant à l'élevage savant des nourrissons changent assez régulièrement (faut-il les coucher sur le ventre, sur le dos, sur le côté ? leur autoriser la tétine ? leur donner tôt des produits potentiellement allergènes ?, etc.) et varient significativement selon que vous parlez à un pédiatre, à un nutritionniste, à un dentiste, à un allergologue, etc.

courant dans nombre de pays, comme il le fut en Europe il n'y a pas si longtemps, de forcer les jeunes filles, parfois dès l'âge de la puberté, à se marier avec des hommes plus âgés qu'elles. D'innombrables églises, temples, lieux de cultes divers ont vu de tels mariages avant qu'une partie de l'humanité ne s'avise que de telles pratiques contredisaient le « principe » (politique) de l'autonomie sexuelle et intellectuelle des individus. L'exemple le plus simple et le plus universel de cette géométrie variable des principes moraux a toujours été donné par la guerre, où nombre d'interdictions morales se trouvent soudain miraculeusement suspendues (éventuellement pour de « bonnes » raisons (politiques), la question n'est pas là) – à commencer par le droit de tuer.

Ceci dévoile par contrecoup ce que je crois être la principale utilité de ce que l'on nomme aujourd'hui « morale » ou « éthique » et qui tient un rôle tout à fait comparable à celui que Lévi-Strauss avait accordé aux mythes dans les sociétés « primitives » : quand elle ne sert pas à motiver des décisions politiques (et, en fait, elle y sert rarement *a priori*), l'éthique permet surtout de redoubler notre monde commun, empli de ces contradictions, d'un autre, symbolique, où ces innombrables conflits engendrés par la rencontre des normes locales parviennent miraculeusement à tenir, tant bien que mal, ensemble. L'« éthique », sous ce point de vue, a pris la suite de la religion pour ceux qui n'y croient plus. Elle sert surtout à une fonction qui, d'un point de vue spinoziste, est relativement inutile et vaine : celle d'évaluer la vie d'un point de vue *extérieur*, du point de vue de cet « autre monde », symbolique – celui d'un prétendu « devoir-être » différent de « l'être ». Elle sert principalement à se donner « bonne » ou « mauvaise » conscience selon que nous avons ou non réussi à accorder notre « volonté » à ce monde idéal. Car c'est bien là que réside son secret : si « l'éthique » ainsi conçue réussit à surmonter les contradictions entre les normes locales, c'est parce qu'elle se place d'emblée à ce niveau, symbolique, de la volonté. Peu importe si vous portez des chaussures fabriquées par un enfant du moment que vous ne le *voulez* pas. Mais si vous l'apprenez par malheur, peu importe également, puisqu'il vous suffira de rembourser votre faute en vous torturant un peu vous-même (« mauvaise conscience ») : « Je n'aurais pas dû »,

« Ah, si j'avais su... », « Je devrais peut-être les jeter... »¹. Ainsi peut-on, bénéfice annexe, se désintéresser du problème *politique* sous-jacent et en faire une simple petite histoire de « cohérence » entre nous et nous-mêmes.

Entendons bien, si je dis que cette activité d'évaluation est inutile et vaine, c'est bien d'un point de vue éthique. Car d'un point de vue politique, rien n'est plus utile. Il faut bien qu'à certains moments, par exemple à la grande messe du journal télévisé de 20 h, la communauté puisse s'indigner d'une seule voix parce qu'un affreux pédophile a encore sévi, surtout s'il était récidiviste. Ces jugements prétendument « moraux » sont particulièrement utiles pour nous réunir *a minima* dans un refus commun (à défaut, c'est tout le drame des sociétés démocratiques, d'un accord positif sur un système de valeurs). Bien sûr, quelques « esprits forts » (médecins, intellectuels, avocats) s'élèveront peut-être contre ce consensus en rappelant que la pédophilie n'est *pas* une question morale. Mais c'est précisément ce que la morale tolère et même appelle : qu'il y ait des gens « immoraux », voire « amoraux ».

Bien sûr, je n'ignore pas que Spinoza a voulu très clairement mettre sa réflexion politique dans le prolongement de sa réflexion éthique. On le voit bien dans le livre IV, dont toute une partie (prop. 32 à 47) est consacrée à démontrer que rien n'est plus utile à l'homme (libre) que l'homme (libre). Reste que ce n'est pas là le cœur de son éthique et que ces considérations disparaissent totalement dans la caractérisation de la *beatitudo*, de même qu'elles ne tiennent *aucun* rôle dans le programme annoncé au scolie de IV, 18².

*
* *

Laissons là cependant la polémique et achevons ce tableau par le versant positif d'une critique sur laquelle je pourrais trop facilement m'étendre. Car le génie de Spinoza est à mon sens tout entier contenu dans son refus de ces amalgames (ni art de vivre, ni

1. Sur ce mécanisme de « remboursement », je ne peux que renvoyer à la seconde dissertation de la *Généalogie de la Morale* de Nietzsche.

2. Voyez ci-dessus p. 175.

écrasement du politique) : donner à l'éthique, du moins à l'éthique philosophique, sa réelle *autonomie*. Cette conquête est relativement facile à retracer : l'éthique philosophique, sous sa forme la plus générale, est l'interrogation sur les valeurs morales, disons pour faire vite le « Bien » et le « Mal » ; cette interrogation, d'un point de vue spinoziste, nous reconduit immédiatement à ce qui produit ces valeurs, soit le désir humain ; ce désir humain peut lui-même être étudié indépendamment des systèmes de valeurs dans lequel il se projette de manière très variable, à travers sa manifestation locale qui elle, est universelle ; cette manifestation locale a une structure qui fonde une véritable logique des affects ; cette vie affective est elle-même réglée par une *dynamique*, celle du refus d'être triste « gratuitement » ou « principe de persévérance dans l'être », qui produit des affects de second ordre et des effets de structure non locaux. Comment constituer dans ce cadre la « meilleure » vie ? Spinoza apporte à cette question une réponse on ne peut plus claire : précisément en suivant le chemin que je viens d'indiquer, c'est-à-dire en comprenant comment fonctionnent les affects, et plus précisément *vos* affects. Ainsi, l'éthique n'est rien d'autre que la connaissance de nos affects – ce dont chacun pourra aisément se persuader en ouvrant le livre justement intitulé *l'Éthique*. Proposition on ne peut plus provocante, mais que j'assume à mon tour. Et c'est pourquoi, Madame, Monsieur, ce livre est un livre *d'éthique*.

Mais comment voulez-vous qu'on comprenne « intuitivement » nos affects, m'objecterez-vous, s'ils sont décrits par cette structure abstraite où l'on a croisé des vecteurs évoluant par rapport à des espaces de bases, eux-mêmes réglés par des contraintes complexes de compatibilité et de recollement ? C'est que vous vous laissez piéger par les mots : acceptez vous que vos affects ont une direction qui les caractérise, que votre jalousie, par exemple, puisse évoluer de manière *indépendante* de votre gourmandise ? Acceptez-vous qu'un affect, disons votre colère, puisse grandir ou diminuer ? Acceptez-vous que deux affects puissent se contrarier, mais tout aussi bien que deux affects puissent « se renforcer » (et donc aller plus ou moins dans le même sens, c'est-à-dire se composer) ? Si oui, vous avez déjà saisi tout ce qu'il y a à « comprendre » dans une structure intensive (et le seul fait de comprendre cette logique porte la possibilité d'une

transmutation de ces affects que vous viviez auparavant comme s'ils étaient sans foi ni loi).

Acceptez-vous maintenant que vos affects évoluent de manière complexe de sorte que leur comparabilité ne soit pas immédiatement *donnée* ? Que « votre » ambition quand vous aviez vingt ans n'est pas la même que « votre » ambition quand vous en avez quarante, mais qu'elles ne sont pas non plus sans lien *a priori* comme n'est pas sans lien la jalousie que vous éprouviez petit enfant pour votre frère et celle que vous éprouvez aujourd'hui encore à son égard ? Si oui, vous avez compris tout ce qu'il y a à comprendre dans le fait que l'évaluation n'est pas donnée une fois pour toutes avec le système intensif de vos affects, mais doit être comprise comme évoluant par rapport à un espace de base où se dessine les chemins complexes de votre vie et où la question de la connexion des différents lieux est un *problème*. J'ai expliqué pourquoi nous ne devons pas considérer cet espace d'évolution comme un espace-temps absolu donné, « nature » ou « monde », ne serait-ce que parce que nous n'avons aucune raison de considérer que la forme du temps soit la même pour tous les espaces affectifs (rappelons nous Monsieur K., mais le problème est plus généralement, comme l'avait bien senti Proust, celui des complications de la mémoire). Là encore, si vous acceptez que votre mémoire vous fait constamment faire de curieux voyage (« dans le temps », comme on dit), que l'enfant que vous étiez peut être présent là, tout près de vous, comme peuvent être présents vos proches morts, vos rêves lointains ou vos promesses, alors vous avez saisi tout ce qu'il y a à saisir dans le fait qu'un espace affectif n'est pas un espace-temps comme ceux auquel vous donne accès le « poids mort » de la perception.

Reste alors une dernière question que nous ne pouvons éluder : cette éthique que nous propose Spinoza, est-elle vraiment, même de l'intérieur de ce que nous pouvons conserver de son système, la *seule* solution ? La connaissance est-elle vraiment la seule manière pour nous de redoubler notre vie affective de cette pure positivité qui lui donne la courbure désirée ? N'est-ce pas là l'illusion typique des « philosophes », et plus généralement de tous les donneurs de leçons éthiques, de croire et de faire croire que la seule « bonne vie », c'est... la leur ? Spinoza a lui-même très clairement signifié qu'il n'était pas tombé dans un tel panneau

dans une des toutes dernières propositions de l'*Éthique*, proposition que je ne peux omettre de rappeler tant elle vient curieusement rompre le fil d'un développement consacré jusque-là à la connaissance et l'éternité du seul esprit : « Qui a un corps apte à de nombreuses choses, celui-là a un esprit dont la plus grande part est éternelle » (V, 39). Ce que Spinoza commente alors ainsi : « C'est pourquoi notre principal effort dans cette vie (*in hac vita igitur apprime conamur*) consiste à transformer un corps d'enfant, autant que sa nature le souffre et y conduit, en un autre qui soit apte à de nombreuses choses et se rapporte à un esprit qui est conscient au plus haut point de soi et de Dieu et des choses ; de telle sorte que ce qui se rapporte en lui à la mémoire ou à l'imagination n'ait, au regard de l'intellect, presque plus aucune place » (V, 39).

Ainsi existe-t-il au moins deux voies très différentes, mais compatibles, dans la constitution d'une éthique : une qui s'adresse à l'esprit, l'autre au corps – et cela est de bonne logique si l'on veut prendre au sérieux aussi bien le « parallélisme » spinoziste que l'idée forte selon laquelle l'objet de l'idée constituant l'esprit humain n'est rien d'autre que le corps (II, 13). On peut alors légitimement se demander pourquoi Spinoza n'a développé qu'une de ces voies. À mon sens, la raison en est simple et ne relève nullement de quelque idiosyncrasie intellectualiste. C'est que seule la première est une éthique *philosophique* – si tant est qu'on accorde, comme je l'ai soutenu dans ce livre, que la philosophie est une discipline irréductiblement *théorique*. Or cette éthique a un grand avantage sur l'autre (l'éthique « du corps »), avantage qui se manifeste dans les modalités de leur apprentissage. Quiconque, en effet, a fait l'apprentissage d'une pratique corporelle correspondant à la direction évoquée à la fin de l'*Éthique* (c'est mon cas), sait qu'il n'y a pas d'autres moyens d'y accéder que se mettre sous la férule d'un maître. Tout repose sur un acte de foi : il faut suivre le maître dans la manière dont il dirige notre corps, lui faire confiance dans ce qu'il annonce et promet comme effet, souffrir beaucoup sans avoir d'autre réconfort que de voir où d'autres sont parvenus avant nous (mais sans jamais pouvoir savoir, pour autant, si notre corps est lui-même capable d'aller jusqu'à ce point – car, comme y insiste Spinoza, personne ne sait ce que peut un corps (III, 2 scol)). Au bout de ce chemin,

il est indéniable que ce type d'éthique produit *parfois* le même résultat que celui que j'ai dessiné plus haut au titre de la *beatitudo* et pour des raisons tout à fait semblables (elle parvient à un « savoir-faire » qui nous permet de retrouver notre corps comme *puissance intrinsèque* et cela dans toutes nos actions). Il ne faut donc pas négliger la force de cette voie, même s'il faut la dire plus que l'autre « difficile autant que rare ».

L'éthique philosophique, quant à elle, ne demande de se mettre sous la férule d'aucun maître. Elle ne demande aucune souffrance pour parvenir au but, aucun sacrifice. La dernière proposition de l'*Éthique* le rappelle avec force : il ne faut pas essayer de tenir ses envies à distance, au contraire, il faut les vivre pleinement en s'efforçant simplement de les comprendre. La seule vie bonne qui vous est alors promise, je l'ai dit, c'est la vôtre, celle que vous vivez déjà, « ici ». Le seul chemin qu'il vous faut trouver et parcourir, c'est celui sur lequel vous êtes. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne faille alors rien faire. Il faut, au contraire, c'est la « loi » naturelle de ces espaces, *agir*. La connaissance des affects n'est pas un contenu qu'on reçoit, tout cuit, dans son bec ouvert et qu'il suffit ensuite de stocker dans un coin de sa mémoire. L'intuition est quelque chose qui s'acquiert dans un travail, comme on travaille à acquérir une posture. C'est pourquoi, un livre d'éthique ne peut se finir qu'en rappelant qu'il n'a fait qu'indiquer la voie, qu'il a montré *comment* faire, mais ne peut pour autant rien faire à votre place. La connaissance des affects est une activité, une activité de tous les jours et des toutes les heures. Une activité que vous pouvez ou non, à partir de maintenant, poursuivre.

TABLE DES MATIÈRES

Abréviations	6
Avant-propos	7
INCIPIT : <i>Descartes en son cabinet</i>	11
CHAPITRE PREMIER — « <i>À la manière des géomètres</i> » ?	31
<i>Section 1.</i> La pensée peut-elle se comprendre sans songer à l'étendue ? (C'est ce de quoy il y a lieu de douter)	31
<i>Section 2.</i> Des êtres de raison ?	47
<i>Section 3.</i> ... ou des aides de l'imagination ?	65
<i>Section 4.</i> Philosophie et mathématique. La question de l'espace	80
CHAPITRE II — <i>Construire, dit-il</i>	103
<i>Section 1.</i> Qu'est-ce qu'un affect ?	103
<i>Section 2.</i> Conatus I : La structure affective	117
<i>Section 3.</i> L'espace de base	141
<i>Section 4.</i> Conatus II : Béatitude et persévérance dans son être	157
CONCLUSION — <i>en quoi ce livre est-il un livre d'éthique ?</i>	181

Cet ouvrage a été mis en pages
par JOUVE
1, rue du Docteur-Sauvé – 53101 Mayenne
505190N – Dépôt légal : avril 2010