

Faculté de philosophie, arts et lettres

Puissance et Pouvoir

Un spinozisme de l'archéologie, une archéologie
du spinozisme

Auteur : Hauteфин Silvain
Promoteur(s) : Maesschalck Marc
Lecteur(s) : Schmutz Jacob, Colombo Agustin
Année académique 2020-2021
Master en Philosophie à finalité approfondie

Puissance et pouvoir

Un spinozisme de l'archéologie,
une archéologie du spinozisme

Hautefin Silvain

2020-2021

Master en philosophie à finalité approfondie

Table des matières

Remerciements	5
Introduction	6
Chapitre 1. Les 3 modes de connaissance chez Spinoza	14
1.1. Système moniste.....	16
1.2. Connaissance	19
1.3. Cheminement	20
1.4. Entendement.....	23
1.5. L'erreur et ignorance	25
1.6. Matérialité	27
1.7. Individuation	29
1.8. Liberté curatrice	30
1.9. Liberté dans le Réel.....	32
1.10. Corps	33
Chapitre 2. Foucault et la matrice archéologique	37
2.1. Discours.....	37
2.2. Normativité.....	39
2.3. Le préconceptuel	42
2.4. Pouvoir et domination	44
2.5. Utilité et pratique.....	45
2.6. Corps et matière	49
2.7. Réseau	51
2.8. Événementialité	53
2.9. Champs.....	54
2.10. Dyschronie	57
Chapitre 3. Foucault par Spinoza	60
3.1. Connaissances situées. Archéologie et science intuitive.....	60
3.2. Normes et affections dans le corps. Nécessité dans le désir	67
3.3. Nécessitarisme immanentiste	73
3.4. Spinoza tue Dieu comme Foucault tue la science ?	79
3.5. Forme de connaissance dans l'erreur	86
3.6. Primauté du corps et parallélisme	92
3.7. Pouvoir et Puissance.....	97
3.8. Rapport à la modération et à la philosophie comme pratique	103
Conclusion.....	108
Bibliographie.....	115

Remerciements

Tout d'abord je tiens à remercier mon promoteur Monsieur Marc Maesschalck pour ses conseils et l'aide apportée au choix du sujet et à la réalisation du mémoire. Aussi je remercie Madame Ewa Stasiak pour sa disponibilité permanente et Monsieur Jean Matthys pour les conseils bibliographiques en début de ce projet. Enfin je remercie Madame Aurore Courte pour les relectures et les corrections sur la forme de ce mémoire.

Introduction

Le projet de ce travail est de trouver des lignes de convergences entre Spinoza, le spinozisme et la philosophie de Michel Foucault, presque contemporaine à notre époque. Ces deux pensées sont à la fois assez lointaines et à la fois trouvent des points d'ententes très forts sur lesquels nous pouvons penser ce qu'est la philosophie et ce vers quoi elle tend. *A priori* les philosophies de Spinoza et de Foucault sont assez différenciées et ce dernier n'a que très peu utilisé le premier dans son œuvre et n'était pas spécialement proche des spinozistes de son époque comme Althusser ou Guérout. Néanmoins un auteur comme Macherey, qui a beaucoup travaillé sur les normes par son inspiration foucauldienne¹, permet de faire pas mal de ponts entre les deux auteurs et ouvre une voie à une lecture des normes et de la bio-politique par les affects et le *conatus*.

Ce qui différencie ainsi les deux auteurs, c'est avant tout l'aspect historique qu'apporte Foucault, propre à l'*épistémè* moderne. Certes Spinoza pensait la temporalité, mais il n'avait pas les outils généalogiques apparus bien plus tard. Il ne pensait la temporalité qu'en opposition avec l'éternité des essences et du Monde, donc comme un mode imparfait et non pas comme aujourd'hui un avancement temporel vers du changement et de l'émergence de nouveautés. Puisque le philosophe d'Amsterdam est totalement étranger aux sciences historiques et sociales, c'est sur d'autres aspects qu'il faut travailler pour mener à bien notre projet.

Pour cela c'est sur des questions de déterminisme et de puissance que le rapport sera fait entre les différentes théories de la connaissance chez les deux auteurs et nous verrons qu'elles se rapprochent assez fortement, notamment sur des notions comme celles de croyance, d'intérêt et de nécessité, ainsi que sur le statut intrinsèque de la connaissance et des savoirs dans un dessein de libération humaine.

Tout d'abord il faut préciser quelque chose qui est pourtant fondamental dans toute entreprise philosophique, qui est le biais de la langue française. C'est presque l'entièreté des lectures qui ont été faites en français ou en traduction française ainsi que l'écriture et cela situe aussi notre pensée dans une direction bien précise. Particulièrement pour une langue institutionnalisée par une entité telle que l'académie française qui est de façon flagrante pleine de sens politiquement et donc doit être soulignée comme outil de normalisation dont il faut rendre compte pour ne pas prendre comme acquis que les structures de cette langue permettent

¹ Cf. Sabot P., « De Foucault à Macherey, penser les normes », in *Methodos* [En ligne], vol. 16, 2016, mis en ligne le 29 février 2016, consulté le 13 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/4652>.

d'atteindre autre chose que des vérités bien cadrées. Ceci couplé à la position géographique, culturelle où nous nous situons et le fait que nous sommes face à un mémoire de fin d'étude dans des études de philosophie. Mettre cela en contexte est très important ici afin de permettre de remettre à leurs justes places les positions qui seront étudiées et notre posture face à ces dernières.

Les auteurs ont reçu des accusations assez fortes de relativisme et particulièrement des critiques très ciblées par des institutions et des régimes de savoir auxquels ils s'attaquaient, c'est-à-dire le régime ecclésiastique pour Spinoza et le régime scientifique pour Foucault. C'est justement leur propension à remettre en contexte et à situer les vérités qui ont fondé ces accusations. On identifie en réalité une certaine demande d'humilité et de recul face à la connaissance. Il y a en effet chez les deux auteurs une espèce d'ironie face aux prêcheurs de vérité, un retour à la figure fondatrice de la philosophie occidentale qu'est Socrate dans une remise en question des lieux communs, des intuitions et des objets mis sur un piédestal à leur époque, pour en retirer un constat d'impossibilité dans la connaissance telle que communément pensée et l'impossibilité d'autres choses comme des idées de Liberté ou de Naturel, sortant du monde et caractérisant des sujets et des objets supérieurs ontologiquement. De ce constat partent les auteurs pour en dégager les vraies bases pour une philosophie solide et pour une sortie d'erreurs, d'illusions qui produiront des mauvais savoirs.

Tout d'abord, Spinoza nous expose une ontologie immanentiste où tout est le déroulement de la positivité de la Nature : « The whole point of Spinoza's metaphysics is to think of humans' affairs, political or otherwise, not as manifestation of substance but simply as substance. »² Tout est la Nature et tout est un déploiement de cette dernière. Ainsi toute chose découle d'une seule et même cause, la nature naturante. Les objets sont les résultats de chaînes de causes qui mènent à leur production et donc qui produisent leur essence, qui deviendra par parallélisme une idée dans l'Entendement. Toute idée est d'abord et avant tout un mode dans le monde physique en tant que tout vient de la matière. Spinoza nous expose alors des idées comme fondamentalement ancrées et produites dans le monde physique, où tout est le résultat de phénomènes qui se passent dans le monde, dont il existe en parallèle des idées produites en même temps que sont produits les objets, qui seront ce qui se trouvera dans les entendements et qu'il faudra viser à connaître. Ces idées dans l'Entendement ne sont pas atteignables de façon simple car nous n'avons en tant que modes imparfaits – ou pour parler dans un vocabulaire moins connoté spirituellement en tant qu'humains situés et incapables d'avoir une connaissance

² Peden K., *Spinoza contra phenomenology*, Stanford university press, Stanford, 2014, p. 262.

complète du monde qui les entoure dans sa complexité – dans la Nature que des images vagues qui nous parviennent par nos corps, par nos images sensibles. Pour atteindre une connaissance au moins adéquate des choses il faut les codifier par nos notions communes, elles-mêmes imparfaites et intéressées, qui donc ne nous permettent pas de connaître la vraie essence de la chose, mais nous donnent des idées en adéquation avec ce que sont ces essences.

Cette philosophie s'inscrit donc dans ce que nous appellerons un proto-matérialisme dans le sens moderne de ce mot où ce qui est l'est tout d'abord en tant que chose physique, produite par des causes à l'intérieur du monde physique et qui n'existe qu'à partir de cette cause productrice qui aura fait émerger son identité particulière. Ce n'est néanmoins pas possible de parler réellement de matérialisme car cette pensée avait besoin pour émerger d'être capable d'avoir des idées d'historicité. C'est ainsi plutôt de réalisme causal que nous parlerons et c'est dans ce dernier, entièrement déterministe et en dehors duquel rien n'est, que Spinoza va chercher à trouver les idées vraies, les essences réelles des choses et donc comprendre les chaînes causales par lesquelles furent produites ces dernières.

Avoir néanmoins des idées vraies c'est une affaire bien plus complexe qui va relever du troisième mode de connaissance, c'est-à-dire d'une capacité à passer outre les jugements intéressés et avoir une connaissance intuitive des essences, des idées vraies dans l'Entendement divin. Ce troisième genre de connaissance passe d'ailleurs tout d'abord par une compréhension des deux précédents et par une juste analyse des illusions que peuvent apporter tout d'abord les images en tant que floues et tronquées. Ensuite les notions communes, résultats de nos volontés dirigées et donnant des explications construites satisfaisantes pour nos expériences phénoménales du monde. Le troisième genre de connaissance c'est donc surpasser les deux qui précèdent et comprendre l'essence désirante de toute chose, l'incomplétude de toute la nature naturée et ses causes productrices dans la Nature.

Puisque c'est en effet l'essence même de toutes choses que d'être désirant, que d'être *conatus*, c'est-à-dire volonté de persévérer dans son être, on voit que toutes nos actions, toutes nos pratiques en tant qu'êtres humains sont, comme pour tous les modes dans la Substance, mus par cette volonté de persévérance. Ce *conatus* pourra être appelé puissance et lorsqu'une chose désirera en accord avec son essence particulière, elle sera plus puissante car elle persévéra dans la direction que lui donne son *conatus*. Néanmoins seul le Monde est toute puissance car seul son entendement est et connaît parfaitement son essence. La puissance de l'humain et de tous les modes produits dans le naturel requièrent donc un entendement capable d'appréhender le monde par le troisième mode de connaissance afin de connaître son essence

individuelle et donc être mu uniquement par des désirs bons, ceux de la persévérance dans son propre être.

Ainsi nous sommes fondamentalement détenteurs d'une vision tronquée du monde, dirigée par les ensembles de désirs et d'affections qui vont nous construire et déterminer nos actions et nos pensées. Nos constructions de savoir sont limitées et nos théories ainsi que nos concepts ne peuvent être des nécessités car elles découlent de l'immanence des puissances en jeux dans la création de ces savoirs et donc ne concernent pas l'essence même des choses. La connaissance doit donc sans cesse être remise en question et ne jamais tomber dans l'illusion de l'objectif ou du naturel car elle sera toujours nécessairement satisfaisante mais pas vraie. C'est par ce constat que la philosophie doit se construire pour viser à l'émancipation. C'est dans ce constat que Foucault et sa matrice archéologique rejoignent le penseur moderne.

Cette puissance dont nous parle Spinoza et qui sert de terreau à sa pensée ontologique sera d'ailleurs l'inspiration de nombreuses philosophies « critique » envers le sens commun de la liberté, de l'objectivité ou du sujet : « La substance spinoziste est le filigrane métaphysique du concept rousseauiste de volonté générale. »³ En cela la théorie du *conatus* et du désir comme essence chez l'auteur sera très importante pour comprendre des concepts qui nous serviront pour faire le pont avec Michel Foucault et ainsi identifier dans leurs deux projets des recherches d'émancipation non pas dans une morale ou dans une révolution, mais dans une théorie des affections et de la puissance d'agir dans une immanence qui n'est qu'un réseau de relation entre toutes des positivités qui se répondent et produisent les objets et les individus tels qu'ils sont.

Puissance c'est donc le mot qui servira dans le spinozisme à signifier la positivité dans l'être, c'est-à-dire le niveau de complétude, d'adéquation avec la Nature et ainsi le degré de liberté par rapport à l'action dans le réel, donc la volonté de chaque mode dans la substance. C'est une façon de penser la volonté dans un monde déterministe non pas comme une transcendantalité qui apporte un sujet extérieur au monde et à l'image d'un Dieu libre, mais comme l'essence des choses : de vouloir et d'avoir besoin d'un degré le plus haut possible de cette volition pour être le plus libre possible d'agir, de négocier avec le monde tel qu'il aura individué le sujet. Spinoza nous fait donc penser le Monde et le Social comme une interaction entre les *conatus* de tous les modes, faisant émerger tous les différents objets et individus que nous y rencontrons : « L'antisubjectivisme passionnel de Spinoza offre peut-être le moyen de sortir radicalement de cette infernale antinomie, et d'envisager un monde de structures mais

³ Negri T., *L'anomalie sauvage : pouvoir et puissance chez Spinoza*, trad. de l'ita. par Matheron F, PUF, Paris, 2007, p. 134.

peuplé d'individus conçus comme des pôles de puissance désirante... »⁴ Comme nous le dit bien Lordon, le spinozisme comprend le monde et le social ici en particulier comme un ensemble de *conatus*, de forces désirantes, qui se rencontrent et façonnent des objets, des institutions, et ainsi construisent des individus particuliers. C'est donc un effet d'immanence qui produit les modes dans le spinozisme et crée les essences uniques *a posteriori* à partir de l'essence même des choses que ce soit la Substance en elle-même ou ses modes naturés et leur volonté, cette dernière étant plus ou moins puissante, plus ou moins positive en fonction de son degré d'adéquation à son essence.

C'est par cette idée de volonté dans l'immanence du monde que nous faisons le rapport le plus flagrant entre l'auteur moderne et un philosophe qui nous est presque contemporain en Foucault. Ce dernier pense l'immanence et la connaissance et surtout l'action d'une façon très similaire, c'est-à-dire comme le résultat des causes matérielles dans le monde et dont rien n'est en dehors : « Il n'y a de vérité que phénoménale, sans référence à un principe de droit qui anticiperait sur la réalité des faits auxquels il s'applique. »⁵ Il développe une théorie de la vérité que nous pourrions nommer pragmatiste ou relativiste, bien que cela soit plus compliqué pour la première et inapproprié pour la seconde. Pour lui les savoirs seraient toujours le résultat de nos propres constructions, le produit des désirs qui se rencontrent, et donc sont dirigés par les différents pôles de puissance qui forment la société et les régimes de savoir, dont celui scientifique qui aujourd'hui est censé être le garant du Vrai et du Réel. Ces savoirs portent ainsi sur les choses que nous expérimentons par nos corporéités dans le monde phénoménal et sont nécessairement le fruit de causes dans la matière. Travailler sur les savoirs c'est donc en revenir à cette question de force d'action, de capacité qu'ont des individus esclaves, de ce qui les ont déterminés à agir sur le réel et à se comporter en corrélation avec des choses justes, c'est-à-dire dans un déterminisme causal des choses dont les causes attribuées ne sont pas erronées et ne mènent donc pas à des illusions.

Ces illusions de naturalité ou de transcendance par exemple sont fortement importantes car elles vont produire, diriger des comportements en fonction de leurs volontés et emprisonner les sujets dans des schémas qui semblent aller de soi, mais qui par une enquête généalogique se révéleront comme contingents et dépassables. Le projet est donc dans une autonomisation, une non-dépendance de choses qui sont évitables et ne doivent pas nécessairement déterminer l'action future.

⁴ Lordon F., *La société des affects : pour un structuralisme des passions*, Seuil, Paris, 2015, p. 12.

⁵ Macherey P., *De Canguilhem à Foucault : La force des normes*, La fabrique, Paris, 2009, p. 89.

Car l'immanence chez Foucault est le résultat de la puissance des normes, qu'elles soient vitales ou sociales, sur les corps qu'elles construisent et sur l'action qu'elles dirigent. Selon Macherey – qui est d'ailleurs spinoziste – : « The norm is something that operates as an immanent cause of true idea. »⁶ Voulant donc dire que chez Foucault la production des choses est le fruit de causes matérielles, faisant émerger des nouveaux objets, des nouveaux corps, des nouveaux modes d'existence et de comportement. La norme est la puissance qui va agir, normer le corps afin qu'il existe, qu'il soit en acte dans le monde d'une certaine façon. Elle est donc ce qui produit le réel, ce qui produit les essences.

Tout est ainsi le fruit de causes qui sont dans le réel et qui construisent la réalité. Rien n'est jamais extérieur à cette émanation des normes et il n'existe donc rien de transcendant au monde. Tout n'est qu'un produit de la rencontre entre des positivités, le rapport de force qui lie les différents régimes de pouvoir, les régimes de normes, qui vont construire les corps et les jugements. La philosophie de Foucault, l'archéologie, est une étude de ces liaisons entre ces différents pôles et la façon dont ils construisent le Réel, le Normal, le Bon, le Vrai et ainsi comprendre le processus historique de ces productions, les causes de l'apparition de ces normes et leurs relations entre elles.

Et c'est aussi là que vont se construire les différents individus dans le monde, en fonction de leur position dans les relations entre tous ces régimes qui vont déterminer la façon dont ils existent en tant que corps et leurs façons d'agir sur le monde. C'est par l'action de ces normes que les humains deviennent sujets, s'individuent par les faisceaux de normes qui les affectent et les construisent dans leurs particularités, vont affecter les corps avec leurs forces parfois complémentaires, parfois opposées et fabriquer de toute pièce le sujet : « ... les normes fabriquent, en situation, des sujets surdéterminés, des sujets qualifiés, affectés par les structures qui informent leurs pensées et leurs actes en leur proposant des rôles à jouer, à interpréter... »⁷ Les sujets sont des puissances qui ont un pouvoir d'action sur le monde plus ou moins grand en fonction des contraintes qui leur sont imposées et qu'ils doivent subir dans leurs pratiques.

Qui dit alors déterminisme et immanence dira aussi nécessité dans ce qui est, dans ce qui a été déterminé causalement à être puisque les essences des objets sont l'ensemble des causes physiques qui les auront, par le déploiement de la temporalité, construites historiquement. Foucault fait une philosophe sociale et de l'histoire qui ne pense pas la liberté de type transcendantale et demande à comprendre le monde comme des réseaux complexes de

⁶ Juniper J., Jose J., « Foucault, and Spinoza: philosophies of immanence and the decentred political subject », in *History of the human science*, vol. 21, n. 2, 2008, pp. 1-20, p. 8.

⁷ Macherey P., *Le sujet des normes*, Éditions Amsterdam, Paris, 2014, p. 91.

jeux de pouvoir entre des discours différents qui vont construire le réel et la façon dont nous l'appréhenderons. Le changement est ainsi une affaire bien plus difficile que par un libre arbitre ou une action d'un Sujet sorti d'hors le monde avec des intuitions et des jugements *a priori* capables d'objectiver et de trouver le Vrai. C'est justement ce qu'il est intéressant d'analyser ici en tentant de déceler chez les deux auteurs les bribes de liberté réelles que nous laisse un monde sur lequel nous n'avons aucune emprise et qui nous affecte et nous construit sans cesse.

Car déterminisme ne veut pas pour autant dire que l'action et la liberté seront impossibles et que le changement n'est pas pensable car tout aurait été déterminé et produit par des causes supérieures, avançant vers une finalité écrite. Une juste connaissance de la généalogie du pouvoir permet de sortir aussi du fatalisme qui ferait croire que ce qui est l'est parce qu'il est naturel, normal et que pour cela il est et sera nécessaire de toute éternité et de toute situation. Puisque les choses sont telles qu'elles sont à un instant situées, mais cela ne veut pas dire qu'elles découlent d'une nécessité immuable, tout du contraire : « L'idée même de nécessité du pouvoir est toujours déjà déterminée par des pratiques selon lesquelles on se décidera à prôner la conservation ou le changement : « il nous faut telle forme de pouvoir plutôt que telle autre. »⁸ Ainsi cette normalité, ce pouvoir qui nous affecte et nous rend incapable d'agir est lui-même le produit d'une historicité que la généalogie nous dévoile et nous fait comprendre comme contingente. Ainsi nos actions sont dirigées mais le prophétisme n'est pas possible dans un déterminisme causal. On ne peut prévoir les prochaines choses, les prochaines actions qui vont émerger de l'appareil social non seulement parce que les choses sont fondamentalement complexes, mais surtout parce que nos modes d'analyse et nos outils théoriques sont eux aussi le produit du social et sont donc nécessairement situés. Le projet de la philosophie est alors de s'autonomiser de ces causes qui nous créent en tant qu'individus et en tant que société afin d'en avoir une connaissance juste et un pouvoir d'action sur le réel dans le futur par à la fois une fuite de l'illusion de liberté et de transcendance, mais aussi un refus du fatalisme qui est lui-même une erreur.

Nous cherchons donc une mise à distance par rapport à ces mailles causales qui font émaner le monde, dont il faut une compréhension juste des choses afin de s'en faire des idées non-erronées pour connaître les essences particulières comme découlement de la substance conative de toute chose et ainsi être capable en acte dans nos pratiques d'agir le plus en accord avec notre essence, donc être le moins contraint, être libres dans notre servitude déterministe.

⁸ Maesschalck M., *Raison et pouvoir : les impasses de la pensée politique postmoderne*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1992, p. 96.

Ainsi ce travail a pour projet de mettre en lien deux auteurs pour questionner comment à l'heure d'aujourd'hui, avec les outils théoriques et la réalité de notre époque, il est possible de penser à la fois le déterminisme total en philosophie tout en étant capable de penser l'émancipation, l'autonomie et l'actance dans le cadre de nos connaissances et de nos pratiques car être libre c'est être capable de trouver l'autonomisation dans la détermination.

Les choses sont à prendre dans leur complexité et il n'est pas possible de rentrer dans des systèmes de compréhension simplistes quand en réalité la fluidité du réel et particulièrement de la réalité sociale la rend très difficile à aborder et à codifier. Et c'est probablement ce qui est particulièrement à comprendre chez des auteurs comme Spinoza ou Foucault, et en réalité chez tous les philosophes qui ont su passer l'épreuve du temps dans l'histoire des idées – tout comme énormément d'autres qui sont tombés dans l'oubli pour des raisons arbitraires à notre époque où la pensée se doit pour être correcte de correspondre à certains critères précis. Une philosophie complexe rend ses auteurs presque inatteignables, tout en paradoxalement les rendant faciles à caricaturer et à utiliser dans des formes qui affectent négativement la puissance d'agir. Il est tout aussi facile d'utiliser Spinoza dans des formations de développement personnel ou Nietzsche dans des théories misogynes qu'il est complexe de comprendre leurs vrais propos, tout comme il est facile de faire de Platon ou de Kant des ennemis naturels de notre pensée pour des petits détails qui servent notre intérêt à être critiqués quand ces philosophies ont elles aussi intégré une critique de leurs propres biais, bien que limitées à ce qu'elles ont été capables de voir à leur époque et à l'époque de leurs successeurs.

Ainsi il semble très intéressant de travailler à la fois sur Spinoza et le spinozisme et de lire Foucault par ces outils car ce sont des pensées qui ont été produites par des causes totalement différentes, mais qui amènent pourtant toutes deux à penser la pratique, la libération et la volonté dans des émanations de puissance, formant des objets complexes en acte. La pratique de la philosophie demande ce réel travail de vertu et d'émancipation qui semble être dans la plus pure tradition de ce qu'est l'essence de la philosophie, c'est-à-dire un savoir qui se comprend et se pratique comme un savoir.

Chapitre 1.

Les 3 modes de connaissance chez Spinoza

La philosophie de Spinoza est particulière pour son époque et peut sembler l'être encore plus pour la nôtre. Elle est le fruit d'une réflexion iconoclaste d'un penseur juif imprégné de pensée moderne et d'une éducation classique à l'histoire de la philosophie, que ce soit des anciens, des médiévaux ou des penseurs juifs. Ainsi quand bien même sa pensée semble étrangère à nos sociétés, le philosophe hollandais ne sort pas de nulle part et même s'il produit un mode de pensée assez complexe et éloigné de la tradition scolastique et cartésienne, il rejoint tout de même entièrement cette dernière. Si l'on a un regard historique sur la pensée de l'auteur, nous voyons parfaitement ses inspirations et que ses idées ne sortent pas *ex nihilo*.

L'intérêt pour Spinoza vient de sa métaphysique. Son système est celui d'un monisme réaliste dans lequel tout objet est en relation causale avec les autres, le tout formant une substance unique, seule à être causée par elle-même. En cela il est un penseur de la matière, des interactions physiques entre les objets, du parallélisme entre le physique et le psychique, entre la matière et l'idée. Il est en quelque sorte un proto-matérialiste si l'on comprend ce terme dans son sens contemporain. Cette particularité lui donne un attrait très intéressant dans une pensée politique et sociale actuelle et a pas mal d'influence sur des philosophies sociales.

Néanmoins l'apport le plus intéressant à notre sens du philosophe est sa philosophie de la connaissance, sa façon de cheminer vers le savoir vrai de la Nature, sa voie vers la liberté. Associer connaissance et liberté pourrait sembler inapproprié ou même mystique si nous comprenions cette même liberté dans un sens de nécessité pour la libre agentivité des sujets et la connaissance comme une révélation transcendantale, hors du monde. La causalité interne de la Substance dans le système spinoziste implique une impossibilité de ne pas être affecté par des causes antérieures, et donc d'être cause libre de soi-même. Rien n'existe en dehors de la Substance, tout est le produit d'une chaîne causale, excepté la Substance elle-même qui est seule *causa sui*.

La théorie de la connaissance de Spinoza fonctionne comme une montée du mode de connaissance le plus imparfait, celui des images données par les sensations, à la connaissance par l'Entendement, c'est-à-dire celle des idées vraies telles que la substance-monde ou les attributs et donc ainsi avoir une connaissance des essences particulières par leur chaîne causale. La connaissance des essences particulières c'est le but de Spinoza car c'est par-là que

nous connaissons ce qui est bon pour un objet ou un individu et donc ce vers quoi elle doit se diriger pour exercer sa positivité.

Entre le premier et le troisième genre de connaissance se trouve la connaissance des idées adéquates, des notions communes par la Raison, des idées se rapportant de façon juste à la Substance mais n'en rendant pas compte dans son entièreté. Ainsi c'est connaître par le troisième mode et dépasser les notions communes qui est la fin en soi en tant que c'est ce qui transforme des sentiments négatifs en positivité, ce qui permet ultimement de se libérer des illusions, du flou et de l'incomplétude des modes précédents, n'apportant que des interprétations dirigées du Monde. Néanmoins la séparation entre adéquat et vrai n'est pas absolue et le troisième mode de connaissance à notre époque n'est pas à prendre comme une rupture radicale avec le deuxième. En effet nous verrons avec Foucault que la philosophie spinoziste ne doit pas être prise comme un absolu et demandera de la réflexivité pour être réellement bonne.

Ce côté imparfait de l'Imagination et de la Raison ne les rend pas pour autant vulgaires et à mettre de côté. Ce qui est intéressant c'est que, en tant que créatures désirantes, nous prenons obligatoirement d'abord position dans nos expérimentations subjectives du monde et tous nos savoirs seront construits à partir de cela. Les idées vraies de l'Entendement telles qu'on les trouve dans la Nature ne sont connaissables que par un dépassement et une connaissance de l'essence réelle des choses, c'est-à-dire du *conatus* et du panthéisme causal qui produit les essences des modes particuliers. Le fait que les autres connaissances soient imparfaites et n'apportent aucune vérité importe peu car leur but est d'être surmontées afin d'atteindre d'abord des idées en adéquation avec ce qu'est la nature en soi, et ensuite une connaissance des idées vraies dans l'intellect. Plus nous connaissons par le premier mode de connaissance, plus nous connaissons par le second et de même pour le dernier puisque l'Imagination, la Raison et l'Entendement se répondent et sont indissociables les uns des autres. Ceci veut dire que développer ses images que l'on dirait « vulgaires » a son rôle primordial pour la libération, révélation ou béatitude, ces trois termes étant à entendre dans des acceptions non religieuses, mais relevant tout de même d'une certaine croyance, d'une certaine spiritualité *a posteriori* de l'existence même de la Nature, découlant de notre position en tant qu'être désirant et situé. La connaissance juste est un processus constant d'avancement dialectique de l'erreur vers le Monde.

Il y a ainsi un côté mystique assez fort dans le spinozisme, qui vient de l'état même de connaissance par la science intuitive du troisième type sur laquelle porte la connaissance vraie de la chaîne causale du Monde par des individus, produits entièrement de cette dernière. Aussi

l'aspect passionnel et intéressé du savoir rend le spinozisme à la fois purement matérialiste et à la fois spirituel puisque tout sera nécessairement mu par notre volonté propre qui, bien qu'elle puisse être dirigée le mieux possible, restera tronquée et demandera un terreau de croyances et d'intuitions construites. Mystique n'est néanmoins pas à prendre dans un sens péjoratif, quand bien même aujourd'hui l'époque semble être beaucoup plus prompte à la rationalité empirique et au scientisme. Mystique est plutôt à comprendre comme l'affect positif de complétude dans le sentiment d'avoir eu la révélation, qu'elle soit théologique, métaphysique, scientifique ou politique. Rien n'est meilleur pour un individu que d'avoir la conviction de détenir le Vrai, ce qui sera alors aussi l'apanage de la rationalité et de la science. Néanmoins cette mystique et ces vérités demanderont sans cesse des remises en question afin d'éviter les dérives d'un dogmatisme.

1.1. Système moniste

La philosophie spinoziste s'inscrit dans un Tout dans lequel les modes, qu'ils soient simples ou complexes, sont reliés entre eux par des liens causaux. Il nomme Substance cet ensemble relationnel causal, synonyme chez lui de Dieu ou de Nature. Cette dernière est donc à comprendre comme à la fois toute chose et toute cause qui auront produit toute chose. Pour la première nous parlerons de nature naturante, cause en soi, et la seconde de nature naturée, cause causée. On comprend bien que cette distinction est importante car seule la nature naturante est cause en soi et donc libre : « Par cause en soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit ce dont la nature ne peut être conçue qu'existante. »⁹ Ainsi seule la Nature en tant qu'elle est naturante est réellement libre et ne reçoit aucun affect extérieur. Toute autre idée de la liberté par le libre arbitre par exemple est vaine car elle admettrait dans le Monde un monde en soi totalement imperméable au reste, un empire dans un empire et cela est totalement absurde.

Il est important de comprendre sa pensée comme une pensée de la causalité matérielle, chez qui une idée sera d'abord son pendant réel dans le monde physique, donc chez qui la matière précède l'intellect. Tout idée existe en premier lieu dans le monde physique, essence et existence se confondent puisque l'une est postérieure à l'autre. Chaque élément physique aura son pendant mental. Ceci sera appelé le parallélisme corps et esprit ou psycho-physique. Contrairement à Descartes et la pensée réaliste scolastique ou thomiste il n'y a donc pas de transcendantalité *a priori* dans les choses, pas de vérité éternelle antérieure, ces dernières sont

⁹ Spinoza B., *L'Ethique*, trad. par Caillois R., Gallimard, Paris, 1954, Livre I, Déf. I, p. 65.

produites *a posteriori* une fois que les choses sont en acte dans la nature. Cette vision immanentiste et l'hypostasie produite *a posteriori* fait évidemment fort penser à la tradition néoplatonicienne qui a été transmise à Spinoza notamment par un penseur comme Maïmonide.

Cela veut dire que toutes les idées, qu'elles soient très abstraites ou très concrètes sortent du monde physique. Les mathématiques par exemple n'existent pas en dehors de la Substance et en sont le produit, de même pour les lois de la nature ou les concepts géométriques d'espace et de temps : « Dieu agit d'après les seules lois de sa nature, et sans être contraint par personne. »¹⁰ Si ces idées sont parfaites ce n'est pas parce qu'elles précèdent l'existence, mais parce qu'elles sont la Nature dans toute sa positivité. Rien ne contraint la toute-puissance de la Nature et ainsi Spinoza se pose dans le débat des vérités éternelles avec une vue entièrement immanentiste et constructiviste et donc postérieure causalement à la Substance.

Le philosophe avec ses idées monistes et relationnelles permet à l'aune de la physique moderne d'ouvrir une réflexion sur la temporalité et sur l'espace. En effet les deux seuls attributs qui nous parviennent que sont l'étendue et la pensée sont ce qui est codifié par la science newtonienne comme étant l'espace et le temps et seront ainsi repris dans l'esthétique transcendantale kantienne comme connaissance synthétique *a priori*. Néanmoins la physique du XXe siècle aura permis de comprendre espace et temps comme n'existant qu'en relation l'un envers l'autre et donc de remettre en cause l'intuition kantienne. Cette intuition, en dehors des constructions scientifiques de l'époque de Kant semble très proche de celle de Spinoza de l'étendue et de la pensée, qui reste universalisable et *a priori*, mais dont les concepts d'espace et de temps sont eux dépendants du système newtonien. Cela permet d'illustrer que bien que les mots et les concepts changent dans nos formes de savoirs, les liens de causes entre les choses restent. Il est donc important de souligner l'aspect relationnel de toute chose dans la Nature, que rien n'existe sans ses causes antérieures et sans ses relations de causalité qui font la nature naturée et c'est là le réalisme de Spinoza : celui d'une totalité interconnectée.

La métaphysique spinoziste est un réalisme causal dans lequel tous les objets se causent et sont causés entre eux. Rien n'est produit *ex nihilo*. Tout existe parce qu'il existe dans la chaîne causale des phénomènes de production, tout est positivité. Une seule chose existe par elle-même, seule cause libre, un « Dieu qui peut tout » comme dans la tradition, mais non-anthropomorphique car simplement Substance infinie, nature naturante¹¹. Il faut donc prendre en compte que tout est nécessairement affecté par de nombreuses causes antérieures, que plus

¹⁰ Spinoza B., *L'Ethique*, op. cit., Livre I, Prop. XVII, p. 84.

¹¹ Cf. Ndobu A. G., « Spinoza et le Dieu qui peut tout », in *Astérion* [En ligne], vol. 23, 2020, mis en ligne le 31 décembre 2020, consulté le 13 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/5297>.

une chose est complexe, plus elle relèvera de nombreuses causes et plus la connaître sera complexe. Ainsi le corps humain est le produit d'une histoire évolutive et biologique complexe, tout individu est lui-même le produit de causes sociales, historiques et personnelles nombreuses, construisant sa personne en tant que sujet à part entière. Connaître l'humain moderne c'est remonter ces chaînes causales qui l'ont produit et ces chaînes historiques qui font émaner nos sociétés et leurs sujets.

On voit chez l'auteur l'impossibilité de penser la liberté dans un sens cartésien, c'est-à-dire comme une action sous le joug d'aucune détermination antérieure, car ceci seul le Monde en est garant. Le fait de devenir un sujet est une construction causale et pas une objectivité. Cela ne veut pas du tout dire que Dieu est une divinité personnifiée, capable de choisir librement qu'une chose se produise ou ne se produise pas. Dieu ne crée pas en tant que tel, il produit, il déroule sa perfection dans la nature naturée par la production de tous ses modes en interconnexion. Le fait d'être une créature qui fait des actions dans un monde déterminé est signe de l'imperfection et de l'incomplétude du nature.

La liberté n'est pas une liberté de choix, elle relève plutôt d'une capacité à passer à l'action en prenant en compte les affections antérieures. Ainsi connaître la chaîne causale qui provoque nos décisions est une fin en soi, nous permettant de sortir de l'apathie ou de la confiance en sa liberté et d'avoir un pouvoir sur le réel, une agentivité. Cela nous permet de connaître notre essence particulière et ainsi de savoir vers quoi notre nature nous dirige, ce vers quoi notre *conatus*, notre volonté de persévérer dans notre être nous mène. Ce travail de connaissance est néanmoins constant et il n'existe pas de liberté absolue en dehors de celle de cause en soi, pure puissance. Croire être adéquation totale avec son *conatus* c'est encore faire erreur et donc se diriger vers un déni de notre être. Il est impossible de connaître parfaitement la Nature et les essences et nous en sommes toujours affecté négativement par notre imperfection ontologique. Notre vraie liberté se trouve donc uniquement dans nos capacités à influencer sur les passions tristes provoquées par ces affections en en ayant connaissance et en les transformant en joie par une adéquation avec notre essence telle qu'elle a été produite dans le monde. Penser la liberté autrement serait illusoire et relèverait d'une croyance erronée en les réelles capacités de l'humain. Car chez Spinoza, puisque rien n'existe en dehors de la substance, rien ne peut ne pas être affecté. Cette nécessité pratique que Lordon va appeler un « vivre avec » : « ... la vie humaine est placée sous un « vivre avec » fondamental, ontologique, irréductible : avec la finitude. »¹² Une nécessité ontologique dans la substance. C'est cette

¹² Lordon F., *Vivre sans*, La Fabrique, Paris, 2019, p. 287.

dernière qui oblige la connaissance juste de nécessairement prendre en compte la réalité de l'affection et l'illusion des avatars du libre arbitre ou du sujet transcendant.

La connaissance du troisième genre ainsi est celle de la nécessité, celle qui ne se pense plus en dehors du panthéisme, celle qui est capable de se comprendre dans un « vivre avec » et donc ne va pas chercher la libération dans une fuite des institutions, du pouvoir, des désirs, mais dans une émancipation, une indépendance, au sein même des chaînes causales dans lesquelles nous sommes modelés.

1.2. Connaissance

Spinoza, et le spinozisme par après, entendent avoir une portée épistémologique très importante car la connaissance est dans cette pensée notre porte de sortie vers la vertu, vers la liberté. Ce qu'il nous est donné à connaître ne sera que ce qui est, c'est-à-dire la chaîne causale que nous connaissons en la nature, produisant ce qui nous entoure et ce que nous sommes et donc ce qui nous détermine et nous construit. Il n'existe rien en dehors de la Substance, dont l'existence recouvre l'essence et est nécessité. Nous connaître nous-mêmes, avoir conscience de nos affections, c'est connaître le monde en tant qu'il nous a fait comme individu, aussi bien biologiquement que socialement.

La connaissance de l'être humain sera donc obligatoirement déterminée par l'imperfection de ses systèmes de compréhension scientifique et de savoir en général, mais aussi par un facteur culturel très important qu'est la langue. C'est d'ailleurs pour ça que Spinoza tente par une méthode euclidienne d'atteindre la forme géométrique la plus pure et la plus complète, celle qui a la prétention d'être la plus *a priori* possible, d'être intuitive, bien qu'elle ne le soit en fin de compte pas car restant située quoi qu'il arrive. Ce geste se rapproche très fort de celui de logiciens comme Frege ou Carnap, bien que ces derniers aient dû se résigner finalement à accepter l'échec d'un langage logique complet et pur et de systèmes d'explication du monde suffisants et Vrais.

Penser le Tout et le causalisme moniste n'empêche malgré tout pas pour autant de penser l'individu particulier, puisque ce sera ce dernier qui possèdera l'intellect qui mènera à la vertu de la connaissance de lui-même. L'être humain dans ses capacités uniques à rendre compte des idées sur le monde tel qu'il est se distingue des autres animaux et c'est cette même capacité qui lui permet de se mettre en société complexe et de produire des individualités sociales.

Penser le Tout d'ailleurs est fondamentalement ce qui va permettre de penser l'individu car toute sa construction se fait par le monde, par les affects qu'il recevra qui vont le produire et déterminer sa corporéité et ses actes : « L'Homme apparaît ainsi comme immensément

malléable, conditionnable presque à volonté. »¹³ Ainsi toute la construction de nos individualités et donc de nos pensées dépendra des affects que l'on recevra au cours de notre existence. Toute connaissance, pour ne pas simplement être une croyance sans réflexivité doit rendre compte alors de cette nécessaire malléabilité de nos corps et donc de la nécessaire direction de nos esprits lorsque nous connaissons.

Le fait que la personne déterminée causalement se fasse individu est un point très important dans la dialectique qui permet la connaissance. En effet, être en société permet à l'individu de se découvrir et de se construire et ainsi d'entrer dans le jeu des connaissances adéquates, s'élevant depuis les images sensibles vers les notions communes de la Raison. Sans société, pas de connaissance juste car pas d'individuation par la socialisation et donc pas de cheminement vers l'adéquation avec la Nature. Dans le fait d'être en société, le sujet devient sujet. Dans une espèce d'état de nature solitaire, la connaissance vraie du monde n'est pas possible car elle est en réalité le produit d'une histoire commune sur un temps long où les pensées se répondent et s'affrontent, où les croyances multiples se succèdent et forment la société. Une pluralité de chaînes causales dans l'histoire des idées font cheminer et affectent la connaissance des humains et ainsi déterminent ce que nous connaissons et les savoirs que produiront les personnes. Échapper à la socialisation c'est rester sans langage, sans intuition logique, dans un monde d'images.

1.3. Cheminement

C'est en premier lieu l'imagination qui nous permet, en tant qu'être sensible, d'appréhender la nature qui nous entoure et de nous en faire une connaissance imparfaite. Tout être capable de sensibilité possède alors des images du Monde par ce qu'il reçoit corporellement par les affections qui l'entourent. Pour monter vers les connaissances adéquates avec le Monde en soi, il faut être capable de construire un jugement raisonné et donc d'être un individu, d'être socialisé. Nous comprenons que seul l'humain est capable d'une telle chose, ainsi que Dieu qui lui possède l'entièreté de l'Être du monde car seuls ces deux degrés d'intellect vont pouvoir former des notions communes et des systèmes philosophiques.

Spinoza parle de notions communes pour la connaissance du deuxième degré, premièrement parce qu'elles sont connaissances par groupement, connaissances par mise en commun, mise dans des cases des phénomènes, codification, secondement parce que ces notions sont partagées par les individus, membres d'une même socialité culturelle, d'un même

¹³ Matheron F., *Individu et communauté chez Spinoza*, éditions de Minuit, Paris, 1988, p. 117.

intellect commun à tous. Les notions sont communes dans leur construction ontologique et dans leur relation entre les sujets.

Il y a une dialectique chez Spinoza dans son *Traité de la réforme de l'entendement* entre les images individuelles reçu par le corps, les notions communes interprétées par les sujets et la connaissance vraie des idées telles qu'elles sont, un cheminement vers le mode le plus complet de connaissance. Ces idées dites vraies ne sont pas le fruit d'un apprentissage nécessairement culturel, mais la production individuelle d'une révélation personnelle qui dépasse les précédents savoirs. Il faut faire se répondre Imagination et Raison afin de faire corréluer l'empirique avec la théorisation et ainsi atteindre une connaissance adéquate de la Nature, formant des paradigmes. Connaître par le troisième mode de connaissance est lui beaucoup plus difficile et relève d'un travail personnel sur la connaissance de ses causes productrices, et donc en dernière instance de la Substance et de ses attributs. Cette connaissance du troisième genre serait ce qui permet d'apporter la Béatitude, c'est-à-dire le sentiment positif vertueux de compréhension des relations de causalité qui produisent et individuent.

Ce cheminement est fondamentalement intéressant car il postule l'importance dans la connaissance de soi et du Monde d'une expérimentation sensible nécessaire et d'une interprétation de cette expérimentation dans nos savoirs que nous appellerons scientifiques. Nous démarrons donc de nos propres images pour atteindre le stade du commun, pour ensuite nous recentrer sur nous-mêmes en tant qu'individu dans le Tout. Il y a donc un retour à soi par la connaissance du troisième type, une espèce de soin de soi-même qu'il est important de prendre en compte. Il est ainsi primordial dans la philosophie spinoziste de se penser à la fois comme individu particulier et comme fruit entièrement déterminé de la causalité de la Nature et de la collectivité sociale. La liberté est atteinte à la fois par la conscience de soi comme personne à part entière et comme simple membre d'un Tout causaliste, une dialectique entre humilité et égo.

Ce Tout, qui est donc la Substance, seule chose qui existe, est l'être dans son entièreté et dans sa perfection en tant qu'il comprend toute l'infinité des possibles : « Par réalité et perfection j'entends la même chose. »¹⁴ Ainsi les choses dans la Nature lorsqu'elles sont imparfaites, mauvaises ou fausses, le sont non pas intrinsèquement, mais dans un rapport moindre avec le Monde, car elles sont dans un moins haut degré parfaits.

Donc seule la Nature, qui est complète et englobe tout l'Être, est parfaite. Ses parties manquent de positivité pour atteindre cette perfection et ne peuvent qu'en être plus ou moins

¹⁴ Spinoza B., *L'Ethique*, op. cit., Livre II, Déf. VI, p. 116.

proches selon le degré de complexité. Nous-mêmes sommes des individus fondamentalement construits comme imparfaits. Cette imperfection fera que la non-connaissance de certaines choses, certaines causes, vont produire des erreurs dans nos jugements. Ces erreurs ne sont pas le fruit d'une mal-connaissance en soi, mais celui d'un manque de véracité dans notre jugement. En effet, autant il est très difficile d'atteindre une connaissance Vraie du monde, autant il est possible de dévoiler des erreurs par l'acquisition de nouvelles connaissances. Retrouver un plus haut degré d'être sera donc possible par une perfection plus proche de celle du Monde et donc par une connaissance plus adéquate, par moins d'erreurs, qui sera en fait le produit d'une corporéité plus complète et moins affectée par du manque d'être, par des passions tristes.

C'est là que va intervenir un autre héritage de la tradition et du néoplatonisme, celui de la théologie négative. Ce que nous pouvons savoir sur la Nature c'est qu'il nous est nécessairement impossible de la connaître vraiment tant nous sommes imparfaits. Ainsi le spinozisme serait une connaissance de ce qui n'est pas Vrai car tous nos savoirs vont relever en première analyse de croyances dirigées par des *conatus* multiples qui s'entrecroisent et dont les rapports de force font émerger des savoirs et des intuitions situés. D'une certaine manière les connaissances justes seraient celles de la conscience de l'impossibilité d'atteindre la Vérité.

Tout est et ce que nous appelons mal ou erreur sont une réalité un manque d'être, de positivité. Le mal intrinsèque et l'erreur en soi n'existent pas. La Nature en soi est infiniment bonne et pour que quelque chose d'ontologiquement mauvais soit, il faut nier cette positivité. Il en est de même pour la connaissance. Tout est connaissance vraie puisque toute connaissance est sur le Monde. Néanmoins puisque nous sommes des êtres imparfaits plongés dans un monde d'images et dirigés par nos passions, cette connaissance nous est tronquée, floue, et nous ne pouvons atteindre que par bribes des vérités minimales, du vrai qui pragmatiquement est efficient, mais qui ne correspond pas à ce qu'est le Monde en soi : « La fausseté consiste en une privation de connaissance, qu'enveloppent les idées inadéquates, autrement dit mutilées et confuses. »¹⁵ C'est pour cela que ce que nous savons de la Nature est dit en adéquation avec elle. Pour ce qui est de l'Entendement, il est notre seul outil pour avoir une connaissance du Réel, celle des idées vraies, mais elle nous est très difficile à atteindre car elle requiert d'outrepasser les manques qui nous en écartent et donc de rendre compte de nos affections qui nous limitent. Il reste alors derrière très peu de savoirs dont nous pourrions dire qu'ils sont vrais car même ce qui semblait intuitif à Spinoza, les mathématiques, ne semblent pas l'être.

¹⁵ Spinoza B., *L'Ethique*, op. cit., Livre II, Prop. XXXV, p. 153.

L'erreur n'est donc pas quelque chose qui en soi est mauvaise, elle fait elle-même partie de la Substance, elle est nécessaire au savoir. C'est même sur des erreurs que vont se baser par la suite les connaissances, les croyances adéquates et vraies. L'erreur doit être subsumée. C'est donc toute l'importance de la dialectique car c'est en faisant se répondre toutes nos erreurs que nous atteignons pour finir des connaissances justes du Monde et donc que nous nous sortons d'illusions qui nous affectent négativement.

1.4. Entendement

Le soucis de Spinoza est de retrouver hors de toutes les illusions qui nous paralysent de la puissance d'agir par la connaissance juste de nos limitations et de nos déterminismes. Connaître son essence c'est connaître sa situation de mode désirant et situé et donc c'est par-là connaître ce que l'on est pas. C'est par cette voie uniquement que le spinozisme entend atteindre un degré d'être plus grand. La puissance est donc l'autre nom donné au *conatus*, essence de toute chose et donc de l'Homme : « Par vertu et puissance, j'entends la même chose, c'est-à-dire que la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'Homme, est l'essence même de l'Homme, ou sa nature, en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses qui peuvent être comprises par les seules lois de sa nature. »¹⁶ Vertu et puissance sont des synonymes pour Spinoza. La vertu elle-même est à comprendre comme connaissance du troisième genre et donc par capacité à l'action car c'est tout l'objectif de *L'Ethique* que d'atteindre la vie bonne, c'est-à-dire avoir une connaissance vraie du Monde afin de libérer sa Volonté des contraintes des passions tristes et devenir acteur dans le déterminisme, c'est-à-dire agir en accord avec son essence de *conatus* individuel qui nous meut. C'est pour cela que vertu est puissance car l'Entendement apporte cette puissance d'agir au sujet. Exercer sa volonté, sa puissance, ou sa volonté de puissance si l'on se veut nietzschéen, c'est être capable d'action, de performer sa particularité. Lorsque sa volonté est mue par des affects tristes par contre elle sera fondamentalement mauvaise, car découlant d'un manque d'être.

L'individu, totalement construit et fruit de la Nature, est libre chez Spinoza quand la connaissance des causes qui le déterminent permet d'influer positivement sur sa puissance d'agir à des degrés certes très imparfaits, mais conséquents à taille humaine. Lorsque nous sommes contraints par des choses que nous ne comprenons pas, nous sommes atteints de passions tristes qui nous tétanisent dans le fatalisme, nous empêchent d'agir librement ou nous nous pensons illusoirement libres lorsque la réalité du déterminisme est tout autre. Connaître

¹⁶ Spinoza B., *L'Ethique*, op. cit., Livre IV, Déf. VIII, p. 270.

ces contraintes nous libère de ces passions et nous rend capable d'agir sur les choses. La vertu est l'apanage du surhomme, les passions celles du dernier homme, mais n'est pas absolue et sera toujours très limitée et imparfaite et nous serons toujours à la fois surhomme et à la fois dernier homme. Croire le travail de vertu terminé, c'est se bercer de nouvelles illusions.

Nous comprenons qu'il y a une grande importance dans l'action chez Spinoza par le biais de la liberté apportée par l'Entendement et la connaissance juste. Cette action ne pourra pas être libre dans un sens cartésien, mais réellement libre car elle sera affectée par des passions joyeuses, mue par des désirs adéquats, provoquée par une connaissance vraie du monde, parce qu'elle sera vertueuse. Notre liberté doit être atteinte par des formes différentes que nous ne pensions et il faut se libérer de notre idée cartésienne de liberté afin de l'atteindre.

À l'époque qui est la nôtre, nous pourrions parler de mouvement de déconstruction dans l'entreprise spinoziste contre les passions tristes, limitantes, contraignantes voire répressives pour les personnes. Déconstruction des illusions et de la naturalisation, de l'essentialisation. La connaissance elle-même n'est jamais quelque chose que nous atteignons ultimement, mais un acte que nous recommençons encore et encore afin d'achever une béatitude plus grande. Car nous serons toujours capables de trouver de nouvelles causes dont notre individualité située n'était pas capable d'avoir la connaissance auparavant étant donné que nous sommes constamment dirigés par nos désirs et les affections qui nous modèlent : « ... (la liberté) elle n'est pas le libre arbitre mais l'autonomie d'un individu ayant transformé ses affects par la connaissance et réalisé ainsi son indépendance. »¹⁷ L'indépendance est très intéressante d'ailleurs car elle peut parfois être donnée comme synonyme de liberté, mais relève ici dans le vocabulaire spinoziste de la puissance. Être indépendant ou nous dirions même autonome, rend actant. Toute l'entreprise spinoziste est dans un but de mouvement vers une vie bonne et donc vers l'action, une indépendance dans un nécessaire d'un Tout déterminé, c'est-à-dire une direction vers la volonté de notre essence individuelle construite au contact du monde et de la socialisation. C'est en quelque sorte agir en tant que sujet normé par une multiplicité d'affection qui font de nous une créature extrêmement complexe car fruit de causes presque infinies. C'est ainsi par une connaissance de la contingence de ce que l'on croit vrai et dans la nécessité des causes et des essences que Spinoza entend retrouver de la puissance.

S'affranchir des contraintes et atteindre une liberté, ce n'est donc pas sortir de l'espace normé – qui est totalement impossible et illusoire – mais être capable d'en avoir connaissance

¹⁷ Misrahi R., *Spinoza et le spinozisme*, Armand Colin, Paris, 2000, p. 59.

et de négocier avec ; accepter une espèce de servitude volontaire¹⁸ dans ce qui est nécessaire et y trouver la libération. Il n'est pas possible de sortir du Tout de la substance car elle est la seule cause libre et rien n'existe en dehors d'elle. Ce n'est pas un libre choix que nous serons capable d'approcher, étant ontologiquement impossible, mais une puissance d'action plus grande par la juste connaissance des causalités qui nous sont antérieures : « Ainsi nous sommes libres, non pas parce que notre action serait sans raison, mais lorsque nous comprenons en nous toutes les raisons de notre action. »¹⁹ Victor Delbos résume ainsi cette liberté dans la nécessité, dans la détermination par une action dont nous avons conscience des causes qui la produisent.

1.5. L'erreur et ignorance

Une lecture de la connaissance comme celle de Spinoza permet de penser l'erreur et l'ignorance non pas comme des maux intrinsèques aux sujets, mais des modes d'existence provoqués par des sentiments négatifs qui vont influencer négativement la puissance d'agir de ces sujets qui en soi sont tous le produit de la perfection de la Nature : « De même, ceux qui sombrent dans l'ignorance et abandonnent aux forces de leurs affects le soin de conduire leur existence ne le font pas en vertu d'un mauvais choix dont la responsabilité relèverait entièrement de leur libre arbitre ; leur situation, si regrettable et inconfortable soit-elle, est l'une des manifestations infiniment variées, toutes parfaites en leur genre et en conséquence équivalentes de l'intervention des lois de la nature, et c'est comme telle qu'il faut les prendre... »²⁰ Ainsi il faut comprendre la vraie puissance qu'apporte la connaissance juste chez Spinoza car elle permet de ne plus subir le réel, ne plus être paralysé par ses affects et pas les illusions de nécessité dans ce qui ne l'est pas. Ce n'est pas une question de choix ou de transcendantalité de l'individu qui aurait permis de faire ceci ou cela, mais le fruit du modelage des corps et de la négativité des passions tristes. S'accepter comme désirant et produit de causes, c'est sortir d'illusions contingentes et dogmatisées du libre arbitre et du sujet transcendantal, et donc retrouver une position d'acteur, une positivité dans l'être.

Cette vraie puissance n'est pas celle que nous donne une connaissance normale des choses contingentes et temporelles que nous apporte nos connaissances construites par les savoirs institutionnalisés quels qu'ils soient. Elle n'est pas le résultat de la connaissance par la Raison. Le spinozisme entend permettre d'avoir une connaissance de tout ce qui est en dehors de nos illusions imparfaites, qui sont de toute éternité des réalités intrinsèques : « En somme si

¹⁸ Visentin S, « Volonté d'être esclave et désir d'être libre », in Jaquet C., Moreau P-F., *Spinoza transalpin*, éditions de la Sorbonne, Paris, 2014, pp. 183-205.

¹⁹ Delbos V., *Le Spinozisme*, Vrin, Paris, 1964, p. 117.

²⁰ Macherey P., *Sagesse ou ignorance, la question de Spinoza*, éditions Amsterdam, Paris, 2019, p. 51.

la raison considère les choses sous un certain regard d'éternité, son regard n'en demeure pas moins certain. En expliquant l'essence qu'elle enveloppe, elle ouvre la voie à la science intuitive. »²¹ Les notions communes sont insuffisantes pour connaître sous le mode de l'éternité, c'est-à-dire les essences. Nous comprenons donc que ce n'est pas un type de connaissance atteignable de façon objective et possible à apprendre comme tous les savoirs humains, car la science intuitive demande de se libérer des contraintes de la nécessité de notre individualité naturée et donc de n'admettre comme vrai uniquement ce qui n'est plus du ressort des deux premiers modes de connaissance et donc, dans un geste socratique, comprendre que la connaissance la plus proche de l'intellect divin est celle d'admettre que la connaissance Vraie nous est inatteignable, que notre imagination et notre raison ne nous permettent uniquement que de comprendre adéquatement et pragmatiquement le Monde et que même ce que l'on croyait intuitif peut être remis en cause.

La philosophie de Spinoza a en réalité une portée très actuelle, sous couvert d'une production moderne et c'est d'ailleurs pour cela qu'elle est beaucoup utilisée depuis le siècle dernier dans les philosophies et sciences politiques et sociales. Le personnage de Spinoza en lui-même peut faire écho à des thèmes très contemporains. L'image de l'intellectuel excommunié pour ses idées fait beaucoup penser à de nombreux penseurs modernes évidemment, et celle d'un philosophe iconoclaste qui casse avec les normes de son époque et est très critique avec les institutions qui l'ont produites donne aussi une face très proto-contemporaine de Spinoza.

Nous voyons donc qu'il est le produit de son époque du début de la pensée du sujet, annonçant les prémices d'une individuation systémique, produite par de nombreux régimes de pouvoir dont le système capitaliste qui commence à émerger dans la ville marchande d'Amsterdam où déjà commence à s'installer une forme de bio-politique, le pouvoir pastoral et la confession prenant ainsi moins de place dans le gouvernement du vivant à partir de là²². Spinoza est à la fois penseur de la communauté, de la tradition de pensée et de l'autonomie que celui de l'émergence de l'individu particulier, produit de la modernité. En résumé il est un auteur fondamental pour penser la liberté dans la connaissance juste et le combat contre l'erreur.

²¹ Jaquet C., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005, p. 57.

²² Cf. Tenezakis X., « Sécularisation et bio-politique chez Spinoza », in *Astérion* [En ligne], vol. 15, 2016, 2016, mis en ligne le 15 novembre 2016, consulté le 13 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/2859>.

1.6. Matérialité

Pour parler de Spinoza aujourd'hui, il faut remettre dans le contexte de notre époque, qui est toute autre de celle qu'il a pu connaître. En effet si nous voulons atteindre une connaissance du troisième genre et une béatitude, nécessairement un sentiment personnel et individuel, il faut faire l'analyse historique de ce qui a mené au monde naturel et social tel que nous le voyons aujourd'hui, avec des outils qui nous sont apparus ultérieurement et après de nombreuses chaînes causales qui ont produit et fait émerger de nouvelles choses depuis. En tant qu'êtres plongés dans la temporalité, nous sommes construits matériellement par l'histoire de nos sociétés et l'histoire de la pensée.

En cela Spinoza peut être considéré comme un proto-matérialiste, en tant qu'il a une intuition d'un besoin de lecture historique ou plutôt comme enchaînement causal de la nature et des relations sociales qui produisent les individus et les institutions. Son physicalisme est après tout fortement inspiré par Démocrite, atomiste présocratique et penseur de la matière donc il n'est pas étonnant d'y retrouver un réalisme matériel fort. Néanmoins son époque n'a pas encore vu l'émergence des sciences humaines et sociales qui sont très importantes pour comprendre notre individuation et la construction de nos cultures et il ne faut pas attribuer à Spinoza lui-même ce qui est apparu postérieurement. Néanmoins ses intuitions font date.

La lecture que Spinoza à son époque aura de l'histoire et de l'évolution des sociétés sera beaucoup plus causale que temporelle car finalement, la Substance chez lui est infinie et est tous les espaces et tous les temps à la fois et ce sont nos perceptions imparfaites qui nous feront construire le spatio-temporel. Certes nos interprétations de l'étendue et de la pensée nous donneront une impression de continuité temporelle dans l'enchaînement des causes, mais cette expérience n'est pas universalisable au Monde en tant que tel. Ainsi il ne pense pas l'histoire et c'est bien l'idéalisme allemand qui parlera en premier de temporalité.

C'est donc quelque chose qui fut ajouté postérieurement que la lecture historique à la façon de Spinoza. C'est d'ailleurs l'histoire qui sera dans le spinozisme un outil fondamental pour comprendre les causes de la construction de nos individualités et de la production de nos institutions. Le spinozisme a une portée fondamentalement politique car il vise à comprendre les désirs qui affectent les sujets et leur fait vouloir des modes de société plutôt que d'autres : « Déterminante pour l'Etat et déterminée par l'Etat, la volonté est donc de nature éminemment politique pour Spinoza. »²³ La volition chez l'auteur est fondamentale car elle est

²³ Jaquet C., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza, op. cit.*, p. 107.

nécessairement dirigée par les *conatus* individuels et collectifs et donc doit pour être bonne être mue par des affects positifs, être dirigée vers une positivité d'être.

La théorie des sentiments qui semblait de prime abord une psychologisation est primordiale car elle permet de comprendre les modes de gouvernement et d'action sur la pratique et de déterminer lesquels seront les meilleurs à adopter en fonction du contexte, qu'il soit historique ou culturel. C'est puisque les sentiments sont changeants et qu'il n'y a pas d'universalisation de la politique, c'est dans une étude des *conatus* que la philosophie politique doit se concentrer pour trouver des modes de vie bonne en société.

Ainsi le psychologisme de Spinoza s'inscrit dans un matérialisme radical car il demande d'étudier les causes et les contextes qui vont provoquer la volonté et donner vie aux façon de vivre le social et de construire nos structures et nos systèmes politiques. Faire des sciences sociales avec l'outil spinoziste en tête est, à notre sens, une voie très intéressante à explorer, permettant de diriger les pratiques vers du plus juste, du plus approprié, car prenant en compte les *conatus*, cherchant à augmenter la puissance.

La philosophie politique du spinozisme est celle des *conatus*, des interactions de forces entre tous les *conatus* dans la société humaine. La vie juste dans la construction politique se fait donc dans un respect de tous ces désirs qui s'entremêlent et dans un monde social qui échappe à certaines erreurs qu'incombent de penser la science politique non pas comme l'immanence des désirs, mais comme une transcendance du modèle juste : « On observe chez Spinoza la première manifestation d'une véritable décision politique qui consiste à lier l'abandon de la notion de contrat et la réduction de l'efficacité du modèle de la loi en s'appuyant sur une autre conception de la souveraineté dans laquelle celle-ci défend avant tout d'un ensemble premier de puissances. »²⁴ La volonté de l'entreprise spinoziste est de faire une analyse des désirs, qu'ils soient individuels ou collectifs et de comprendre comment à partir de ces derniers peuvent se construire les modes de société, dans ses positivités lorsqu'elles sont bien dirigées, dans ses travers et ses horreurs lorsque ce sont des passions tristes qui prennent le dessus. Le but va ainsi être d'établir une philosophie politique dans laquelle ces affects négatifs prennent le moins de place possible et où donc les négations de la puissance, qui arrive quand par exemple des idées sont rationalisées et naturalisées pour devenir des valeurs transcendantes comme par exemple la race, le marché, le parti. Ces idées deviennent alors des évidences immuables et vont diriger les sociétés vers des négations des désirs et donc vers des vies mauvaises.

²⁴ Remaud O., « Ethique et politique : Foucault et Spinoza », in *Lectures de Michel Foucault*, vol. 2, 2003, pp. 39-58, Paragraphe 11.

La connaissance par cheminement comme le propose le philosophe nous apparaît comme évidente, car nous voyons bien que ce que nous pensons être très abstrait comme des savoirs, des idées ou des affects positifs, sont en réalité des pures matérialités qui ont émergés dans la *phusis* et donc que connaître c'est agir sur la réalité physique et pas s'engouffrer dans des mondes d'idées immatérielles et inutiles.

1.7. Individuation

Ainsi la tension entre une individualité fortement prononcée du sujet – malgré son imperfection –, produit matériellement, et le fait qu'il ne soit qu'une partie infime d'un Tout infini et parfait est la dialectique avec laquelle doit jongler l'analyse spinoziste. Tension que l'on retrouve particulièrement exacerbée aujourd'hui dans le monde social dans la dualité entre souci de soi et souci de la communauté, entre vision individualiste et holistique.

Il faut revenir sur le caractère fondamentalement construit, déterminé de cette dualité. En effet c'est la socialisation moderne même qui produit l'individu et le fait se penser en tant que sujet historique et plus uniquement comme la partie d'un Tout. Dans une époque pré-cartésienne n'était pas pensé le concept même de sujet et les personnes étaient de simples personnes parmi la communauté, plongés dans un royaume mythologique ou religieux, dans des modèles d'explication immanentiste aussi, mais qui ne découlent pas d'une rationalisation au sens contemporain du terme. C'est une pensée moderne qui fait émerger l'ego et les modes de pensées actuels et ainsi en avoir conscience permet d'en voir la contingence, tout en en comprenant sa nécessité matérielle. Déconstruire les chimères de la modernité comme on a par le passé déconstruit les mythes et les écritures fait partie de l'ambition spinoziste.

Cette nécessité dans l'illusion que nous procure une contingence est très importante à souligner car, certes les choses auraient pu être produites différemment sous d'autres modalités, mais ce n'est pas le cas et c'est désormais avec ce qui a été causalement produit et donc à la fois ce qui est et ce que l'on croit, car tout cela découle de la nécessité de la Substance et non pas de responsabilités individuelles. Ainsi comprendre par le spinozisme c'est bien penser la nécessité : « Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses de façon vraie, à savoir comme elles sont en soi, c'est-à-dire non comme contingentes, mais comme nécessaires. »²⁵ Ce nécessitarisme ne doit pas pour autant mener à un fatalisme et à une impossibilité d'action dans le système car certes tout est déterminé à être, mais le causalisme de Spinoza n'implique pas une téléologie et une prophétisation de ce qui arrivera par après. C'est tout l'inverse en réalité

²⁵ Spinoza B., *L'Ethique*, op. cit., Livre II, Prop. XLIV, p. 163.

car la puissance d'agir vient justement avec cette connaissance et cette conscience de notre existence causalement déterminée et de notre méconnaissance profonde de la majorité de ce qu'est la substance et donc une impossibilité de connaître la suite des chaînes causales.

En atteignant une connaissance du troisième type c'est en réalité un acte fort et libre que nous faisons puisque c'est ce qui va nous pousser à l'action pratique dans le futur et c'est ce vers quoi nous devons tendre à la fois pour le bien positif de nous-mêmes, que pour le bien de la communauté entière, pour une plus grande manifestation du degré de puissance dans la Nature. La réponse est dans l'entre-deux, à la fois il ne faut pas faire fausse route et penser que s'émanciper c'est effacer ce avec quoi nous avons été produits, notre essence, et à la fois l'erreur serait de tomber dans le fatalisme vis-à-vis de la suite de notre trajectoire. La question dialectique n'est pas d'échapper à la Substance, mais de la subsumer afin de faire émerger des choses nouvelles. Il ne faut pas mener au fatalisme dans le déterminisme et rentrer dans des schémas de pensée qui disent que puisque rien n'est possible, puisque l'Homme n'est pas l'être supérieur à l'image de Dieu doté de libre-arbitre, nous ne sommes que feuilles emportées par le vent sans aucune raison d'être et aucune agentivité, que tout ce qui est a été écrit, toute notre personne et nos cultures sont dus à l'accidentalité et conclure de cela qu'il est impossible d'exprimer les *conatus* par un quelconque moyen.

Le spinozisme demande de dépasser le dualisme que nous pouvons illustrer socialement par la binarité vrai/faux, bon/mauvais, méritant/imposteur. Tous sont les signes de sentiments négatifs et donc ne sont pas en soi des vérités, mais uniquement des avatars qu'un mouvement de connaissance par la science intuitive du spinozisme permet de surmonter, de s'émanciper de ces deux formes de négation de l'Être.

1.8. Liberté curatrice

Il y a chez Spinoza un grand souci de la santé de l'âme, des âmes. Les âmes qui sont les idées des corps dans l'Entendement et donc en fait les essences formées par les multiples causes qui auront formé ces modes. Le soin de l'âme n'est donc pas un soin des âmes chrétiennes telles qu'elles visent le Salut, mais celui des corps physiques dans leur existence ou plus simplement une vie bonne, dirigée adéquatement. Le dessein de *L'Ethique* est ainsi dans son titre : celui de la vie bonne. C'est réellement dans un besoin d'existence bonne des êtres humains, d'expression de leur essence désirante, que le philosophe construit son système. C'est pour cela qu'il tente de la construire dans une forme la plus simple et la moins prompte à l'erreur possible, celle de la logique de la géométrie euclidienne, censée être commune à tous et donc universelle, découlant des idées logiques vraies en soi, en tout cas à l'époque. Nous savons aujourd'hui que

le système euclidien est loin d'être absolu et qu'en réalité le système de Spinoza a ses failles logiques²⁶. Néanmoins ce n'est pas tant uniquement sur l'ontologie aujourd'hui dépassée que sur la portée éthique qu'il est intéressant de se concentrer lorsque l'on parle de l'auteur.

Ainsi comme nous l'avons noté, le projet spinoziste est celui d'une émancipation, d'une libération de ce qui paralyse notre puissance d'agir et nous mène vers des actions mauvaises. Cette paralysie peut par exemple est représentée sous forme d'idoles que nous mettons au rang d'intouchables, d'hypostases dont nous ne pouvons plus remettre en cause l'existence nécessaire, destinée plutôt, qui va nous sembler naturelle, transcendante, comme une idée Vraie en Dieu, choisie par un dieu sujet car bonne.

Néanmoins ce que nous donne à penser l'ontologie de Spinoza avant tout est que seule la Nature en tant que cause libre va produire par immanence tout ce qui existe, et que toutes nos idées que nous nous faisons par nos modes de connaissance ne touchent aucunement ce qu'est le Réel en soi. Ainsi que ce soit un dieu-sujet, l'humanisme ou des concepts scientifiques comme le sexe ou le temps, ce ne sont en fait que des interprétations humaines, imparfaites de ce que nous avons comme images sensibles au contact du monde et, bien qu'elles soient adéquates car pragmatiquement efficaces dans notre compréhension sociale de ce qui nous entoure, n'est pas une compréhension de la nécessité qu'apporte la connaissance par la science intuitive.

Un exemple très actuel, découlant de notre système social et économique néolibéral est celui de ce que nous appelons – sans rapport avec sa signification philosophique d'ailleurs – la pragmatique, c'est-à-dire pour faire simple le concret de la réalité économique qui va pousser à produire des actions dirigées par l'idée hypostasiée et absolue de marché : « La pragmatique correspond en fait au nouveau mode de domination sociale dans la mesure même où elle définit les nouvelles voies d'auto-affirmation des sociétés hautement intégrées, entrées en phase dite « post-industrielle ». L'universalisme qui renaît sous les traits de la communication est aussi discriminatoire que les anciennes utopies de la raison occidentale. »²⁷ Cet exemple bien contemporain que nous donne Monsieur Maesschalck, c'est celui d'une illusion qui dirige énormément des décisions et de la pensée politique de l'époque et ne peut en aucun cas être remise en question, au risque d'aller à l'encontre du Réel. Nous voyons bien les actions concrètes sur le social et les processus de répression et de domination physique qu'apporte une telle idée et nous comprenons ainsi la portée qu'a une entreprise de connaissance juste en tant

²⁶ D'Anna G., « La transcendance à l'intérieur de la substance », in Jaquet C., Moreau P-F., *Spinoza transalpin*, éditions de la Sorbonne, Paris, 2014, pp. 139-159.

²⁷ Maesschalck M., *Raison et pouvoir*, op. cit., p. 29.

qu'elle vise à éliminer ce genre d'idées de « normalité » qui en réalité ne correspondent à aucune nécessité éternelle, mais juste à des existences construites, simples maillons de la chaîne qui en précéderont beaucoup d'autres.

La remise en question par le troisième mode de connaissance du spinozisme est ainsi un projet de libération et de soin des âmes, visant à un plus grand degré de puissance des individus en leur effaçant les passions tristes qu'apportent de fausses nécessités, remettre en question la naturalité en mettant en avant son aspect purement politique et située et donc au profit du *statu quo* et de l'appareil de domination en place.

1.9. Liberté dans le Réel

Néanmoins il est difficile si l'on ne pense pas l'émergence des idées comme immanentes à la nature de voir au premier abord le matérialisme dans ces idées qui semblent lorsque nous les analysons *a posteriori* être des produits purs de l'esprit. Tout comme les normes se ressentent dans le corps des individus, les idées marginales aussi naissent dans et transforment les corps physiques comme celui des personnes queer, comme la construction corporelle d'un individu noir chez Franz Fanon par exemple. Le parallélisme spinoziste met le doigt sur cette primauté de la corporéité des idées et des discours et l'entreprise d'une généalogie de ces corporéités permet de la comprendre dans sa matérialité.

Ces idées ont un impact sur les individus, les affectent. Ainsi la pensée et les idées, qui ne sont pas des pures abstractions hors du monde, influenceront sur la puissance d'agir et transformeront les corps des personnes qui la connaissent : « Par sentiments, j'entends les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou contenue, et en même temps les idées de ces affections. »²⁸ C'est là toute la prétention de ces philosophes de soigner l'âme, d'être des pensées éthiques capables à la fois d'explicitier les mouvements de changements sociaux, mais aussi de changer la vie et mener à ce qu'elle soit bonne et donc d'influer les actes et les pratiques. Particulièrement d'apporter la vie bonne en réalité car Spinoza le philosophe n'est pas un penseur du mouvement et de la critique sociale, ce qu'est par contre un certain spinozisme aujourd'hui.

C'est alors un travail très important du philosophe avec sa hauteur de vue sur le monde et sa capacité de mise en contexte des différentes réalités que de prendre connaissance de l'émergence constante de nouvelles pensées et donc de se nourrir intellectuellement des pratiques culturelles de son temps, de philosopher et faire une généalogie des causes qui mènent

²⁸ Spinoza B., *L'Ethique*, op. cit., Livre III, Déf. III, p. 181.

à ce qu'est le social aujourd'hui. Ce dernier est comme toutes choses : des produits immanents du monde social, qu'on le juge bon ou mauvais, mais surtout font émerger des choses nouvelles, et ce que ce soit dans le bon ou dans le mauvais sens pour notre jugement. La Substance est en dehors de nos propres jugements, que pures positivités et donc ces derniers n'ont que très peu d'importance en dehors de leurs aspects de pratiques pour nos sociétés.

Ce changement si il est mené par une pratique philosophique n'apporterait pas du bien en soi dans une pensée dualiste de la chose, mais serait mené, idéalement, par des connaissances plus adéquates, moins floues et donc vers une plus grande positivité. Nous avançons toujours dans l'histoire des idées vers une compréhension plurielle et toujours changeante de la Substance et l'apparition d'idées nouvelles va de pair avec la disparition de contraintes anciennes. Il restera donc un certain relativisme entre les sociétés temporellement différentes, mais une élimination des erreurs connues précédemment permettrait une plus grande place à l'Être et donc à ce que Spinoza appellera le Bien. Le spinozisme échappe donc à ce relativisme par la question de l'expression du *conatus* plus ou moins importante selon que les essences particulières sont ou non connues et dirigent ou non l'action.

1.10. Corps

Dans un geste matérialiste, le spinozisme remet en avant la primauté de la corporéité nécessaire des modes dans la Substance car un dualisme corps et esprit n'a pas de sens dans une métaphysique comme celle de Spinoza puisque tout est d'abord produit dans la Nature avant d'être des idées. Cela remet en avant, dans la compréhension de la socialité, le corps qui n'est pas l'apanage unique des prolétaires, des femmes, des racisés et des queer, mais aussi des personnes qui semblent « normales », dans les schèmes de ce à quoi l'on pense quand on parle de normalité en Europe au XXI^e siècle. Toutes les personnes, quelle que soit leur position dans l'appareil de domination, possèdent un corps construit par les causes naturelles et sociales, seuls les plus dominés en sont réduit à cette seule possession et doivent jouer avec ces cartes, en sont réduits à cette enveloppe charnelle « vulgaire », mais en réalité première. Quand on est, on est un corps et on est l'idée de ce corps, déterminé par de nombreuses causes biologiques, chimiques ou sociales et c'est là aussi de nos jours de grands avancements des neurosciences ou des sciences sociales, qui ont permis de sortir d'une simple vision de l'esprit transcendantal, pensant cette dualité non plus comme une dualité mais comme une union nécessaire.

Il y a une importance particulière du premier mode de connaissance, celle qui se fait par l'exercice du corps, par les sensations physiques que l'on a et que l'on retrouve dans le sens commun. Ce mode de connaissance que l'on juge comme sale et indigne de respect dans notre

pensée européenne est en réalité le plus important à prendre en compte, bien qu'il mène à l'erreur s'il n'est pas dépassé puisqu'il est le premier contact entre les corps, ce sans quoi rien n'est. La reprise de conscience de la corporéité de l'individu est le premier pas vers les idées vraies et donc vers notre liberté en tant que personnes. L'erreur par l'imagination et ensuite la croyance en la nécessité de ce qui n'est pas possède toute son importance dans ce chemin car elle est ce qui mènera vers la connaissance vraie au bout de la route : « L'expérience paraît donc indispensable pour déterminer les données des questions à résoudre, quand il s'agit des choses liées dont l'essence n'enveloppe pas l'existence ; mais c'est à l'Entendement seul qu'il appartient de résoudre les questions ; et par des raisons qui expriment les choses non tant dans la durée que sous une certaine forme d'éternité. »²⁹ Le corps est désirant, affecté par l'extérieur. Ressentir, penser et commettre des erreurs c'est aussi avoir la conviction intime de détenir la vérité ultime, c'est aussi être affectés par les croyances que nous internalisons lorsque nous nous faisons individu. Il est important d'avoir une compréhension de cette condition et de cette nécessité dans l'affection du corps et de la nécessité émotionnelle dans la construction du savoir.

L'erreur face à cela serait alors de nier son corps, d'instaurer un dualisme entre corps et esprit, là où tout deux agissent en parallèle et se répondent. La conscience du corps va de pair avec une importante remise en question de cette même corporéité, c'est-à-dire des causes qui la détermine à être comme elle est, à ne pas naturaliser et rendre immuable. Car c'est non seulement le biologique, mais aussi le social qui produit les corps et qui les norment, leur attribue des jugements esthétiques et moraux selon leurs époques et leurs lieux. La liberté dans ce déterminisme causal, c'est la passion qui devient claire, juste : « Un sentiment qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte. »³⁰ La clarté apportée par le troisième type de connaissance est le but en soi de la démarche de connaissance car elle apporte de la positivité dans l'être, élimine les contraintes passionnelles. Rien n'est plus important que de connaître. Pour connaître déjà faut-il avoir un désir de connaissance. Ce désir de connaissance n'est pas toujours présent chez les individus soumis à des passions, préoccupés par des choses qui relèvent uniquement de la sensibilité ou d'erreurs de jugements dans des fausses vérités. Il est alors important de développer cette envie de savoir, de ne pas rester tétanisé dans l'erreur et les passions tristes comme la peur ou la jouissance excessive et donc de faire vivre son premier mode de connaissance par l'imagination, par le corps sensible de façon adéquate avec soi-même. L'homme doit se comprendre comme le sujet

²⁹ Delbos V., *Le Spinozisme*, op. cit., p. 105.

³⁰ Spinoza B., *L'Ethique*, op. cit., Livre V, Prop. III, p. 355.

désirant qu'il est, développer sa vitalité par sa connaissance de lui-même, des causes qui ont produit son individualité.

C'est là d'ailleurs le sens premier du mot 'philosophie' : amour de la sagesse. Et cette sagesse s'acquière bien évidemment par l'Entendement, mais en premier lieu par l'accumulation de plus en plus grande d'images sensibles, par l'émotion, par la performance de son corps. Pour développer sa connaissance et donc sa liberté, il y a une vraie importance de la curiosité sensible, car plus nous aurons des images, plus nous atteindrons des idées vraies au bout du compte et plus nous irons vers la vertu.

Il y a donc une importance particulière à développer sa culture par les images et là est le rôle primordial de l'art, mais aussi du sport ou des plaisirs gustatifs par exemple comme travail du corps et comme objet de culture, ainsi que toutes les formes de connaissance qui soient, légitimes ou non. Le rôle du philosophe est bien plus dans l'action et l'expérimentation, dans la pratique de sa corporéité, que dans la simple intellectualisation constante, les deux étant indissociables car le salut est à la fois à trouver par l'esprit et par le corps³¹.

Il y a un réel besoin de vitalité dans le sujet spinoziste, mu par ses désirs, par sa persévérance essentielle dans son être :

Le raisonnement complet de Spinoza est le suivant : chaque individu s'efforce de se conserver, et cet effort exprime nécessairement sa propre nature, rien ne le précède, et par conséquent il n'existe pas une notion de bien et de mal indépendant de cet effort et valable pour n'importe quel individu, mais le bien est ce qu'on désire (III, 9). L'effort nécessaire de chaque individu tend à augmenter sa propre puissance, autrement dit il tend à la joie (III, 12-28) ; par conséquent le bien est ce qu'on prévoit qui puisse satisfaire le désir en procurant de la joie (III, 39 e IV, 8). Voilà la raison pour laquelle chacun « appète ou a en aversion nécessairement par les lois de sa nature ce qu'il juge être bon ou mauvais » (IV, 19), autrement dit ce qu'il prévoit qui pourra satisfaire son propre désir procurant de la joie³².

L'être pareillement quel qu'il soit n'est jamais une mauvaise chose car fondamentalement nécessaire. L'important est d'être mu par des désirs justes, résultats de sentiments joyeux. C'est très simplement rechercher le bonheur et fuir la tristesse que le philosophe nous propose ici. La vie ou plutôt l'existence par exemple est le désir le plus primaire, représenté par le désir de persévérer dans son être ou *conatus*, il est donc

³¹ Zaoui P., *Spinoza : un autre salut par le corps ?*, in *Astérion* [En ligne], vol. 3, 2005, mis en ligne le 13 septembre 2005, consulté le 13 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/302>.

³² Scribano E., « La connaissance du bien et du mal. Du Court traité à l'Ethique », in Jaquet C., Moreau P-F., *Spinoza transalpin*, éditions de la Sorbonne, Paris, 2014, pp. 59-78.

fondamentalement Bon. La morale spinoziste n'est donc pas dans une ascèse et une fuite du désir, mais dans une envie portée envers les choses justes, une volonté en adéquation avec ce par quoi nous sommes construits comme individu particulier.

Le bon désir ne l'est pas en soi, il l'est car il est le produit adéquat de passions joyeuses. C'est là probablement un point qui nous tient particulièrement à cœur et qui va permettre de faire le lien avec Foucault, c'est qu'en dernière instance il ne reste qu'une seule chose : *conatus* ou même volonté de puissance. La recherche que nous proposons alors est celle d'un cheminement vers une puissance la plus haute, vers une vie la plus assumée possible et donc vers une liberté ou béatitude.

Toute la difficulté alors dans nos sociétés complexes où notre être va être de plus en plus contraint par des choses multiples et aller vers la négation de l'existence, de l'Être. La philosophie a pour rôle de ne pas laisser l'être humain plonger dans ce nihilisme, empêcher ce que constatait très bien Nietzsche, non sans une once de négativité et de fatalisme : « L'homme préfère encore avoir la volonté du néant que de ne point vouloir du tout... »³³ Le désir est l'essence de toute chose et l'ontologie spinoziste entend retrouver le désir bon, celui qui tend à échapper au désir du rien, le nihilisme. La Volonté doit être dirigée par la connaissance juste afin d'achever l'émancipation et c'est là le projet de ce travail et du rapport qui sera fait avec l'auteur français du siècle dernier.

³³ Nietzsche F., *Généalogie de la morale*, trad. de l'all. Par Albert H, Gallimard, Paris, 1964, p. 246.

Chapitre 2.

Foucault et la matrice archéologique

Autant la métaphysique spinoziste est fondamentalement passionnante et actuelle, autant l'époque demande des méthodes contemporaines pour être comprise et pour donner un diagnostic de ce que nous vivons surtout avec l'apparition de la science historique et entre autres de la généalogie comme méthode en philosophie. Le projet de libération de Spinoza va de pair avec un besoin réel d'analyse dans l'action et les pratiques pour être atteinte ainsi que d'outils historiquement adéquats au moment qui est le nôtre. Car parler en termes de connaissance du troisième genre, de béatitude et de substance c'est vite s'enfermer dans une sémantique close et peut-être datée pour notre langue française de maintenant. Tout comme la lecture marxienne de la société est intéressante matériellement, nous trouvons que son vocabulaire et ses objets d'analyses gagnent à être remis à neuf, tout en en préservant l'essence philosophique et révolutionnaire dans la pensée.

C'est pour cela qu'un auteur comme Michel Foucault nous semble primordial, car en plus de nous être presque contemporain, une très grande partie de la philosophie et des sciences sociales actuelles, que nous pourrions nommer à tort de postmodernes, déconstructivistes ou poststructuralistes, sont encore fortement influencées par ses travaux. Sa proximité temporelle avec nous rend ses écrits absolument pertinents pour notre travail car il est matériellement, causalement, très similaire à nous aussi bien historiquement que géographiquement et par la langue dans laquelle il écrit. Pour cela la figure du philosophe français est importante à étudier pour notre situation propre. Néanmoins ce choix reste arbitraire et de nombreuses personnes peuvent aujourd'hui avoir des analyses tout aussi pertinentes et intéressantes, voire plus sur certains sujets. Travailler sur Foucault, tout comme travailler sur Spinoza, c'est circonscrire sa pensée et il n'y a pas une nécessité absolue dans le travail fait ici, uniquement des affects et une situation amenant à un intérêt plus grand pour ces auteurs. Une pensée est unique en son genre et c'est sur cette pluralité des pensées qu'il faut en réalité travailler, qu'elles soient académiques ou non et il faut donc rendre compte de cette non-absoluité.

2.1. Discours

Il est primordial de revenir sur le projet réel de Foucault et sur son ambition dans la pensée. Voir l'auteur comme un personnage qui va à l'opposé de la modernité ou qui tombe dans un relativisme absolu serait l'interpréter fausement. En effet le geste intellectuel qu'il fait semble

bien plus celui d'une élimination méthodique d'illusions et d'erreurs afin de présenter les multitudes de vérités contingentes et les relations qu'elles entretiennent entre elles. Selon ses mots, son travail dans *L'archéologie du savoir* est comme tel : « Entreprise par laquelle on essaie de prendre la mesure des mutations qui s'opèrent en général dans le domaine de l'histoire ; entreprise où sont mis en question les méthodes, les limites, les thèmes propres à l'histoire des idées ; entreprise par laquelle on tente d'y dénouer les dernières sujétions anthropologiques ; entreprise qui veut en retour faire apparaître comment ces sujétions ont pu se former. »³⁴ Les interrogations de l'auteur sont réellement historiques, généalogiques, concernent la production immanente des sujets, des pratiques et des savoirs par des processus causaux dans le monde matériel. Foucault veut comprendre comment sont construits les discours et comment les sujets et leurs actes sont produits historiquement dans le social par des causes multiples. C'est face à une lecture idéale de la production des savoirs, par l'épistémologie par exemple, qu'il se place et son but est de dévoiler une généalogie de la production des choses par une méthode discursive, c'est-à-dire d'une analyse des discours dans leur formation des objets :

Tâche qui consiste à ne pas – à ne plus – traiter les discours comme des ensembles de signes (d'éléments signifiants renvoyant à des contenus ou à des représentations) mais comme des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent. Certes, les discours sont faits de signes ; mais ce qu'ils font, c'est plus que d'utiliser ces signes pour désigner les choses. C'est ce plus, qui les rend irréductibles à la langue et à la parole. C'est ce « plus » qu'il faut faire apparaître et qu'il faut décrire.³⁵

Dans l'analyse des discours il y a quelque chose qui n'est pas de l'ordre de la simple sémantique. Le but n'est pas de retrouver le sens de ce qui est dit, les structures du langage faisant qu'il est formé d'une certaine manière plutôt qu'une autre, mais bien d'apercevoir le processus immanent qui fait que le discours produit le réel. La méthode discursive tend à dévoiler quelque chose d'autre, non pas une vérité transcendantale, mais ce qui est derrière les dires des personnes en tant qu'elles sont situées temporellement, géographiquement et en tant qu'elles produisent la réalité. À partir de ces discours pourront être mis en avant les réseaux de normification du social et la répressivité qu'implique par exemple une époque comme la nôtre.

Ainsi sa méthode est très fortement inspirée du travail de Nietzsche et de sa mise en avant de la primauté de la morale dans nos modes de pensées et de la construction du monde

³⁴ Foucault M., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, p. 26.

³⁵ *Ibid.*, p. 71.

qui nous entoure. Pour cela Foucault va énormément travailler sur des sujets très emplis de moralité pour faire une généalogie de leur production et des normes qui ont fait que les choses soient comme cela et par quelles causes.

Par cela il entend mettre au jour les normes ou plutôt les réseaux de normes, en tant que c'est ce qui nous construit comme sujets à la fois corporellement que dans notre pensée, nos actions. Il tente de comprendre les causes du répressif et du punitif qui accompagnent ces normes. Il tend à exprimer les réseaux complexes de normification, les discours de pouvoir et les discours répressifs, qui produisent les choses et agissent sur les individus dans leur corporéité.

Aussi l'archéologie corrige l'erreur qui consiste à naturaliser certaines choses qui ne sont en réalité que le produit de ces normes et qui donc n'ont pas d'existence intrinsèque, mais relèvent de vérités dirigées, construites par des discours. Ces choses peuvent donc aussi construire nos savoirs scientifiques et mener à l'illusion du scientisme, en la croyance en une Vérité en soi dans les sciences empiriques, là où elles nous donnent en fait des vérités propres à différents discours qui, si l'on pense d'un point de vue d'une métaphysique réaliste, apporteront pragmatiquement des vérités en adéquation avec notre pratique dans le monde, mais ne dirait rien sur ce qu'est le réel en soi.

2.2. Normativité

Les interrogations foucaaldiennes sont fondamentalement morales et portent sur les raisons matérielles de cette morale et de ses conséquences. Les travaux généalogiques de Nietzsche ont déjà permis, en son temps, de mettre au jour la contingence dans l'existence de nos règles morales et l'immanence de cette morale par le monde social. Rien n'est moralement bon *ex nihilo*, il est toujours le fruit d'un jugement situé dans une société donnée. En partant de ce constat, le philosophe français travaille sur l'aspect construit de nos visions de la folie dans la modernité ou de la sexualité par exemple. Il ne se demande donc pas ce qui est bien ou mal, mais bien pourquoi une chose sera vue comme bonne et une autre comme mauvaise et les institutions sociales qui seront mises en place pour faire respecter cette morale.

Ainsi vient l'idée de norme qui chez Canguilhem sera très simplement défini comme telle : « Une norme, une règle, c'est ce qui sert à faire droit, à dresser, à redresser. »³⁶ La norme est donc à comprendre comme ce qui modèle, ce qui dirige les corps, les fait exister et déterminera leurs actions dans le monde. L'action des normes est ce qui guidera entièrement

³⁶ Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris, 1984, p. 177.

les actes et donc les comprendre ce sera comprendre les pratiques des êtres vivants et des êtres humains et socialisés dans le cas de Foucault.

Moral ne veut néanmoins pas nécessairement dire religieux, particulièrement aujourd'hui. En effet, déjà Nietzsche en son temps remarquait les tendances morales, moralistes, chez les personnes qui n'étaient plus chrétiennes, mais pourtant pleines de moralité et de spiritualité, normés en fonction de cette morale. Historiquement notre morale et nos normes en Occident sont grandement inspirées par le christianisme. Elles persistent encore sous de nouvelles formes aujourd'hui, comme terreau des morales occidentales qui sont apparues, entrées en collusion avec des régimes économiques et scientifiques pour produire de nouveaux réseaux de normes, avec de nouvelles idoles que l'on a naturalisées et rendues transcendantes telles que la raison ou l'efficacité pour parler de valeurs de l'*épistémè* moderne, le genre ou la pureté (chrétienne et hygiéniste) pour parler de normes. Être moral c'est respecter les positivités discursives, c'est-à-dire intégrer les normes de la société et les respecter dogmatiquement.

Nous voyons néanmoins qu'il est fondamentalement impossible d'être « normaux » tant les normes sont nombreuses et évolutives. La norme est quelque chose d'intériorisé par les individus qui ont été assujettis par cette dernière. Elle est devenue la nouvelle forme du pouvoir dans notre époque moderne qui, comme la morale des époques ultérieures, s'est rationalisée et est devenue quelque chose de naturel et de transcendant, impossible à remettre en question dans toute son absolutité et en tant que c'est ce qui va construire nos savoirs et nos modes d'institutionnalisation :

Contrairement à ce qui se produisait au Moyen Âge et au début de l'ère moderne, quand la forme dominante du pouvoir était centrée sur la loi, les sociétés disciplinaires fonctionnent essentiellement selon la norme. Et si la loi se révèle être structurée par une opposition binaire – attendu qu'elle intervient sur des actes qui constituent une infraction, mais qu'elle laisse le reste de l'existence des individus dans une condition d'indétermination qui ouvre des espaces de liberté incontrôlés –, la norme vise en revanche, par principe, à investir la totalité de l'existence, pour atteindre, à terme, l'intériorité, la forme même du sujet de l'action et de la conduite, son intention, son « âme, prison du corps ». La norme est disséminée, polymorphe, et elle est directement liée à un dispositif de savoir qui a la fonction d'en assurer l'application et la diffusion, intensive et extensive.³⁷

³⁷ Bertani M., « Sur la généalogie du Bio-pouvoir », trad. de André P., Pace E., in *Lectures de Michel Foucault*, vol. 1, 2001, pp. 15-36, paragraphe 7.

Sa méthode philosophique est très inspirée de celle que Nietzsche a développée dans sa *Généalogie de la morale*, et se base sur les discours qui émergent dans les champs dont il traite et comment ils évoluent d'une époque à une autre, pourquoi une césure a lieu à certains moments et comment ils sont reliés à d'autres champs dans la société, les raisons de ruptures si radicales entre Moyen Âge et modernité capitaliste dans son mode de pouvoir fondamentalement différent. Le concept d'*épistémè*, qui fait la synthèse des réseaux de pouvoir à différentes époques, ne veut pas dire qu'il y a une synchronie entre les discours et que tout l'âge moderne avance d'un même esprit. Même au sein d'un même discours il y a des rapports de force qui font par exemple qu'il peut exister des dissensus importants dans les savoirs et donc entre tous les nombreux discours, c'est un ensemble de rapports de pouvoir qui font exister des vérités totalement différentes et ne permet pas d'en dégager une totalité compréhensible et simple. *Épistémè* est à comprendre comme un ensemble de connexions propres à une époque, c'est pas exemple la différence entre un mode de gouvernement par la loi à l'âge classique qui passe à un mode de gouvernement par les normes, la bio-politique qui dirige le vivant et les corps dans l'âge moderne, marquant la rupture entre deux réseaux de connexions immanents qui produiront des savoirs et du social de façon entièrement différents. On passe ainsi d'une époque où le pouvoir a le droit de vie sur les sujets à une époque où le pouvoir dresse la vie des sujets³⁸.

À partir de là la théorie de l'*épistémè* permet déjà de relativiser le poids d'une lecture scientifique du savoir et ses principaux inspirateurs là-dessus ne sont autres que des penseurs comme Canguilhem ou Bachelard, qui répondent à l'époque à un courant positiviste très fort :

Dans la vision continuiste des choses, le savoir s'élaborerait d'une manière en quelque sorte cumulative, continûment progressive, sans remise en question de ses antécédents, sans destructions, sans décalage. Une telle élaboration du savoir implique que tous les individus, et spécialement tous les savants, représentent des exemplaires d'un même type fondamental, des « clones » intellectuels, identiques les uns aux autres, pour l'essentiel. Autrement dit, il y aurait une essence de l'homme pensant, invariable en sa capacité de connaître et à laquelle on pourrait rapporter légitimement toutes les connaissances concrètes, dans leur infinie variété. Le progrès dans l'acquisition et l'affinement de ces connaissances se poursuivrait imperturbablement...³⁹

Nous voyons par ces inspirations que Foucault ne va pas chercher ses idées « antiscientifiques » ou « postmodernes » nulle part et que lui faire le procès de ces qualificatifs

³⁸ Cf. Genel K, « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », in *Methodos* [En ligne], vol. 4, 2004, mis en ligne le 09 avril 2004, consulté le 13 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/131>.

³⁹ D'Hondt J., « Foucault, une pensée de rupture », in *Lectures de Michel Foucault*, vol. 2, pp. 13-22, paragraphe 7.

porte fondamentalement à controverse tant ils relèvent bien plus d'un antipositivisme que d'un relativisme épistémologique et moral absolu. C'est réellement une pensée par la rupture et dans un refus de l'illusion *a posteriori* que nous ferions du progrès et du cumulatif que propose le philosophe.

La philosophie de l'histoire de Foucault se veut contre les relectures abusives synchroniques du passé et du présent qui voudraient que tout aurait évolué dans un sens unique et linéaire, mettant alors de côté des pans entiers d'histoire de nombreux savoirs, de nombreuses civilisations, de nombreuses marginalités qui n'ont pas survécu au rapport de force et à la naturalisation de ce qui est aujourd'hui et nous semble être des absolus, étant pourtant pure contingence et produit de la production du monde social.

2.3. Le préconceptuel

Dans *L'archéologie du savoir* en particulier, il va développer un concept qui finira par disparaître par la suite, mais qui est très révélateur du projet du philosophe, celui de champ préconceptuel : « Le champ préconceptuel laisse apparaître les régularités et contraintes discursives qui ont rendu possible la multiplicité hétérogène des concepts, puis au-delà encore le foisonnement de ces thèmes, de ces croyances, de ces représentations auxquelles on s'adresse volontiers quand on fait l'histoire des idées. »⁴⁰ Ce préconceptuel n'est pas à entendre comme quelque chose d'antérieur aux concepts, mais comme ce qui est derrière ces derniers, les liens connectant les choses entre elles et les produisant dans le réel, pour en faire des choses nommables dans la construction de discours. Ce qu'il nous dit donc c'est que ce champ préconceptuel qui nous apparaît avec l'archéologie, nous fait comprendre que, quand bien même il existe des concepts et des croyances qui s'opposent, ils ne sont pas ontologiquement antagonistes, mais découlent d'une même chose qui leur est antérieure causalement, un réseau complexe auquel nous n'avons pas accès par la simple sémantique. Cette chose commune est ce qu'il veut faire apparaître dans son livre. Pour faire plus simple, le fait par exemple que des théories fixistes et évolutionnistes aient cohabité à l'époque de Darwin ne rend pas compte d'un paradigme arriéré pour l'un et d'un révolutionnaire pour l'autre, mais sont tous les deux un même produit de cette époque. Un savoir fixiste au XIXe siècle n'est pas un savoir fixiste à l'époque de Linné car les réseaux qui ont créé ces savoirs sont différents, les causes qui ont dirigé cette production scientifique sont fondamentalement différentes. De même on ne justifie pas le créationnisme aujourd'hui de la même façon qu'il y a 200 ans car le discours religieux

⁴⁰ Foucault M., *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 88.

n'est plus intégré et a subi les rapports de force des autres discours au cours des siècles. D'ailleurs ces justifications relèvent aujourd'hui beaucoup plus à une réponse rationnelle à Darwin, utilisant donc des objets du discours scientifiques en plus du discours évangélique, preuve d'une intégration avec l'*épistémè* moderne dans les discours entre autres de valeurs de rationalité et d'efficacité.

Nous sommes produits dans un espace normé et historique. Il y a une matérialité dans ce que nous sommes et nos pensées, nos pratiques. Notre façon de procéder dans la lignée des idées rationalistes de la modernité cartésienne et des lumières par exemple, n'est pas une méthode en soi qui permet de connaître la Vérité totale et pleine et elle peut être différente dans une autre époque ou dans un autre lieu du monde car elle ne nous permet en réalité de ne connaître qu'une partie infime du monde phénoménal et nous apporte des vérités très dirigées. Foucault remet dans un contexte géographique et temporel nos constructions intellectuelles, nos discours : « Tout énoncé se trouve ainsi spécifié : il n'y a pas d'énoncé en général, d'énoncé libre, neutre et indépendant ; mais toujours un énoncé faisant partie d'une série ou d'un ensemble, jouant un rôle au milieu des autres, s'appuyant sur eux et se distinguant d'eux : il intègre toujours à un jeu énonciatif, où il a sa part aussi légère, aussi infime qu'elle soit. »⁴¹ C'est en quelque sorte encore une façon de se libérer de certaines illusions que nous pouvons nous faire sur la naturalité et l'absoluité de ce que nous pensons et de nos schémas de construction des savoirs qui *a posteriori* nous semblent Vrais et immuables. En cela Foucault n'a rien d'un antiscientifique, il veut justement rendre cette dernière juste et la dispenser de nombreuses dérives dans lesquelles le savoir tombe souvent. Il n'est antiscientifique que dans le sens où il nie l'absolue positivité du discours scientifique tel que nous le connaissons, tout comme tous les discours d'ailleurs. En cela son projet de libération le rapproche de celui des Lumières du XVIIIe.

Car ce n'est pas uniquement l'apanage de la science au sens noble du terme que d'être le fruit de son *épistémè* et chaque discours, qu'il soit scientifique, religieux ou économique, dépend de régimes de vérité et n'a pas une valeur absolue de Vrai, mais dira du vrai qui pour chaque régime aura sa valeur. C'est en effet tous les savoirs qui tendent à apporter des vérités sur le monde qui nous entoure, aussi bien les sciences marginales que la production artistique ou le sens commun. Le problème du scientisme est la trop grande place donnée à la connaissance scientifique face à tous les autres savoirs, qui nous sont pourtant tout aussi « utiles » dans l'action. Le rapport de force entre le régime de la science et celui des autres

⁴¹ *Ibid.*, p. 137.

savoirs est à l'avantage du premier, ce qui n'est pas ontologiquement nécessaire mais une particularité de notre époque moderne.

Plusieurs régimes de vérité sont intriqués et négocient constamment entre eux et il n'est pas possible de trouver une réelle unité, un paradigme universel à l'époque pour expliquer la production des normes et de ses marges et donc chaque discours n'aura de légitimité moindre qu'en fonction du champ préconceptuel derrière eux : « Il ne s'agit donc pas de montrer comment la pratique politique d'une société donnée a constitué ou modifié les concepts médicaux et la structure théorique de la pathologie ; mais comment le discours médical comme pratique s'adressant à un certain champ d'objets, se trouvant entre les mains d'un certain nombre d'individus statutairement désignés, ayant enfin à exercer certaines fonctions dans la société, s'articule sur des pratiques qui lui sont extérieures et qui ne sont pas elles-mêmes de nature discursive. »⁴² Il est très important de ne pas lire Foucault comme un penseur synchronique, chez qui l'on peut comprendre politique et scientifique comme avançant de concert vers un même ensemble de valeurs. Ce qu'il veut mettre au jour, ce sont les articulations et les rapports de domination dans et entre les différents champs, les différents régimes, qui à la fois sont fermés sur eux-mêmes, mais aussi s'immiscent dans les pratiques des autres champs et donc fondent les relations avec les autres discours, les influence et sont influencés par eux.

Une *épistémè* n'est donc clairement pas un esprit commun ou un paradigme qui influence toute la production de savoir dans les discours à une époque donnée, mais une photographie des réseaux de connections entre tous ces discours. Toutes ces pratiques propres à chacun vont produire des pratiques particulières au contact des autres champs de savoir et de pratique.

2.4. Pouvoir et domination

Ce qui a été dit ici permet de mettre le doigt sur la matrice de lecture très importante de l'œuvre de Foucault ; celle de la domination et du pouvoir, et plus particulièrement pour notre époque celle du bio-pouvoir. Cette dernière est quelque chose que l'on observe dans toutes les relations sociales, que ce soit entre les discours ou entre les individus. Le pouvoir étant quelque chose qui s'exerce, une position dans l'appareil social, il peut être à certains moments entrepris par n'importe qui : « Ce n'est pas et ce n'est jamais le « chef » qui exerce un pouvoir sur ceux qui se trouvent sous son pouvoir, c'est toute la machinerie qui produit en permanence du pouvoir et l'applique sur elle-même en produisant des comportements presque toujours pré-accordés à

⁴² *Ibid.*, p. 224.

la volonté du chef. Ça produit du chef. »⁴³ Nous sommes ici face à un parfait résumé du processus de production de l'exercice du pouvoir. Dans une telle matrice de lecture c'est bien par immanence que sont produits les individus et les rapports de domination dans des contextes donnés. Il n'y a pas de pouvoir et de domination intrinsèque en dehors des réseaux de l'*épistémè* et ainsi faire une étude archéologique de ce dernier permet de mettre au jour cette construction du pouvoir dans le social.

Il n'y a pas de personnes qui ont le pouvoir, mais des personnes qui exercent du pouvoir dans leur relation aux autres, en fonction de leur position sociale, leur genre, leur couleur de peau ou tout autre raison. Le fait qu'une personne ait du pouvoir ne veut absolument pas dire que personne n'exercera de domination sur lui dans certaines circonstances. Tout individu est construit et placé dans l'appareil social, le mettant en relation de dominant ou dominé en acte avec les autres. Certains sont des chefs, certains ne le sont pas et toute la particularité de la biopolitique est que cette construction du chef ne dépend plus de la binarité de la loi et de la hiérarchisation de l'âge classique, faisant qu'aujourd'hui l'analyse du pouvoir demande une compréhension complexe de la production des normes.

2.5. Utilité et pratique

C'est dans le sens de pratiques, d'actes, que Foucault étudie les savoirs. Par exemple la théorie de la relativité n'est pas qu'une idéation du monde physique codifié par des mathématiques, mais c'est un ensemble de savoirs pratiques et instrumentaux qui permettent par induction de fonder une théorie telle que celle-ci, en rapport avec les savoirs et les modes de pensées des autres discours et son époque. De même un biologiste moderne et évolutionniste par sélection naturelle se différenciera d'un biologiste de l'époque classique par les outils présents dans son laboratoire et par ses méthodes pour étudier le vivant ainsi que par la relation sociale qu'aura les savoirs de son discours scientifique avec les autres discours. Les pratiques matérielles font émaner les idées. En cela il se rapproche beaucoup de la théorie des paradigmes de Thomas Kuhn, tout en s'en éloignant car l'*épistémè* ne recouvre pas un ensemble de valeurs idéelles, mais émane du réel de la pratique scientifique et du politique au sens large en tant que l'on nomme comme cela la direction vers laquelle nous guide une *épistémè* :

Par *épistémè*, on entend, en fait, l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés ; le mode selon lequel, dans chacune de ces formations

⁴³ Legrand S., *Les normes chez Foucault*, PUF, Paris, 2007, p. 58.

discursives, se situent et s'opèrent les passages à l'épistémologisation, à la scientificité, à la formalisation ; la répartition de ces seuils, qui peuvent entrer en coïncidence, être subordonnés les uns aux autres, ou être décalés dans le temps ; les rapports latéraux qui peuvent exister entre des figures épistémologiques ou des sciences dans la mesure où elles relèvent des pratiques discursives voisines mais distinctes. L'épistémè, ce n'est pas une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque ; c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives.⁴⁴

Foucault voit donc les choses d'un point de vue relationnel dans le monde physique et ainsi les sciences comme la biologie et la physique d'une même époque sont proches non pas dans leurs idées ou un esprit transcendantal en commun, mais dans des pratiques similaires, dans des régularités discursives, par les relations entre les savoirs de champs différents. L'emphase est très forte sur le côté relationnel, sur les réseaux d'interconnexion entre les choses qui font qu'elles existent nécessairement en relation les unes avec les autres et s'influencent sans cesse. Ainsi un savoir n'est pas clos sur lui-même, mais est en fonction des différents régimes qui agissent sur lui.

Une *épistémè* n'est pas meilleure qu'une autre en soi et ce n'est que par des relectures actualistes que l'on s'illusionne du progrès par rapport au passé. L'*épistémè* fait seulement découler des réseaux de pratiques différentes qui en soi se valent, bien qu'il nous soit impossible en voyant les savoirs passés de ne pas éprouver une certaine confusion face à des systèmes d'explication et des pratiques de connaissance si éloignés des nôtres. Ces dernières fonctionnaient pourtant et étaient jusqu'à un certain point très satisfaisantes dans les sociétés qui les avaient construites, seules les époques ont fait émerger de nouveaux réseaux et ont provoqué des ruptures avec les époques précédentes. Et ceci est vrai pour n'importe quel type de savoir, qu'il soit politique, économique ou scientifique. L'*épistémè* fait émerger des discours. Aussi elle n'est pas unifiante et ne va pas rendre compte d'une totalité déterminée des savoirs qui vont émerger d'une époque et il ne faut pas voir dans la matrice archéologique un remède miracle pour enfin trouver le Vrai sur ce monde.

De même il ne faut pas hiérarchiser de manière absolue les savoirs selon que notre monde social leur donne une certaine légitimité ou pas. Il est facile de dire de théories complotistes ou de la théologie par exemple que ce ne sont pas des savoirs sérieux car ils ne relèvent pas de la Vérité scientifique. Il n'empêche pourtant que savoirs complotistes et savoirs scientifiques découlent d'une même *épistémè* mais dépendent de régimes de vérité différents,

⁴⁴ Foucault M., *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 259.

seulement ils seront moins légitimés et seront mis à la marge. L'*épistémè* est faite non pas d'unicité mais aussi d'aspérités nombreuses que l'on tente d'omettre, mais qui sont bien là en dehors du normal.

Ce n'est à notre sens pas la manière appropriée pour traiter de ces savoirs que d'en faire une hiérarchie et, si nous avons la prétention de les dire faux ou erronés, il faut plutôt les comprendre comme des savoirs relevant, tout comme celui scientifique, de régimes de vérités spécifiques et donc énonçant des vérités qui valent moins que les autres uniquement par leur positionnement dans l'appareil social, sans quoi il est impossible de comprendre la relation entre complot et science et les enjeux de régimes de pouvoir qui sont derrière. C'est pourquoi l'archéologie : « Analyse des opinions plus que du savoir, des erreurs plus que de la vérité, non des formes de pensée mais des types de mentalité. »⁴⁵ L'important n'est pas tant de découvrir ce qu'est La Vérité sur ce monde, mais de comprendre les vérités, découlant de croyances chacune différente, construites différemment et qui du coup sont nécessairement fausses si l'on devait les considérer uniquement d'un point de vue ontologique, car ne disant rien sur le réel en soi. La Vérité en soi n'intéresse pas le philosophe car elle n'a aucune valeur de recherche, tandis que l'analyse discursive permet d'analyser en pratique d'où naissent les savoirs et donc leur portée sur le monde social. Les discours qui prétendent posséder la vérité sur le monde, là où l'archéologie ne cherche pas du tout cela.

C'est d'ailleurs là une inspiration que nous retrouvons directement chez un autre philosophe français, Bachelard, qui exprimait le rapport entre le scientifique et le réel de telle manière : « Le savant croit au *réalisme* de la mesure plus qu'à la *réalité* de l'objet. L'objet peut alors changer de nature quand on change de degré d'approximation. »⁴⁶ L'objet en lui-même n'a pas d'importance et connaître sa vraie nature, son essence réelle n'a pas d'importance pour une démarche de savoir, mais c'est bien dans la pratique la façon dont les instruments et les modes de pensées du savant vont mesurer les objets de sa recherche qui va déterminer la valeur de vérité et le degré de réalité en rapport avec l'ensemble des croyances inhérentes à la production de ces savoirs.

Avoir une théorie de La vérité et comment l'atteindre n'est pas grand intérêt car, comme il le montre, la vérité est toujours dirigée dans une certaine direction et n'est pas en soi intrinsèquement vraie, c'est une affaire de métaphysicien dont le discours est lui-même dépendant de nombreuses choses et donc de systèmes de croyance et d'intuitions construites. La vérité est toujours utile, utilisée dans un certain sens par des régimes de pouvoir afin de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 186.

⁴⁶ Bachelard G., *Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris, 1938, p. 254.

construire en acte le social d'une certaine façon. Connaître l'en soi est une quête vaine pour un auteur qui cherche par la philosophie à avoir une portée sur le monde social. Il faudrait justement se méfier des vérités desquelles nous dirions qu'elles sont transcendantes et universelles. En cela vient au jour tout l'aspect politique et moral dans la production de la connaissance car : « Tous deux, la science et l'idéal ascétique, se tiennent sur le même terrain – je l'ai déjà donné à entendre : – ils se rencontrent dans une commune exagération de la valeur de la vérité... »⁴⁷ Ainsi le philosophe entend s'inscrire dans la continuité de pensées comme celles de Bachelard et de Nietzsche et donc remet en cause la propension illusoire à la croyance en le Vrai quand ce sont en réalité des purs fruits de l'appareil social. Croire en l'absoluité d'un seul discours, d'une seule vérité, c'est faire fausse route et sombrer dans des erreurs évitables grâce à la philosophie.

En tant que matérialiste, le philosophe français voit les idées comme immanentes à la *phusis*, c'est-à-dire que d'abord les choses sont en tant que matière, avant d'en être une idée. Il n'existe pas de monde idéal en dehors de ce qui existe dans le sensible et penser cela revient à s'illusionner sur la relation de causalité entre matière et pensée, c'est ne pas voir la production de la matière de toutes les conditions d'existence du réel. Puisqu'il est l'héritier d'un tel matérialisme et d'une tradition qui relativise la morale occidentale comme absolue, il aura une vision de la vérité comme étant plurielle, comme étant des vérités et non pas une seule, dépendantes de l'historicité et de la géographie dans lesquelles elles se placent. Vérités et pratiques sont fondamentalement liées car sera vrai ce qui justifiera un certain modèle social, un certain régime, étant guidée par le politique et les valeurs mises en avant dans l'*épistémè* de l'époque.

La vérité a donc une portée politique et non pas ontologique. Ce qui est vrai à l'âge classique ne l'est plus du tout à l'âge moderne. Ce qui est vrai pour le régime politique ne l'est pas pour le régime scientifique, et les vérités dont nous sommes les garants aujourd'hui ne découlent pas d'un être transcendantal, mais d'une historicité faisant qu'à l'heure actuelle raison, efficacité et utilité par exemple sont des phares qui guident des savoirs et des constructions institutionnelles et marginalisent des comportements et des savoirs qui ne sont pas raisonnables ou ne servent à rien comme par exemple une femme qui sera jugée trop hystérique, une personne originaire d'Afrique sera trop émotif et dont les différents savoirs et spiritualités de nombreux peuples de ce continent seront jugées inutiles car rapportant rien

⁴⁷ Nietzsche F., *Généalogie de la morale*, op. cit., p. 232.

économiquement et ne disant rien en adéquation avec nos vérités. Comprendre la contingence de nos pratiques c'est le pas nécessaire vers la compréhension juste des pratiques des autres.

2.6. Corps et matière

Un concept clé chez Foucault, qui sera particulièrement travaillé dans sa période de *L'histoire de la sexualité* est celui du bio-pouvoir. Le mot est extrêmement complexe et pluriel, mais pour résumer grossièrement nous dirons que le bio-pouvoir est le pouvoir en tant qu'il s'applique sur le vivant, sur les corps et donc le mode de gouvernement de l'époque moderne, en opposition à celui de la loi précédemment. Ce n'est pas une entité définie qui consciemment décide que les choses sont comme ceci plutôt que comme cela. Le pouvoir foucauldien est relationnel et s'exerce, il s'intériorise dans les sujets et dans les institutions et dirige l'agentivité, modèle les corps et les comportements. Ce n'est pas un groupe d'individu, une classe sociale, un champ social supérieur. Chaque individu a internalisé les schémas de domination de la société et est garant d'un certain pouvoir à exercer à son échelle. Le bio-pouvoir est la forme rationalisée du pouvoir par les formes à l'époque moderne, que chacun reçoit en se socialisant et qui construit le social, ses savoirs et ses pratiques : « Le pouvoir n'est pas dans l'idéologie qui le drapé mais dans ses actes, dans la violence corporelle qu'il institue comme « allant de soi » à l'égard des groupes déterminés de la société. Le pouvoir se révèle dans la violence empirique. »⁴⁸ Nous retrouvons donc bien l'idée que c'est dans la matière que le pouvoir va agir et faire fonctionner ses logiques de domination et devenir comme naturel et légitime dans sa violence. C'est sur les corps mêmes que nous voyons l'action de ce pouvoir et ses façons de construire les individus d'une manière ou d'une autre en fonction de leur position.

Les mailles relationnelles modernes sont une manière d'individuer les sujets en leur internalisant les schèmes de la domination. Bio-pouvoir et capitalisme sont liés car c'est un des régimes de pouvoir qui est apparu après la fin de l'âge classique et qui a influencé l'ensemble des autres régimes, immiscant les logiques de l'économie de marché dans toutes les strates de la société. Là où à une époque monarchique c'était très clairement le roi et la noblesse qui étaient les seuls représentants du pouvoir et donc de Dieu et de la loi morale sur Terre, cela s'est aujourd'hui complexifié grandement et la morale s'est laïcisée et dépend des normes. Avec l'émergence du capitalisme et de la modernité, le pouvoir s'est rationalisé et est devenu un objet autonome sur lequel plus personne ne peut avoir d'emprise. L'idée même de bio-pouvoir émane du réel pour devenir une réelle entité agissante sur les corps.

⁴⁸ Maesschalck M, *Raison et pouvoir*, op. cit., p. 91.

C'est sur les corps et plus précisément sur le vivant qu'agissent les normes et le bio-pouvoir. C'est ce dernier qui va totalement déterminer, normer la vie et s'immiscer dans toute la corporéité et dans tous les comportements des personnes, déterminer les modes d'exister :

Mais l'hypothèse biopolitique nous oblige à nous demander s'il n'y a pas une autre logique historique qui permet de rendre intelligible l'histoire des savoirs biomédicaux jusqu'à la moitié de notre siècle. Avec la naissance des États modernes, dira Foucault, se produit de fait un renversement radical dans les rapports entre le pouvoir, la vie, et la mort. Si l'un des attributs fondamentaux de la souveraineté a été le droit de faire mourir et de laisser vivre, avec les nouvelles formes du bio-pouvoir, il s'agit désormais, en première instance, de « faire vivre et de laisser mourir ». Le bio-pouvoir investit en effet non pas tant les individus en tant que corps mais bien plutôt en tant qu'êtres vivants ; il investit « la vie de part en part ».⁴⁹

Nous voyons là toute la portée immanentiste du matérialisme de Foucault et aussi un début de travail sur la façon dont les discours émergent de la structuration des personnes dans la société par le biais de normes, ce que l'on voit dans *Surveiller et punir* et *L'histoire de la folie* notamment. Nous sommes donc face à un auteur qui pense la structure ou plutôt les structurations dans le monde social et qui a pour projet de la mettre au jour, afin de s'en libérer à terme, ou plutôt d'en rendre compte dans sa contingence afin d'avoir une compréhension plus juste du normal et des marginalités.

Sa portée nous est ainsi très actuelle car elle est en phase avec les sciences sociales de maintenant, et sert d'outil pour des entreprises décoloniales, féministes ou queer. Là où des systèmes d'explication peuvent être datés comme celui de Spinoza ou celui de Marx, Foucault embrasse la modernité et travaille dans une époque où commence à émerger le néolibéralisme tel que nous le connaissons aujourd'hui avec le système répressif qu'on lui connaît, et les luttes qui peuvent en émerger.

Aussi il vit dans une époque où les sciences et l'idée de progrès a déchanté et il cherche à démontrer la matérialité et l'aspect fondamentalement moderne des entreprises fascistes par exemple et donc ne plus penser cela par un prisme dualiste du Bien et du Mal, mais comme un échec de la pensée à comprendre les structurations de la violence et la réalité physique et historique dans l'émergence de nazisme : « Bref, nous savons aujourd'hui que les sciences biomédicales ne furent absolument pas assujetties ou subordonnées à un projet politique qui leur aurait été étranger, mais qu'au contraire, une partie prépondérante de la communauté scientifique prédisposa et géra la politique raciale ; nous savons que les programmes raciaux de

⁴⁹ Bertani M., « Sur la généalogie du Bio-pouvoir », *op. cit.*, paragraphe 21.

l'Allemagne nazie furent élaborés bien avant l'avènement du régime totalitaire, et que les membres de la corporation biomédicale eurent une fonction prépondérante, sinon décisive, dans l'élaboration et dans l'application de tels programmes. »⁵⁰ L'exemple du nazisme et de la science biologique entièrement moderne qui a influencé son existence et les justifications de ses méthodes est flagrant car par là nous voyons bien que dans son traitement de la « race juive » ou des personnes homosexuelles, le nazisme s'est appuyé sur des travaux et des paradigmes scientifiques existants et que ce retour à la biologie pour construire un eugénisme est interne à la biologie de l'époque moderne. Et pas uniquement car le régime nazi peut s'expliquer par les réseaux qui forment l'*épistémè* moderne autant dans ce que l'on juge bon que dans ce qui est monstrueux : « L'histoire du bio-pouvoir, qui vise à rendre intelligible la modernité politique, doit pouvoir rendre raison à la fois des énigmes du XX^e siècle, essentiellement le nazisme, et à la fois de la politique actuelle, qui s'inscrit dans la continuité de ces énigmes et sur le même terrain. Il faudra alors interroger la validité du concept de bio-pouvoir réélaboré par Agamben pour éclairer cette modernité politique, et comprendre en quoi la démocratie comme le totalitarisme, rapprochés par Agamben, sont pensables comme deux « réponses » à la crise qu'il met en évidence.»⁵¹ Et encore aujourd'hui d'ailleurs les théories biologiques peuvent servir à justifier des traitements implicitement ou explicitement violents envers les femmes, les homosexuels ou encore les transsexuels et, comme pour les théories sur la race ou pour des paradigmes de souveraineté que l'on juge bon comme la démocratie dans une pensée très proche du projet de Arendt d'ailleurs, tendent à être remises en question et comprises pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des savoirs contingents construits dans un appareil politique.

2.7. Réseau

Plus haut ont été abordé les concepts très importants chez Foucault que sont l'immanence et les réseaux de connexions qui produisent ce qui est dans le social. Dans l'ordre des discours, il va nommer cela système de formation : « Par système de formation, il faut donc entendre un faisceau complexe de relations qui fonctionnent comme règle : il prescrit ce qui a dû être mis en rapport, dans une pratique discursive, pour que celle-ci réfère à tel et tel objet, pour qu'elle mette en jeu telle et telle énonciation, pour qu'elle utilise tel et tel concept, pour qu'elle organise telle et telle stratégie. »⁵² C'est là littéralement ce qui va former, ce qui va construire les énoncés discursifs, qui va ordonner et produire les choses de telle ou telle façon. Le système de

⁵⁰ *Ibid.*, paragraphe 19.

⁵¹ Genel K, « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *op. cit.*, paragraphe 28.

⁵² Foucault M., *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 102.

formation est donc les mailles d'interconnexions entre tous les objets qui vont déterminer l'émanation des choses et des discours. Il y a une réelle complexité dans les liens entre les différents régimes et afin de comprendre l'émergence des différentes énonciations, il faut comprendre la dialectique, la négociation entre les différents objets qui rentrent en relation afin de faire émerger un discours. Ce ne sont donc pas simplement des structures qui régissent et mettent dans des cases la production des discours mais le système de formation. Il ne faut pas comprendre le projet foucauldien comme un dévoilement des structures réelles, nous soumettant à telle ou telle règle, mais une approche par les relations entre différents champs qui modèleront la matière d'une certaine façon, qui nous apparaîtra dans l'analyse discursive : « L'horizon auquel s'adresse l'archéologie, ce n'est donc pas une science, une rationalité, une mentalité, une culture ; c'est un enchevêtrement d'interpositivités dont les limites et les points de croisements ne peuvent pas être fixés d'un coup. »⁵³ Tout est dit sur les desseins vers lesquels tend Foucault avec sa philosophie et en cela il se distingue radicalement de toute une tradition de philosophie de l'histoire synchronique et structuraliste, pour en dégager une lecture de l'histoire par césure et par des réseaux de relations multiples entre les objets et entre les régimes qui va faire émerger une multiplicité de pratiques et de vérités.

C'est en cela que Foucault ne va pas parler en termes de structures, d'esprit ou même d'habitus. En cela il est en rupture avec l'héritage d'Hegel et ensuite de Marx sur la philosophie de l'histoire. Il n'existe pas pour lui d'objet propre et uniforme que nous pouvons comprendre en mettant au jour les régularités sociologiques qui apparaissent chez les individus et les groupes sociaux. Autrement dit il existe différents régimes distincts et l'un n'est pas qualitativement supérieur à l'autre. La superstructure, pour parler en terme marxien, n'a pas une prépondérance sur d'autres régimes de pouvoir comme celui qui norme le genre ou la couleur de peau, mais le discours économique en tant qu'il a une très grande légitimité à l'époque moderne influence énormément les autres discours et prend une place très importante dans nos sociétés. Il n'y a pas d'unité synchronique dans l'histoire, pas de dialectique unique qui fait émerger des choses en puissance depuis le début de l'Histoire, et donc pas d'entéléchie annoncée, de fin de l'histoire, uniquement des positivités qui se répondent, ayant chacune un plus ou moins grand degré de puissance.

Ainsi parler de bio-pouvoir ce n'est pas nommer des structures, mais c'est parler du réseau d'interconnexion qui à l'époque moderne modèle les individus et régit le vivant, qui modèle les modes d'existences et les pratiques de nos sociétés. C'est là toute la complexité

⁵³ Foucault M., *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 218.

d'une philosophie de l'histoire comme celle du français car il n'est pas chez lui possible de trouver une cause, une vérité immanente qui s'est transcendantalisé et est devenu l'avatar unique des modèles d'explication. La vérité est à trouver dans la pluralité des modèles explicatifs qui nommeront chacun des vérités sur le monde différent et situé, découlant d'opinions. Ce n'est pas la Vérité qu'il faut chercher, mais la connaissance juste de la nécessité dans la croyance et dans la multiplicité.

2.8. Événementialité

Comme nous l'avons vu, un discours est quelque chose d'historiquement inscrit et l'apparition des énoncés discursifs est quelque chose d'événementiel, c'est-à-dire qu'il est unique dans le temps, n'existe qu'à partir de sa production et n'a cette signification qu'à un moment précis, construit par les réseaux d'interconnections que nous avons cités plus haut : « Un énoncé existe en dehors de toute possibilité de réapparaître : et le rapport qu'il entretient avec ce qu'il énonce n'est pas identique à un ensemble de règles d'utilisation. Il s'agit d'un rapport singulier : et si dans ces conditions une formulation identique réapparaît – ce sont bien les mêmes mots qui sont utilisés, ce sont substantiellement les mêmes noms, c'est au total la même phrase, mais ce n'est pas forcément le même énoncé. »⁵⁴ Un énoncé discursif est unique car il est fixé dans une temporalité et que les réseaux matériels évoluent à chaque instant. Encore une fois Foucault souligne que ce qu'il fait n'est pas un travail de sémanticien car son but n'est pas de comprendre le sens caché derrière la structure des énoncés qu'il analyse, mais d'identifier le système de formation derrière les énoncés et donc de comprendre le contexte de relation entre les différents régimes faisant émerger un énoncé. Un énoncé n'est pas neutre aussi bien dans sa portée idéologique que temporelle, car il dépend de chaînes causales uniques, faisant aboutir à son existence par l'interaction entre plusieurs discours, plusieurs régimes de pouvoir qui feront qu'il apparaît comme entièrement nouveau.

Cela nous fait revenir à la pluralité nécessaire des discours, faisant apparaître sans cesse des choses tout à fait uniques, inscrites dans une temporalité et une culture bien précise. C'est commun à la fois aux choses, aux énoncés, aux institutions et bien évidemment aux individus qui sont le produit des mêmes processus. Comprendre les liens causaux pluriels qui les produisent est le projet de Foucault. Cette unicité de façade qui émerge du monde social par la force des normes, omettant ce qui en est extérieur, rend les choses absolument complexes à

⁵⁴ Foucault M., *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 123.

comprendre, d'où la nécessité d'une archéologie pour comprendre la formation du normal et du naturel.

Aussi l'événementialité dont nous parlons est importante d'un point de vue ontologique, car cela veut dire qu'avant que l'énoncé ne soit produit, il n'existe pas. Il y a une émergence de la singularité dans le matérialisme foucaldien qui fait que les objets sont produits par le processus historique complexe dont on ne peut pas prévoir les futurs maillons des chaînes. Les objets n'avaient aucune d'existence auparavant et maintenant sont des choses bien concrètes. Un énoncé de *L'origine des espèces*, quand bien même les mots utilisés et la science biologique existaient bien avant, est unique et n'a rien à voir avec un énoncé similaire dit avant ou après la parution du livre de Darwin et va impliquer de tous nouveaux instruments et de toutes nouvelles pratiques dans le champ des sciences biologiques, qui influenceront les autres sciences et les régimes de pouvoir religieux, politiques ou économiques par exemple. Certes les choses sont produites par des processus causaux, mais lorsqu'elles apparaissent n'ont pas une existence prévisible car les relations avec les autres discours ne sont pas calculables objectivement étant donné que nous sommes toujours situés, dans une certaine position. Il y a une rupture temporelle avec ce qui était avant lors de cette émergence d'objets nouveaux, faisant que le réel est constamment changeant. Ainsi Foucault n'aura pas une lecture téléologique de l'histoire et ne saurait prédire à partir des processus historiques ce vers quoi va l'Histoire.

D'un point de vue d'une philosophie de l'histoire donc, il postule un matérialisme des pluralités complexes, une dyschronie, dont il faut comprendre l'entrecroisement des différents régimes afin de discerner les similitudes dans son avancée, mais dont les matrices d'analyse seront toujours construites et situées, tout comme l'est bien évidemment aussi celle de l'archéologie et de la lecture par le bio-pouvoir. Il n'y a pas d'explication, pas de vérité synchronique, que des explications satisfaisantes.

2.9. Champs

Ceci peut faire revenir au concept de champ, popularisé par Bourdieu. Le sociologue français distingue des champs sociaux distincts, clos sur eux-mêmes dans un certain niveau, tout en étant en interconnexion au niveau macroscopique. Le champ de la recherche scientifique par exemple n'est pas le champ de l'art. De même le champ de l'art musical n'est pas celui de l'art sculptural, même si des ponts permettent de créer des réseaux entre eux comme entre le champ économique et tous les autres champs du monde social dans la modernité capitaliste. La différence avec Foucault est que le modèle bourdieusien relève bien plus de l'intrication de

structures entre les différents champs et les différents capitaux là où Foucault n'est pas dans un dévoilement mais dans une généalogie des positivités qui forment des discours distincts : « ... le terme discours pourra être fixé : ensemble des énoncés qui relèvent d'un même système de formation ; et c'est ainsi que je pourrai parler du discours clinique, du discours économique, du discours de l'histoire naturelle, du discours psychiatrique. »⁵⁵ De cette façon Foucault distingue différents discours, recouvrant chacun une réalité sociale différente et donc qui ne disent pas les mêmes choses sur le monde, qui ont chacun des vérités différentes, qui rentrent en rapport de force les uns avec les autres et s'influencent constamment pour faire apparaître de nouveaux énoncés. La vérité du discours économique n'est pas la vérité du discours médical, qui n'est pas la vérité du discours politique et les rapports de force sont différents au sein de ces différents discours et chacun a une légitimité propre les uns face aux autres. Un expert scientifique n'aura pas le même pouvoir au sein du discours économique mais aura une force d'action malgré tout sur ce dernier, c'est quelque chose qui nous semble aller de soi dans le contexte de pandémie mondiale dans lequel nous sommes plongés par exemple.

Comme le dit très bien Deleuze alors : « Le savoir est l'unité de strate qui se distribue dans les différents seuils sous des orientations diverses, la science étant seulement l'une d'elles. »⁵⁶ Par là il illustre parfaitement la contingence de la primauté du savoir scientifique comme légitimité absolue dans nos sociétés car, quand bien même aujourd'hui savoirs scientifiques et scientifiques semblent avoir une très grande puissance, cela ne sera pas le cas dans toutes les situations et cela n'a pas toujours été historiquement le cas, la science moderne n'étant particulière qu'à notre époque et de lire cette dernière comme l'avancée logique vers le progrès humain serait une relecture *a posteriori* de la normalité de notre esprit politique moderne, semblant objectif quand il est, si l'on en fait la généalogie, tout aussi situé que le gouvernement par la loi divine à l'époque classique.

Séparer ainsi en nombreux systèmes de formation montre l'impossibilité synchronique de l'histoire, mais des directions multiples chacune autonome. Encore une fois il n'est pas possible d'expliquer ce qui est dit dans deux discours différents avec des outils unifiants comme celui d'esprit ou de superstructure car certaines actions peuvent être posées, comme celle de mettre au ralenti l'économie pour limiter la propagation d'un virus, qui vont contre le discours économique censé être prépondérant dans une lecture marxienne et accorder un degré de pouvoir moins grand qu'auparavant à ce discours. Cela montre alors qu'il y a un fort jeu de pouvoir entre les différents discours et le discours économique réagira pour retrouver son

⁵⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁵⁶ Deleuze G., *Foucault*, éditions de Minuit, Paris, 1986, p. 59.

exercice du pouvoir. La société est unifiée par des relations entre les discours, mais aucune structure ne se dégage de ces mailles relationnelles.

Le capital est toujours gagnant avec la grille de lecture marxiste et ce jusqu'à ce qu'une classe prolétaire forte se forme et opère un renversement dialectique du rapport de force avec comme horizon ultime la société communiste. Lire l'histoire par le prisme du marché et de la lutte des classes est intéressant comme matrice parmi d'autres jusqu'à une certaine mesure, mais s'enfermer dans des illusions, la penser comme hégémonique et pas uniquement comme grille parmi d'autres n'est pas bon. C'est en tout cas une façon de voir les choses qui fonctionne très bien dans une Europe blanche où les questions de genre ou de décolonisation n'ont pas encore émergé. Tant que les femmes, les personnes transgenres ou les racisés ne demandent que des droits et une place égale dans l'appareil de production, c'est très facile d'avoir une lecture dialectique et de les soutenir. Néanmoins la réalité des choses montre que d'autres régimes de pouvoir rentrent en compte et que c'est sur la pluralité qu'il faut compter pour penser l'émancipation.

Ces histoires de champs, de discours et même tout simplement les sciences sociales au sens large font émerger une question très spinoziste au final qui est celle de l'individuation. La société nous construit et nous place à des positions très complexes à comprendre par le biais des divers discours qui modèlent notre corporéité de certaines manières. Que serait devenu Foucault, fils de chirurgien, s'il n'avait pas été affecté au plus profond de son corps par des désirs sexuels déviants du normal pour l'époque. Comment un dominant dans l'appareil de production est devenu une figure citée par des intellectuels divers à travers le monde, si ce n'est par la construction de son individualité en tant que penseur de la matérialité de la norme et de la marginalité ?

Le pouvoir est quelque chose de complexe en tant qu'il s'exerce, et ne prêter attention qu'à un petit nombre d'individus très riches et très puissants ne recouvre pas toute l'étendue du problème. Penser de façon binaire une séparation entre dominants et dominés fut une voie intéressante par le passé, mais semble avoir épuisé toute la réalité sociale dont elle peut rendre compte. Il nous faut donc trouver des modèles d'explication plus complets afin de ne pas passer à côté d'une partie du problème.

Car c'est bien par le biais des normes dans le bio-pouvoir que Foucault entend faire entendre une voix différente. Et pour cela il pense les champs comme ce qu'ils sont, c'est-à-dire des existences à part entière qui n'ont qualitativement pas plus et pas moins de qualités ontologiques que les autres. Ainsi les savoirs construits dans l'appareil social vont servir à construire la naturalité et c'est en cela que l'archéologie est un mode de pensée primordial pour

la philosophie car par exemple : « La science, à titre de détermination sociale et anthropologique, est pensée comme forme de la normativité sociale. »⁵⁷ Une pensée de la connaissance qui se veut entièrement matérialiste est nécessaire dans la juste compréhension de l'histoire et du social. En cela alors Foucault rejoint l'esprit marxien du matérialisme réel et du déterminisme par les conditions de production des individus et des savoirs et c'est en cela qu'il est un vrai penseur contemporain majeur qui doit à la fois être suivi et critiqué dans ses limites et dans ses omissions afin d'avoir une philosophie plus complète, c'est-à-dire qui rende compte de ses déterminations et de ses limites, évitant le plus possible les illusions qui limitent les capacités d'agir et de penser.

2.10. Dyschronie

Cela a été à maintes reprises abordé dans les parties précédentes, mais c'est bien une vision de l'histoire qui fonctionne par rupture, une histoire dyschronique, que nous présente Foucault. Pour reprendre ses termes : « Les relations que j'ai décrites valent pour définir une configuration particulière ; ce ne sont point des signes pour décrire en sa totalité le visage d'une culture. »⁵⁸ Il ne s'intéresse pas à l'unicité car c'est un horizon impossible à atteindre et c'est alors uniquement par bribes particulières nécessairement interprétées qu'il va nous proposer une compréhension d'une société elle aussi particulière et unique, dont les relations entre ses différents pôles de pouvoir ne sont identiques à rien d'autre.

Foucault s'intéresse au particulier, à comprendre comment les objets et les individus sont construits. Il n'essaie pas de chercher des explications macroscopiques car elles ne seront jamais satisfaisantes. Il ne faut pas croire que par la mise au jour des réseaux de connexion, la philosophie foucauldienne permette de donner une cause uniforme à des sociétés complexes. C'est dans la pluralité et dans la fluidité que se construit le social et pour le comprendre il faut en analyser toutes les différentes couches qui se répondent entre elles et forment des réseaux de rapports de force complexes et les changements qui s'y opèrent sans cesse. C'est dans un refus de l'illusion de complétude que l'archéologie n'est pas un système philosophique, mais une enquête des réseaux de relations entre les régimes, faisant émerger les choses et leurs discours :

L'archéologie désarticule la synchronie des coupures, comme elle aurait disjoint l'unité abstraite du changement et de l'évènement. L'époque n'est ni son unité abstraite, ni son horizon, ni son objet : si elle en parle, c'est toujours à propos de pratiques discursives déterminées et comme

⁵⁷ Le Blanc G., *Canguilhem et les normes*, PUF, Paris, 1998, p. 109.

⁵⁸ Foucault M., *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 217.

résultat de ses analyses. L'âge classique, qui fut souvent mentionné dans les analyses archéologiques, n'est pas une figure temporelle qui impose son unité et sa forme vide à tous les discours ; c'est le nom qu'on peut donner à un enchevêtrement de continuités et de discontinuités, de modifications internes aux positivités, de formations discursives qui apparaissent et qui disparaissent. De même la rupture, ce n'est pas pour l'archéologie la butée de ses analyses, la limite qu'elle signale de loin, sans pouvoir la déterminer ni lui donner une spécificité : la rupture, c'est le nom donné aux transformations qui portent sur le régime général d'une ou plusieurs formations discursives.⁵⁹

Cette dernière citation de *L'archéologie* résume parfaitement la nécessaire dyschronie dans la philosophie de l'histoire et le caractère purement fictionnel de l'impression de synchronie que les relectures que font l'histoire nous apporte. Le travail de Foucault est de se concentrer sur les pratiques et ces dernières n'obéissent pas à une unité paradigmatique, qui ferait que tout acte est posé de la même manière à une époque donnée pour cause d'un ou plusieurs éléments structurants propres à l'époque. L'histoire sociale n'est pas une avancée toujours plus avant entrecoupée par des ruptures, créant une nouvelle façon de penser et de pratiquer s'appliquant à l'ensemble de la culture, mais c'est bien plus un ensemble de couches qui se superposent et s'entrecroisent, allant chacune dans un sens différent, formant au final un diagramme complexe. Quand bien même la rupture entre les *épistémè* influera sur les différents régimes, elle ne modifie pas l'ensemble des pratiques par une cause unique, mais s'immisce dans les discours, les faisant prendre un visage différent car les rapports de force entre les pouvoirs se seront vus modifiés. Les âges ne sont pas des formes fixes qui rangent les sociétés en fonction de comment elles forment les savoirs et les pratiques, mais sont les façons arbitraires que nous avons choisis pour nommer une époque dans toute sa superposition plurielle, caractérisées par des modes de gouvernement différents qui se seront dilués dans tous les régimes de savoirs et les auront modifiés.

L'âge moderne tel que nous le connaissons depuis deux siècles n'est pas né d'une rupture nette, d'un passage que l'on pourrait dater à 1789 entre une société d'ancien régime et une société de marché, commençant quelques décennies plus tard avec les différentes révolutions industrielles à modifier les modes de production et de politique. Il y a certes des unicités, ayant formé les corps, les institutions répressives et punitives, les états modernes etc., mais ces dernières ne permettent pas de rendre compte de la pluralité des pratiques modernes et ne sont pas datées d'un événement structurant, mais dépendent de pluralité de moments,

⁵⁹ *Ibid.*, p. 239.

d'apparitions dans les différents discours de formes nouvelles qui auront au fil du temps modifié fondamentalement les sociétés :

Foucault radicalise : cette idée d'une rupture avec le passé, ou d'une élation de tout passé, ou d'une ignorance totale du passé, caractériserait pour lui une *épistémè* qui est elle-même en rupture avec toute autre *épistémè*. Nos populations occidentales peuvent bien croire, elles, qu'elles ont un passé, cela ne le leur procure pas davantage. Car cette croyance caractérise spécifiquement une *épistémè* présente qui ne doit rien à ce que serait une *épistémè* passée : elle est en elle-même comme un voyageur sans bagages. Elle n'établit pas un rapport négatif avec les autres, elle ne les renie pas. Elle fait l'économie de tout rapport avec elles.⁶⁰

On retrouve là l'idée fondamentale qui est que chaque *épistémè* aura ses propres pratiques, ses propres systèmes de croyances, de naturalisation et d'individuation qui dirigeront les existences matérielles. Le rôle de la philosophie est alors de prendre en compte toutes ces pluralités, toutes ces vérités et toutes les croyances que chaque époque, chaque régime particulier, produit afin d'en dégager les lignes de construction et s'émanciper d'illusions qui limiteraient le projet, encore dans une tradition des lumières au final, de liberté et de progrès vers un mieux, c'est-à-dire où l'erreur est moins commise et la contingence de certaines choses ne laisse pas la place à une chimère de nécessité normale, naturelle et à des relectures dirigées de l'histoire et du social qui ne prennent pas en compte les multiplicités d'expériences et de modes d'existence et de pratiques.

⁶⁰ D'Hondt J., « Foucault, une pensée de rupture », *op. cit.*, paragraphe 18.

Chapitre 3.

Foucault par Spinoza

3.1. Connaissances situées. Archéologie et science intuitive

Vouloir penser Foucault par Spinoza c'est vouloir enfermer une philosophie dans un système qui lui est étranger, car datant d'une époque bien différente, quand bien même il y a une influence sur l'histoire de la pensée qui est nécessairement arrivée jusqu'au philosophe français. Explicitement, Foucault ne citera que très rarement Spinoza et c'est donc assez difficile de faire un réel rapprochement, une réelle filiation entre les deux. Néanmoins faire le rapport entre les deux et tenter d'en sortir une synthèse n'est pas pour autant inutile et vaut la peine que l'on se penche sur le cas pour traiter de notre monde contemporain. Surtout que, bien que des ruptures se soient opérées dans le discours philosophique entre les deux, ils sont tous les deux héritiers d'une même histoire de la pensée et s'inscrivent dans des environnements culturels avec beaucoup de points communs.

Premièrement, dans une certain besoin de libération par la connaissance, ces deux auteurs sont assez similaires dans leur projet, que ce soit épistémologique ou moral. De fait tous deux voient dans l'erreur de la connaissance humaine un manque surpassable par la philosophie et voient dans l'humain une nécessité d'expression de sa puissance, de son action, de son *conatus* et c'est cela qui doit diriger les comportements. Quand bien même l'entreprise s'annonce ardue au vu de la complexité du monde et du niveau des erreurs qui sont faites, il reste un besoin moral de se défaire de modes de pensées limitant sur l'action dans le réel et donc limitant le pouvoir d'action de chacun dans un monde entièrement déterminé. Leurs pensées révèlent toutes deux une place forte donnée aux déterminations et pourtant offrent des outils pour accepter ces dernières et trouver une puissance à partir de leur constat, d'opérer une cassure avec des savoirs contingents qui limiteraient la force de liberté des sujets.

L'émancipation semble au départ être dans la *psyché*, dans un intérieur à chaque sujet, car elle semble n'arriver que par la connaissance et par le désir, mais est une réalité dans la pratique pour les individus. C'est seulement la relecture *a posteriori* qui rationalisera des illusions de transcendantalité. C'est bien dans le monde que l'individu se construit. Ce sont ces déterminations par le social et donc par la normativité qui vont construire les sujets et affecter leurs comportements, jugements et actions sur le réel : « L'analyse des normes et des dispositifs normatifs doit toujours être complétée par ce qui fait son véritable enjeu : l'analyse des

systèmes de subjectivations des normes, c'est-à-dire la valorisation des valeurs. »⁶¹ Il y a une émanation du réel sur les pensées morales et la construction des individus, faisant qu'ils sont dirigés d'une certaine façon. Les deux auteurs se positionnent en adversaire de toute théorie du sujet et d'une morale transcendante car cela reviendrait à penser une personne qui échappe entièrement à la causalité du monde et qui donc en est totalement extérieure, n'étant aucunement affectée. C'est ontologiquement impossible et l'humain est fondamentalement malléable car désirant. Se voir comme transcendantal et comme exempt de tout désir serait s'illusionner et être affecté par un régime de normalité qui veut se rendre naturel et immuable. Ce que fait le français alors c'est rappeler la fondamentale contingence dans cette construction et la place des croyances dans nos jugements.

Foucault lorsqu'il travaille sur son époque fait un geste nietzschéen, se demandant les raisons de la construction des valeurs telle que nous la connaissons maintenant, analysant la construction de la morale et de la répression lors des siècles voire millénaires qui ont précédés. Ce n'est pas quelque chose de naturel, d'essentiel que de penser le monde selon telle ou telle valeur, mais c'est le produit de plusieurs millénaires d'histoires qui s'entrecroisent, de régimes qui rentrent en conflit et font émerger des modes de gouvernement et d'institution, modèlent le réel. La faculté de juger est quelque chose qui est nécessairement située et dépendante de l'identité individuelle de chacun, plongée dans une époque donnée.

Les individus se construisent par leur contact au monde, à l'altérité d'autres sujets dans une société. C'est-à-dire qu'en entrant dans les champs de socialisation, l'humain devient sujet et acquiert les codes, est modelé par les nombreux messages qui lui viennent de l'extérieur. L'individu n'existe pas seul, à philosopher dans son coin en attente de la Révélation et est nécessairement affecté par son environnement, mettra en avant certaines valeurs morales qui construiront ses jugements et son savoir.

Il va de soi qu'un projet d'universalisation de la morale n'est pas possible au vu des aspérités apportées par les différentes cultures humaines, pourtant on a cru – et l'on croit encore – que certaines choses sont Bonnes par nature quand d'autres sont mauvaises transcendantement. C'est alors confondre les causes et penser que c'est le bon qui a déterminé la volonté, quand c'est en fait la volonté, l'essence conative de toute chose, qui produit le bon. Se libérer des idoles qui paralysent notre puissance d'action et apporte du fatalisme dans un espace causaliste clos, radicalement déterministe, c'est le dessein autant de Foucault que de Spinoza.

⁶¹ Legrand S., *Les normes chez foucault, op. cit.*, p. 45.

La « révélation » est d'ailleurs motif à rupture entre ces deux auteurs car quand l'un pense la science intuitive de la Nature une et synchronique comme le motif de vertu, l'autre entrevoit des révélation plurielles dans des espaces situés qui n'ont aucune vocation à faire système, qu'il faut dénouer en en faisant la généalogie particulière par un instrument lui-même produit de croyances. L'un trouve le bon dans l'Un, l'autre dans des pluralités et dans le pouvoir acquis par la connaissance des liens de ces pluralités et de ce qui en émane en pratique, dans une humilité face au réel et un nécessitarisme total dans notre essence de désirs et d'opinions.

Néanmoins limiter Spinoza à ne penser que le Tout, c'est mécomprendre l'histoire du spinozisme jusqu'à nos jours et l'archéologie semble en réalité beaucoup plus proche de la science intuitive qu'au premier abord : « ... (les normes) elles délivrent leurs messages dans la tête des gens qu'elles conduisent en les suggestionnant, sans que ceux-ci accèdent à une compréhension claire des contenus de ces messages qu'ils ne saisissent le plus souvent que de manière très partielle, ce qui rend leur décryptage aléatoire et à la limite superflu. »⁶² Cette citation de Macherey, élève d'Althusser, fait un excellent pont entre une pensée de la norme et une pensée de l'affection dans la psychologie interne des individus. La norme est l'outil du pouvoir qui pousse le corps, le sujet, à performer, à agir de façon à correspondre ou à s'éloigner le plus possible d'elle, en fonction de comment il se positionne dans l'appareil de pouvoir. Ces normes sont difficiles à appréhender et nous n'en avons à première vue qu'une connaissance très vague puisque nous les internalisons et qu'elles nous déterminent inconsciemment. Nous semblons en première analyse non situés et donc non normés, c'est la connaissance archéologique qui permet de casser cet *a priori* de subjectivité, permettant de se comprendre dans l'appareil normatif et d'avoir une idée des causes réelles qui nous construisent dans nos pratiques et nos intuitions.

Puisqu'elles sont produites de sorte à avoir l'air intrinsèquement bonnes, car émanant du bio-pouvoir, il n'est pas possible de les connaître de prime abord, de comprendre par exemple qu'une théorie scientifique est normée et située, n'apportant uniquement que des instruments de compréhension du monde qui nous entoure, sans en dire quelque chose sur sa réalité intrinsèque. Avoir connaissance de ces rapports de force et de la contingence à l'intérieur du discours scientifique demande un travail de remise en question de ce qui nous paraît aller de soi et permet par là une négociation avec les vérités que nous donne ce discours « normal », et donc de ne plus s'illusionner sur sa réalité intrinsèque, mais la comprendre comme un processus historique et désirant, complexe et mouvant.

⁶² Macherey P., *Le sujet des normes*, op. cit., pp. 15-16.

La psychologie évolutionniste et la biologie sont très utilisées par exemple pour justifier des théories sur la nature des différences sexuelles et de l'attraction sexuelle. L'hétérosexualité est naturalisée et des caractères biologiques sont universalisés comme étant nécessaires au besoin de reproduction, lui-même nécessaire à la survie de l'espèce, voire de la race dans des anciennes théories eugénistes. Les normes d'orientation sexuelle et de genre sont rendues transcendantes et sont codifiées par des théories scientifiques fiables, qui seront ensuite utilisées à leur sauce par des personnes qui tireront profit à les surinterpréter dans leur objectivité pour en retirer un intérêt politique qui augmentera ou reproduira leur exercice de pouvoir dans l'appareil social.

Les résultats de théories naturalisantes semblent néanmoins beaucoup plus être l'enfermement dans des théories fatalistes sur le monde réel, où l'objectif et le rationnel c'est ne pas être affecté, la normalité virile, hétérosexuelle et reproductrice. Le régime scientifique est un régime parmi d'autres et quand la biologie donne des vérités sur la nature, elle n'en donne que des compréhensions adéquates qui permettent en acte d'avancer dans le social avec des explications satisfaisantes. Il ne faut pas tomber dans le piège du normé qui met en position de légitimité le discours scientifique et les valeurs qu'il défend et ainsi enfermer les individus dans le fatalisme qui nie la volonté de puissance, ne montrant qu'un pan de la réalité comme objectivité absolue. Une connaissance par une matrice telle que celle de l'archéologie permet de mettre au jour ces régimes et montrer la contingence de ces savoirs et ainsi sortir d'une certaine idée fausse et incomplète du déterminisme scientifique qui ne prend pas en compte le réel nécessaire dans la production des choses et des savoirs, c'est-à-dire les relations complexes qui forment nos connaissances sur le monde. L'erreur est alors ici d'accorder une causalité nécessaire aux théories scientifiques quand c'est dans la production située de ces dernières que la réelle nécessité se cache.

Ainsi, autant Foucault ne peut pas suivre une métaphysique synchronique telle que celle de Spinoza et ensuite des idéalistes et matérialistes allemands, autant son projet reste dans la même lignée en ce sens qu'il a pour objectif de rendre aux corps une puissance d'action par une compréhension vraie des processus d'immanence des objets, permettant des changements et une meilleure compréhension des systèmes de relations dans notre époque par une déconstruction des illusions. Il y a une même symbolique du soin de l'âme et de la société humaine chez Foucault qui se retrouve déjà chez les stoïciens, puis chez Spinoza ou Nietzsche qui revient à chercher une expression la plus haute de l'essence réelle de l'homme, c'est-à-dire son *conatus* et de ses causes productrices.

Alors pourrions-nous dire que l'archéologie et la science intuitive sont similaires dans une certaine mesure ? Cela semble tout de même assez difficile à affirmer et il faudra y apporter des fortes nuances afin de ne pas commettre l'erreur de réduire le premier avec l'autre, là où leurs savoirs sont formés dans des époques et des champs très différents. L'ontologie spinoziste comme système de formation ne peut permettre en rien de penser des auteurs contemporains, mais certaines aspérités et influences montrent tout de même une certaine filiation entre ces modes de pensées. Ça serait plutôt alors en termes de parenté du spinozisme et de sa théorie de l'Entendement que chez Foucault l'on trouve des points communs et notamment dans cette idée de libération dans le nécessaire des déterminations et ainsi le besoin pour s'émanciper de comprendre ses déterminations et jouer avec. Chez Foucault on retrouve cette idée d'un rapport de force entre différents pôles de puissance, des régimes de pouvoir, chacun intéressé, qui se rencontrent et s'influencent en fonction des forces qu'ils possèdent et tentent de faire valoir leurs propres valeurs, leurs propres idéologies : « Loin d'être néfaste, l'idéologie est la matrice de la création sociale, dans la mesure où elle tente de conceptualiser et de radicaliser des pratiques de changement. Penser n'est pas se plier aux logiques de l'histoire, mais au contraire les déconstruire pour activer l'imagination et saisir plus radicalement le présent de la liberté ! »

⁶³ Le rôle de l'idéologie est celui de diriger l'imagination, normer l'individu vers certaines pratiques de pensée afin de produire le changement. La pensée critique contemporaine, dans laquelle s'inscrit Foucault, entend redonner de la force de changement par la construction d'outils situés. Cette utilisation d'instruments comme l'est celui de l'archéologie se rapproche de ce à quoi peut servir le spinozisme pour un auteur comme Lordon par exemple, comme paradigme dans un projet de déconstruction des immuables et donc une récupération de la force d'action sur l'histoire. Un projet spinoziste aujourd'hui se sait garant d'une vérité dépendante de nombreux facteurs extérieurs, ne recouvrant pas la totalité de ce qui peut être dit sur le monde. C'est même dans cette conscience de la contingence de nos vérités adéquates que le spinozisme actuel puise sa force car c'est par cela que l'on revient à la seule nécessité ontologique, celle du *conatus*.

Comment définir alors le troisième mode de connaissance de nos jours, si ce n'est dans une pensée réflexive par l'idéologie, la critique et une recherche de la puissance ? Certes nous pouvons parler de béatitude, de substance, d'attributs et ainsi nous aurons compris comment les choses se passent lorsque l'on reste dans le régime de la toute éternité chez Spinoza. Une nouveauté néanmoins de la pensée du XIX^e siècle est l'émergence de la philosophie de

⁶³ Maesschalck M, *Raison et pouvoir*, op. cit., p. 105.

l'histoire comme discipline et l'apparition de questionnements historiques et d'une pensée des peuples et des civilisations et donc une découverte d'un besoin de relativisme et de remise en question de la normalité de notre époque par les découvertes historiques et archéologiques sur d'autres populations que les nôtres. Il est alors difficile de voir à quoi peut répondre le spinozisme dans des questionnements historiques et sociaux, si ce n'est par une mystique de la connaissance de ses causes. Les travaux d'Althusser et de ses disciples sont évidemment très éclairants sur ces questions et sur le processus d'individuation des sujets historiques par leur socialisation et ainsi la production des sujets modernes tels que nous les connaissons, qui font émerger des idées nouvelles à celle qui existaient avant. La connaissance du troisième genre en devient-elle alors une connaissance des causes qui déterminent les individus à un instant donné, et ce dans une société qui a enfin pensé l'historicité ? En tout cas penser l'histoire c'est toujours penser le régime de la temporalité et donc la contingence. La rupture vers une connaissance vraie est donc plus complexe qu'entre les trois modes de connaissance du *Traité de la réforme* puisqu'elle requiert la libération face à beaucoup plus d'illusions que ce que pensait Spinoza à son époque : « Le seul moyen de l'approcher (le pouvoir) en quelque sorte, de se le rendre intelligible, c'est de désigner ses principaux « opérateurs » ; nous entendons par là les discours qui, dans telle configuration déterminée, fournissent des « valeurs d'échange », les éléments communs à partir desquels peuvent s'effectuer synthèses et transactions. »⁶⁴ Nous voyons que la connaissance des déterminations est rendue assez complexe car elle consiste à rendre compte d'une analyse assez fournie de différents régimes afin de dévoiler le pouvoir des normes sur ce qu'elles construisent. Pour Foucault alors la réponse est dans une sorte de rupture dans la connaissance, passant dans une espèce d'à la fois deuxième et troisième genre, dans le sens où elle apporte des savoirs adéquats et augmente la puissance d'agir des individus par la matrice de l'analyse discursive du pouvoir. L'archéologie est en quelque sorte non pas La Science intuitive, mais une science d'intuitions situées, qui n'apporte pas du Vrai sur la nature, mais apporte un outil d'analyse dans le monde social et permet de sortir d'une apathie et d'un fatalisme. L'archéologie est une notion commune, construite et temporelle, mais qui est un pas vers la vertu en soi et la connaissance intuitive de l'essence et de la contingence de tous nos autres savoirs. L'idée de césure est assez similaire alors avec celle qui s'opère de l'erreur à l'adéquation chez le philosophe d'Amsterdam et va faire un même dessein de puissance, bien que moins naïf sur sa propre complétude que celui de Spinoza.

⁶⁴ Legrand S., *Les normes chez Foucault*, op. cit., p. 26.

Le Vrai et même une métaphysique réaliste n'est pas un questionnement qui a sa place dans une analyse matricielle dans un contexte social historique car elle concerne un tout autre domaine de la philosophie de la connaissance. L'auteur a donc un projet à la fois historique, non-téléologique et dyschronique. C'est là toute l'originalité de notre *épistémè* qui n'avait rien d'équivalent à l'époque de Spinoza que d'avoir à penser historiquement et par la subjectivité et donc de travailler avec ce que certains nommeront, à tort, des outils relativistes et post-modernes. L'archéologie se doit de ne pas tomber dans le prophétisme, car ça serait être capable de prédire le résultat des chaînes causales futures et donc avoir en main tous les éléments d'une histoire Unique, ce qui est illusoire tant l'histoire ne nous arrive que par bribes dirigées politiquement et que notre lecture de cette histoire est déterminée par nos propres intéressements. Déjà Spinoza refusait de penser la téléologie car son dieu n'est pas sujet et donc n'a pas de volonté, est pur intelligibilité. La Nature se déploie infiniment et ne va pas vers un but, un Bien ou un Vrai. Il ne faut pas chercher de sens à l'histoire, à la fois parce qu'elle n'est dirigée par aucune volonté, ensuite parce qu'elle est plurielle et dyschronique et ne sera jamais une simple chaîne causale Une et linéaire. C'est dans ce « relativisme » que retrouve sa place toute l'idée de science intuitive, en tant que c'est par cette connaissance que nous nous libérons de croyances fausses, objectivées pour paraître être le normal, le naturel.

La connaissance du troisième type se présenterait comme une connaissance de causes normées plurielles qui construisent les corps et donc les esprits, comme des réseaux de connections qui produisent les sociétés selon les époques. Le côté déterministe et bien évidemment la production matérielle immanente sont communes aux auteurs. Ces normes, ces affects, dirigent et modèlent les corps, produisant dans les individus des passions tristes ou joyeuses. La vertu est alors de se diriger vers les passions joyeuses et pour cela il faudra une connaissance individuelle de soi-même en tant qu'identité construite dans une socialité, une connaissance du troisième type afin de rendre compte des systèmes normatifs qui nous ont formé. L'archéologie peut être comprise comme une forme actuelle d'une science libératrice pour les humains en tant qu'elle permet de se défaire d'illusions qui naturalisent et créent des idoles, qui n'ont aucune nécessité ontologique car sous des régimes contingents. Exercer sa puissance, son *conatus*, revient à s'émanciper de toutes ces passions tristes produites dans le monde social et cela passe chez Foucault par la matrice d'analyse du pouvoir et de mise au jour des réseaux de normes.

3.2. Normes et affections dans le corps. Nécessité dans le désir

Lorsque l'on parle de normativité, de disciplinarité ou même de pouvoir répressif chez Michel Foucault, on parle d'une force qui modèle les corps, les dresse. Ces choses agissent sur les individus et construisent leur présence au monde. Un habitus corporel ouvrier ne sera pas un habitus corporel d'étudiant universitaire, qui lui-même ne sera pas celui d'un sportif de haut niveau. Pourtant ces trois personnes ont chacune été affectées par des mêmes forces de positivité dans une même époque et une même géographie, mais qui les ont travaillées de façon différente pour chacun en fonction de leur trajectoire individuelle. C'est un lieu commun dans un matérialisme tel que dans celui des auteurs que nous étudions ici. Ainsi l'on voit qu'autant dans le spinozisme que dans la matrice foucaldienne, le corps des individus apparaît comme fluide, comme n'ayant que très peu d'immuabilité puisqu'il peut être affecté de sorte à ressembler à presque tout ce à quoi il est possible de ressembler. Les normes agissent ainsi comme des affects matériels qui produisent chez les individus des façons d'être leur corps, qui parallèlement construisent leur esprit, leurs jugements. Ces normes nous l'avons vu sont variables en fonction de la position dans l'appareil social.

Les choses ne sont néanmoins pas assez simples que pour juste donner aux forces du bio-pouvoir uniquement le nom d'affection. En effet elles en sont, en tant qu'elles produisent chez les sujets des réactions physiques et des sentiments, mais la normativité du genre par exemple n'est pas une affection, mais un faisceau d'affections qui touchent les corps à différents degrés et varient en fonction des époques et de la place des individus dans le monde social, ainsi qu'elles affecteront de diverses façons en fonction du moment de l'existence du sujet. Il est important de noter l'aspect pluriel et changeant des affections que pense l'archéologie dans les relations au monde social. Sans oublier que le bio-pouvoir n'est pas une unité indissociable, mais un ensemble de régimes interconnectés qui se répondent entre eux et que les individus ne les assimilent que très différemment en fonction de leurs positions dans tous ces régimes, ne permettant pas de faire système. Pour affecter, le pouvoir est notamment institutionnalisé : « Il y a donc une économie générale de l'affect commun qui détermine en partie le poids (ou la légèreté) des institutionnalisations suffisantes, ainsi que leur manière d'opérer. »⁶⁵ Ce que Lordon dit ici, c'est que les affects communs ou faisceau de normes, pour agir, dépendent du degré d'intensité qu'ils auront sur les individus et seront ainsi institutionnalisés en fonction. C'est l'idée de l'immanence par les normes, produisant les institutions et le réel en général – que ça soit les savoirs et les pratiques qui en suivent ou les individus – par leur action. Une

⁶⁵ Lordon F., *Vivre sans*, op. cit., p. 155.

institution n'est pas à uniquement comprendre dans son sens officiel du terme. Spinoza comprend l'institution comme la mise en relation, la socialisation entre des individus qui produit des comportements, des directions dans l'action. Dès que des individus se rencontrent, il s'institutionnalisent, s'organisent et ainsi on voit l'effet des affects communs sur eux et sur la façon dont leurs actions sont définies, codifiées.

La théorie psychologique des affections de Spinoza est ainsi plausible dans une utilisation foucaldienne mais tend à être complexifiée afin de vraiment être capable de comprendre l'individuation et l'institutionnalisation par l'effet de l'immanence. Tout du moins une analyse corpo-psychologique gagne à être utilisée car elle permet de se concentrer non plus sur les groupes et sur les discours en tant qu'idéations, mais sur les individus en particulier et la production des choses par le réel. Pour parler dans un spinozisme plus moderne, nous dirons que l'on s'individualise au contact des autres, au contact de l'institutionnalisation et qu'ainsi nous sommes construits en tant que sujets par les affects communs qui nous arrivent dessus en fonction de notre contexte dans l'appareil ou : « La normativité est ce par quoi le vivant humain ou animal s'individualise. »⁶⁶, ce qui implique que sans les normes pour les construire, l'être humain et la société ne sont rien d'autre qu'une page vierge sur laquelle rien n'a encore été griffonné et que, qui dit social, dit normativité pour le diriger.

Les deux auteurs décrivent la construction de l'individualité, en tant que chaque personne est le modelage unique d'un réseau immense d'affections diverses, produisant des sujets uniques, se comportant et opérant des jugements de façons parfois similaires, parfois différentes, dans des situations données. Ces affections donnent la direction vers laquelle les individus vont agir, ne laissant aucune place à une liberté de type transcendantale dans l'action puisque tout a été produit dans la matière. Leurs théories sont fondamentalement déterministes et cherchent par la compréhension de l'individuation unique de chacun, c'est-à-dire dans la compréhension des affects complexes qui nous construisent, un moyen de libération par la connaissance des affections qui nous sont antérieures et continuent de nous former en permanence pendant notre existence. Ontologiquement donc la liberté n'est pas possible, mais est une fable racontée par un ensemble de discours. Se libérer c'est être capable de négocier au sein du système normé dans lequel nous évoluons : « Nous retrouvons une idée essentiellement spinoziste : le philosophe n'a pas la liberté dont croit disposer l'écrivain de dire ou de ne pas dire la vérité, il est contraint par la nécessité d'une telle norme. »⁶⁷ Être philosophe n'est pas un métier ou une vocation, mais un travail de vertu sur la capacité de retrouver de l'être dans tout

⁶⁶ Le Blanc G., *Canguilhem et les normes*, op. cit., p. 52.

⁶⁷ Le Blanc G., *Canguilhem et les normes*, op. cit., p. 23.

le faisceau d'affections qui nous ont modelées. Le régime philosophique est celui qui doit rendre compte de l'état de fait de ses propres croyances. Rendre compte de ces illusions normées, c'est déjà un premier pas vers un pouvoir retrouvé sur le monde. C'est en effet après avoir compris la radicalité du déterminisme qui nous crée toute la difficulté d'en ressortir libre, car lorsque l'on a révélé l'illusion de penser la liberté comme cause, il nous faut trouver d'autres moyens d'expression de notre puissance d'être.

Nous voyons alors les points de tension qu'apportent les régimes censés nous apporter des réponses sur le monde qui nous entoure car tous les discours ne sont en réalité le garant que d'une vérité très circonscrite. Intrinsèquement tous les régimes de savoir seront sur un même pied d'égalité face au Vrai, c'est la nécessité d'une norme de véracité qui pousse les sujets dans un régime particulier à exposer leurs croyances comme La Vérité. Le rôle de la philosophie est de surpasser cela en se posant comme fondamentalement sachant des normes qui l'auront construite et de la contingence de toutes les vérités pour ainsi retourner à la seule essence bonne des choses, le *conatus*. La libération n'est pas dans une fuite, mais dans une connaissance juste.

La liberté est à trouver ailleurs, c'est-à-dire dans le *conatus*, dans la volonté, dans la puissance d'agir collective et individuelle, non pas dans une autodétermination mais dans un pouvoir sur ses déterminations. Pour retrouver cette dernière il faut retrouver de l'actance, éviter – ou plutôt négocier – les schémas naturalisant des normes qui paralysent les sujets. Par cela nous revenons au point précédent et nous concluons que la libération se fait nécessairement en premier lieu à une échelle individuelle, dans l'esprit même de la personne, c'est-à-dire dans ses croyances, dans ses sentiments de pouvoir d'action sur le réel. C'est sur soi – dans notre relation avec le monde social, biologique et métaphysique –, sur sa connaissance de son essence unique, qu'il faut se centrer pour achever une force, une puissance d'action. De l'ordre individuel donc, mais par un travail social car c'est bien évidemment là le premier geste, puisque pour un tel projet de libération il faut construire des matrices capables de les rendre possibles, et donc se penser dans le collectif et dans la détermination radicale pour ainsi que tous les *conatus* individuels puissent s'exprimer. Se connaître dans son individuation, c'est donc connaître la société et ses normes et la façon dont elle produit chacun dans sa trajectoire personnelle et s'en émanciper, c'est rendre à tout l'ensemble de la totalité sociale un plus grand degré d'Être. Puisque Spinoza développe une théorie de l'affect mimétique qui lui permettrait de passer outre le contractualisme car puisque les individus sont nécessairement passionnels et qu'ils ont cet

affect de catharsis entre eux, vouloir leur bien et leur expression du *conatus*, ça sera vouloir celui des autres⁶⁸.

Il est alors intéressant pour faire le pont entre les deux de se pencher sur le concept de complexion chez Spinoza pour tenter de comprendre les mailles plurielles qui affectent l'individu pour le construire. Par un tel concept, le spinozisme actuel arrive à donner des explications sociologiques nombreuses et donc rendre contemporain le questionnement de Spinoza sur les affects en mettant un mot sur le modelage du corps par le social. La complexion c'est, pour faire simple, ce qui fait un corps, qui le constitue, c'est-à-dire ce qui matériellement a affecté l'individu pour qu'il soit une corporéité telle. Ainsi peut être pensée la production des individus dans un espace social situé par la socialisation au contact d'un monde situé et donc comme chez Foucault à une immanence par le social, produisant des sujets en fonction des forces qui auront agi sur eux : « Foucault's answers to the question identified at the end of the previous section were more spinozian than Kantian because he rejected all philosophical perspectives that appealed to transcendent self (of a sovereign consciousness) and to conceptualization of power understood as negative, repressive or juridically focused. »⁶⁹ On retrouve avec ce lien par la complexion un point commun probablement le plus évident, celui de l'immanence et la nécessité matérielle de l'Être. Les deux auteurs rejettent absolument toute transcendance, toute essence préexistante, tout Sujet cartésien. Ce qui est a été produit dans le nature, par des schémas causaux complexes dans la matière, et n'existait en rien avant que les chaînes causales le produisent. Tout ce que l'on croit nécessaire dans une tradition kantienne ne l'est pas de cette manière. La dualité entre bien et mal n'est pas et ce sont uniquement des relectures morales postérieures qui vont penser le pouvoir par exemple comme répressif, là où il doit être pensé comme degré de positivité. La nécessité est dans ce qui existe de façon immanente, ce qui est dans l'acte. À cela se relie une idée fondamentalement déterministe de la nature et du social, que les champs de liberté sont à trouver dans la nécessité substantielle de ce qui est et qu'il faut éviter les erreurs de causalité que sont le dualisme ou la transcendantalité.

Les normes agissent de la même façon sur les individus que par le déploiement du Monde chez Spinoza, celles-ci étant des affections apparues de façon contingente, devenues par l'évènement de leur production un état de fait en acte. De même dans une idée de monisme immanentiste, Foucault parle des normes comme de ce qui est dans une espèce de tout sans unité qu'est le bio-pouvoir, qui est inclus dans les nombreux maillons des chaînes causales :

⁶⁸ Bostrenghi D., « *Tantum juris quantum potentia* : Puissance de la raison et puissance des affects chez Spinoza », in Jaquet C., Moreau P-F., *Spinoza transalpin*, éditions de la Sorbonne, Paris, 2014, pp. 117-138.

⁶⁹ Juniper J., Jose J., « Foucault, and Spinoza: philosophies of immanence and the decentred political subject », *op. cit.*, pp. 12-13.

« Or il apparaît que l'action des normes, dans la mesure même où elle revêt la forme d'une rationalisation, ne se présente pas comme une « action sur », mais comme une « action dans » immanente à son domaine d'intervention. »⁷⁰ Ainsi les normes ne sont pas quelque chose qui existent en soi en dehors de tout, qui agissent comme une cause extérieure aux sujets, mais c'est un chaînon produit du cheminement causal et historique, émergeant par le monde social. Si l'on veut reprendre une distinction spinoziste, nous parlerions alors de normes normifiantes, inatteignables car elles relèveraient de causes premières, du début de la chaîne dans la toute première socialisation humaine, et de normes normifiées, dépendant de comment elles sont situées dans une époque et une culture, immanentes à la société et cause des institutions et des individus qu'elles produisent et affectent. Cette distinction permet de bien signifier que l'action d'une norme est fluide et intérieure à la société, émergeant en fonction des contextes, des vérités plurielles, résultats d'un processus long. La généalogie c'est alors de revenir à l'origine de la naissance de ces normes et de leur évolution, un retour au normifiant tel qu'il aura fait émerger ce que nous connaissons à notre époque.

On en revient à ce que les détracteurs appelleront à tort vulgairement un relativisme, c'est-à-dire que, puisque rien de transcendant n'est et que tout est simple positivité, les schémas dualistes classiques de Bien et de Mal, de Vrai et de Faux ne peuvent pas s'appliquer. Tout est toujours situé dans la totalité et rien n'est intrinsèquement mauvais ou erroné, mais découle uniquement de pratiques et de croyances qui, dans une époque donnée, seront illégitimes. Ainsi un relativisme serait de ne plus considérer nos savoirs par des prismes moraux de valeurs et de vérité, de tout relativiser car de toute façon tout n'est qu'opinion et jugement contingent. Pour cela revenir à Nietzsche est assez éclairant : « Par contre, si l'on se représente « l'ennemi » tel que le conçoit l'homme du ressentiment, – on constatera que c'est là son exploit, sa création propre : il a conçu « l'ennemi méchant », le malin en tant que concept fondamental, et c'est à ce concept qu'il imagine une antithèse « le bon » qui n'est autre que – lui-même. »⁷¹ La distinction ici entre le « méchant » ou le marginalisé et le « bon », celui qui entre dans les cadres normés marque fortement la pensée européenne depuis plus de deux millénaires – vers Platon dirons-nous. Ce n'est pas uniquement à la morale religieuse que le philosophe allemand s'attaque, mais bien à toute la pensée morale qui encore à son époque déjà assez athée, à celle de Foucault encore plus athée et à la nôtre, reprend toujours les mêmes schémas contingents de réflexion binaire. Le Vrai et le Faux, le Bien et le Mal, l'Homme et la Femme, le Blanc et le Noir... Nietzsche nous conte réellement l'apparition de ces idées et leur impact gigantesque sur

⁷⁰ Macherey P., *Le sujet des normes*, op. cit., p. 11.

⁷¹ Nietzsche F., *La généalogie de la morale*, op. cit., pp. 49-50.

le pseudo-naturel. Ne pas accepter ces schémas de pensée de la morale et de la science comme transcendants et immuables, c'est refuser de s'inscrire dans des carcans européens classiques et admettre l'incomplétude nécessaire et la primauté politique de nos savoirs.

Ainsi y voir du relativisme c'est fortement mécomprendre la pensée de Foucault et le spinozisme. En effet le Bien n'est pas quelque chose qui caractérise un mode de l'Être, c'est son essence même. Tout est positivité et tout ce vers quoi sera dirigé les *conatus* sera nécessairement Bon. Par contre, puisque les désirs seront affectés par des causes extérieures, ils seront incomplets, flous et ainsi dirigeront les *conatus* vers la négation de leur essence, vers des passions qui ne respectent pas leur force à persévérer dans leur être, les mènent à une moins grande positivité. Ce n'est donc pas un relativisme ici présenté, mais une ontologie par pôles de force en relation qui, s'ils sont amputés de leur perfection, provoqueront du mauvais de la négation. Aucun relativisme alors, uniquement une tentative de juste analyse des choses telles qu'elles sont afin de parvenir au vrai Bien, à la vraie Liberté.

Aussi bien dans une théorie des affects spinoziste que dans la matrice du bio-pouvoir de Foucault, pour remplacer le dualisme classique, c'est le thème de l'état de guerre ou plutôt de la nécessité essentielle du désir qui est commun. Il y a constamment un rapport de force entre les nombreux *conatus* qui forment le social, entre les désirs de chaque individu, de chaque groupe ou de chaque régime. Puisque tout est, par essence, désirant, il n'est pas de bon ou de mauvais comme classiquement entendu. L'objectivité ne s'obtient pas dans une absence de désir et d'intentionnalité, mais reste une chimère inutile à poursuivre puisqu'elle entraîne des opinions biaisées et donc des sentiments négatifs. Le normal ou ce qui nous semble immuable et objectif n'est que le fruit d'une négociation, qui pourrait en réalité s'effondrer très vite, et c'est dans ce constat de rencontres multiples et permanentes entre les désirs qui se jouent et forment nos institutions, nos savoirs et notre façon de comprendre leurs déterminations et leur situation dans l'appareil politique.

Être « relativiste » est alors remettre en question des illusions morales dans la science, dans nos institutions ou dans nos matrices idéologiques. La culpabilité du péché originel existe encore dans sa version laïque dans notre sexualité ou dans nos actes politiques par exemple et notre mode de gouvernement bio-politique sur le vivant n'est pas une nécessité absolue, mais un produit de l'*épistémè* moderne et de l'émergence du capitalisme. Comme si la simple pensée de la culpabilité binaire était universelle et permettait de rendre compte de toute la complexité de l'appareil de domination. Tout individu est construit, est normé et penser la binarité, même dans des buts progressistes, c'est encore essentialiser et nier l'immanence réelle. Le travail doit

bien plus se faire par une déconstruction de nos savoirs moraux et laisser la place à l'apparition de discours différents, qui n'omettent plus des réalités marginalisées auparavant.

Le problème est bien plus que l'on comprend les choses sous un regard normé en apparence Vrai et que pour vraiment faire avancer les choses, pour vraiment retrouver du pouvoir sur le réel, il faut connaître ces illusions morales et se placer dans une ignorance face à ces questions métaphysiques. L'homme, le bourgeois, le blanc, est bien plus que l'opresseur immoral, il est un curseur placé sur des échelles de normes de masculinité, de capital économique, de racialité. Ces échelles sont arbitraires et omettent d'autres réalités comme la féminité, le capital culturel par exemple et hiérarchisent en fonction de ce en quoi le normal est doté, c'est-à-dire la blanchité, l'objectivité construite par nos sciences, face à la subjectivité et l'émotivité du noir ou de la femme. Ces échelles doivent être comprises comme arbitraires de sorte qu'elles enfermeront dans des illusions les personnes qui y croient et plongent dans la fatalité, le nihilisme.

Aussi, puisque les normes sont multiples et immanentes et que tout le monde est le fruit d'un assujettissement, construit par l'émanation dans leur socialisation, tout individu se positionne dessus et tout individu domine et est dominé selon les contextes et va ainsi selon les situations être affecté positivement et négativement et donc y trouver une plus ou moins grande force d'action. C'est toute la complexité de l'*épistémè* moderne dans *Surveiller et punir* : tout le monde est surveillé, tout le monde est puni, ce qui n'empêche pas que certains le sont plus que d'autres dans nos modes de gouvernement, tout du contraire, juste que la pensée binaire européenne n'est pas transcendante et est le fruit de processus historiques et que le problème du désir et du pouvoir, en tant qu'amoraux et neutres, ce n'est pas leur nature mais leur mauvaise direction quand ils vont à l'encontre des volontés.

3.3. Nécessitarisme immanentiste

L'idée des affections plurielles sur les individus totalement construits et faisant partie du jeu de normativité, rendant son analyse et sa construction très complexe, a déjà été abordée plus haut. Le sujet en lui-même a notamment récemment été traité par des auteurs spinozistes tels que Jaquet, Macherey ou encore Lordon, d'où ressort un concept comme celui de la complexion, que l'on a traduite comme la totalité des affections constitutives de l'identité des corps, c'est-à-dire tout l'ensemble de causes qui construisent une personne dans son être au monde et donc dans son esprit, par parallélisme. Cela veut dire que la complexion d'un individu est sa façon d'exister dans le monde par les différentes déterminations qu'il a reçues au cours de sa vie et ce dans toute son identité unique à chacun et donc dans sa façon toujours originale d'être un

corps. Cela prend en compte donc sa corporéité et ses actions, ses comportements pratiques et par parallélisme son esprit avec ses intuitions et ses valeurs morales.

Les normes chez Foucault agissent de façon similaire et sont ce qui construit et individue la personne dans sa façon d'appréhender et de vivre dans le monde social. Pour citer le Blanc sur Canguilhem :

Les normes, par conséquent, communiquent entre elles, s'organisent en totalité. Les normes sociales constituent un dispositif, un diagramme qui tend à resserrer les éléments sociaux. Une norme scolaire, en établissant des partages de qualification selon des règles de préférence, homogénéise les comportements en même temps qu'elle s'inscrit dans des réseaux économiques de production, des réseaux techniques d'évaluation, des réseaux moraux de mérite qui individualisent ces comportements. La norme implique ainsi une distribution du champ social selon des jugements de valeur dont le critère peut être idéal (atteindre un maximum toujours plus grand) ou factuel (parvenir à une moyenne définie préalablement). Les normes sociales organisent l'espace social.⁷²

Ainsi les normes produisent et réglementent la socialité, les sujets et c'est à partir d'elles que tout le reste des institutions et des actions seront déterminés. Ce réseau de liaison, ce diagramme, est l'interconnexion entre les différents régimes de normes qui font émerger le réel par immanence. Il y a donc un fort rapport à faire par le déterminisme social total entre une pensée de la norme et une pensée de l'affect en tant que les deux produisent dans la matière ce qui est et que rien d'autre ne peut être en dehors du monisme du fameux diagramme.

Est-il alors possible de créer un rapport dans l'entremêlement des relations entre les différents régimes qui forment l'*épistémè* de notre époque et ainsi construisent les corps avec la définition de la complexion spinoziste ? Les deux semblent en tout cas très proches dans la production physique des individus, bien que le bio-pouvoir foucaldien n'ait émergé qu'à notre époque avec toutes les particularités de modes de gouvernementalité qu'on lui connaît et donc que les affections en rapport avec la socialisation et l'individuation des sujets est propre uniquement à l'époque moderne que nous connaissons. La norme néanmoins est ce qui dirige le vivant et ce qu'il soit socialisé ou non. Ainsi nous retrouvons un rapport très fort entre normativité, qu'elle soit vivante ou sociale et complexion, en tant que c'est ce qui va déterminer l'essence des corps dans le monde.

La Nature chez Spinoza correspondrait alors plutôt à une pluralité, celle des normes qui construisent notre monde social, notre façon de percevoir et d'exister, en dehors des rationalisations actuelles, dans le régime d'éternité. Ainsi que nous l'avons vu cet outil

⁷² Le Blanc G., *Canguilhem et les normes*, op. cit., p. 86.

d'analyse spinoziste dépend lui aussi du politique de l'époque de son auteur et donc, autant Spinoza fournit un outil d'analyse du réel, autant il faut se concentrer principalement sur les actualisations du spinozisme afin de rendre compte d'une matrice juste et capable d'apporter des savoirs moins datés. C'est donc bien plus entre Foucault et la tradition spinoziste telle qu'elle vit toujours dans nos pensées aujourd'hui qu'il y a un rapport fort, des idées qui se répondent.

Il y a ainsi un nécessaire dans ce qui est par l'immanence du monde et des relations de socialisation, qu'il n'est pas possible d'éliminer par un quelconque outil tombé du ciel. C'est en cela que les deux auteurs sont très proches car ils ne pensent pas la libération dans une fuite, mais dans une négociation avec les choses telles qu'elles ont été produites par la nécessité causale. Parler de contingence ainsi et l'opposer à la nécessité ce n'est pas dire qu'une chose, parce qu'elle est contingente, peut être éliminée, mais c'est la replacer dans les chaînes de production comme un simple maillon qui n'a pas de primauté sur les autres.

C'est en cela que Foucault ne cherchera pas à atteindre des chimères de Vrai ou de Rationnel car il sait que la nécessité est dans l'enchaînement et les rapports de forces désirantes qui les produisent, pas dans les chaînons particuliers. L'archéologie ne cherche pas à comprendre le monde et l'histoire comme une et véridique, mais comme l'émergence d'objets particuliers par les relations entre des pôles de puissance. Le spinozisme doit alors pour correspondre être vidé de sa substance de recherche de Vérité et être pensé comme panthéisme ontologique du *conatus* et des liaisons. Ainsi quand bien même les savoirs sont adéquats, il ne rapportent pas pour autant au Vrai en soi, uniquement à la pragmatique de l'immanence du social qui fait que nos savoirs correspondent au réel tel que nous le phénoménalisons. Le pluralité des vérités est due à l'impossibilité métaphysique de pouvoir créer un modèle explicatif qui rendrait compte du Réel, de la Vérité car ces recherches ne se concentrent pas sur l'essence réelle du Monde : « C'est l'interaction même des discours et des pratiques qui devient significative pour l'historien qui ne veut plus exhumer la vérité historique, mais des bribes de sens revendiquées par différents groupes dans le passé et qui manifestaient à leur façon une certaine configuration du pouvoir social, sans centre déterminé, mais plutôt pluriel, selon des appropriations localisables qui existaient de fait. Pouvoir partagé et discuté par en-haut, pouvoir contesté et assimilé par en-bas, à travers des pratiques qui chaque fois mettent en cause diverses formes d'épistémè sociales, depuis la fiction jusqu'à la science et depuis la religion jusqu'au politique. »⁷³ La matrice foucauldienne s'intéresse aux relations qui lient les vérités, les

⁷³ Maesschalck M., *Raison et pouvoir*, op. cit., p. 79.

pouvoirs, et qui forment toute la complexité du monde social dans lequel nous vivons. La méthode archéologique ne sert pas à dévoiler une quelconque vérité, mais comprendre les relations, les rapports de force entre les différents discours, chacun garant d'une vérité intéressée, afin de rendre compte d'un système d'interconnexion qui fait émaner le monde social dans tout son être, complexe et pluriel.

La science historique ou sociale n'est donc pas une recherche de ce qu'est la vérité, mais celle de comprendre la pluralité des événements dans les relations entre tous les discours différents qui nous viennent par de très petites sources, situées dans le jeu politique et qui ne permettent pas de construire un système unifiant pour connaître le passé ou le présent tel qu'ils sont, mais nous donne des clés sur la dialectique politique de l'époque, émergeant par leurs discours. L'histoire, comme toutes les formes de savoirs se doit d'être autocritique et consciente de son humilité face à ses prétentions de connaissance vraie. En cela les deux auteurs ont comme projet similaire de contrer les illusions qu'une connaissance mauvaise sur le monde nous apporte, faisant le jeu des intérêts de certains régimes de pouvoir.

Les idées d'immanence et de matérialité reviennent alors car c'est en effet de toutes ces relations et de la normification que les corps et les institutions sont constituées et donc que les savoirs sont produits. Ces institutions sont à comprendre comme tels : « Qu'est-ce en effet qu'une institution sinon un ensemble d'actes ou d'idées toutes instituées que les individus trouvent devant eux et qui s'imposent plus ou moins à eux ? »⁷⁴ L'institution n'est ainsi pas à comprendre dans son sens officiel et étatique, mais dans un sens de fondation rationalisée du réel qui s'offre à l'individu en tant qu'émanation des puissances qui entrent en conflit dans le social. Ainsi l'institution est à l'image de ce que font émaner les normes et est matériellement ce qui affectera et déterminera les comportements des individus dans leur socialisation, dans leurs interactions avec le monde, et est donc à l'image de l'économie du pouvoir de l'époque. En cela prison, école ou morale sexuelle sont institués de manière correspondantes à l'époque moderne par exemple. C'est par l'analyse des discours et des constructions institutionnelles que l'archéologie peut ainsi dessiner les lignes d'horizon des *épistémès* et ainsi le pouvoir des normes.

Par le biais de la lecture par des savoirs normés, le social est compris comme une unité, un monisme reconstruit *a posteriori* quand il est fondamentalement en réalité le lieu de pluralité de différents régimes qui se répondent. Ainsi il n'y a pas de Social à proprement parler, mais un ensemble de puissances qui construisent après coup une unicité. Foucault prend le monde

⁷⁴ Lordon F., *Vivre sans*, op. cit., p. 107.

de la socialisation dans son ensemble et étudie ses lignes de directions par toute la conflictualité interne à cette socialité. La normativité fait de la société et de son mode de gouvernement ce qu'elle est, avec son normal et son marginal construit et dirigé. Rien n'échappe aux mailles du pouvoir, mais avoir une connaissance de l'accidentalité de ce qu'elles font émaner permet de ne plus en être esclave. Ainsi dans un même sens que le fait Nietzsche dans son image de philosophe qui se fait médecin, le français cherche à identifier les causes des symptômes de la société qui lui font aller dans des directions incorrectes, erronées, afin de les connaître et pouvoir les résoudre, tout en sachant qu'il n'existe pas de normalité ou d'idéal transcendantal vers lequel elle devrait tendre : « Pour pouvoir identifier la composition sociale à l'organisme social, au sens propre de ce terme, il faudrait pouvoir parler des besoins et des normes d'une société comme on le fait des besoins des normes de vie d'un organisme, c'est à dire sans résidu d'ambiguïté. »⁷⁵ Ici Canguilhem, en tant que médecin, fait une analogie entre le fonctionnement du corps social et celui du corps humain, dans lesquels la norme est le maître étalon qui donne la direction à la façon dont les corps devraient se comporter et vers lesquels ils tendent. C'est là l'action des normes que de diriger l'action dans un certain sens et donc de construire corporellement les individus et les institutions en fonction. Et ainsi ce qu'il nous dit c'est que pour comprendre le social il faut être capable d'identifier sa normativité et de voir vers quoi cela le mène.

L'analogie ne s'arrête pas là car, que ça soit dans le corps humain ou dans le corps social, il n'existe pas en acte de moment de normalité dans lequel tout est parfaitement comme il tend à être car les normes dirigent l'action mais ne la font pas correspondre rigidement à quelque chose. Puisqu'une pluralité de normes affecte l'individu en même temps, le corps humain normal n'existe pas et, bien qu'il y ait des énormes similitudes entre chacun, tous les corps diffèrent d'une manière ou d'une autre tout en allant vers de mêmes directions parfois, des différentes à d'autres reprises, qu'ils atteignent à des degrés plus ou moins élevés. Il existe tant de critères à normer qu'il est impossible que tous correspondent parfaitement à ce qu'ils devraient être. C'est la même chose dans le social ; s'il existe du normal, tous n'y correspondent pas au même degré, et si c'est le cas alors il existe du pathologique, de la marge. Comprendre ces normes vers lesquelles le corps social et ses corps sociaux sont menés c'est poser un diagnostic sur ce qu'est la société, faire une photographie des réseaux de normes et leurs productions à l'instant t.

⁷⁵ Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, op. cit., p. 191.

Cela questionne la construction de ces normes dans leur contingence et dans ce qu'elles mettent de côté par leur existence. Dévier d'une norme corporelle, c'est avoir une pathologie, c'est nécessiter des soins. Dévier d'une norme sociale, c'est être le garant d'une anormalité, d'un problème qui exclut du social et rend incapable de vivre une existence parfaite. Ces normes sont à la fois nécessaires par leur existence, mais contingentes en tant qu'elles ne sont pas des causes libres. Questionner l'accidentalité de nos normes, c'est questionner la marginalité, comprendre les mécanismes excluants et ainsi s'en défaire, sortir du marginal, ne plus omettre des réalités par nos institutions et nos savoirs.

Les normes sont tellement nombreuses que l'individu Normal n'existe fondamentalement pas et c'est là la chose insidieuse avec la norme car il est impossible d'absolument remplir tous les critères qui font d'un individu quelqu'un de normal, tout comme un corps humain est nécessairement anormal, étant trop petit, trop gros, ne produisant pas assez de fer, etc. La norme, qu'elle soit sociale ou corporelle, est une rationalisation de la matérialité, un idéal vers lequel nous tendons mais que nous ne pouvons jamais pleinement atteindre. Les normes rendent tout anormal, mais certaines ont un plus grand poids dans le monde social et donc marginalisent plus les personnes qui ne s'en rapprochent pas assez, elles agissent comme des affects corporels devenus des idées qui produisent la corporéité. Elles sont donc des déterminismes nécessaires qui limitent la puissance d'agir et marginalisent systématiquement des individus et des réalités, dont le seul moyen d'émancipation est celui de leur connaissance juste.

La libération par la connaissance du troisième type rentre en considération car lorsque l'on se met à connaître adéquatement le monde social et des normes telles qu'elles nous produisent, nous nous rendons compte que la nécessité ontologique dans la nature n'est pas dans ces normes et qu'elles sont ainsi, certes nécessaires par la chaîne causale, mais qu'elles ne sont pas transcendentalelement immuables et peuvent différer selon l'époque et la culture. Les normes ne sont pas Naturelles dans un sens transcendantal, mais sont des produits naturels du monde. Par la connaissance archéologique des mailles normatives qui produisent le monde social, nous retrouvons un exercice de pouvoir sur ces normes car nous pouvons jouer avec, retrouver dans la puissance en se libérant des sentiments faussés de naturalité de ces normes, permettant de ne plus en être esclave.

Les normes à la fois sont une nécessité car elles sont immanentes au social, mais elles ne sont pas *causa sui*, sont des affections nées. Puisque l'affection produira dans le *conatus* de l'individu à la fois des passions tristes et des passions joyeuses, la juste connaissance de cette affection en tant qu'elle n'est pas naturelle et en dehors du monde éliminera la tristesse pour aller vers un plus grand degré de positivité, une émancipation par l'expression de la puissance,

apportera une joie bien plus importante que n'importe quelle passion. Les projets foucaldien et spinoziste se rejoignent donc très fort dans la recherche d'expression de l'essence désirante et démontrent encore une fois la filiation importante du français avec la tradition européenne. Néanmoins puisque ces normes, ces affections qui font de nous un individu, restent plurielles et en quantité presque infinie, la libération et la puissance d'agir trouvées par une juste connaissance seront certes la vertu, mais resteront à un degré assez bas si on la compare à la liberté absolue et inatteignable du *naturant*. C'est pour cela que la connaissance du troisième type chez Spinoza attire encore plus de connaissance de ce type, car le degré de positivité ne sera jamais celui d'une liberté absolue, impossible à atteindre car uniquement l'apanage de la Substance. C'est aussi pour cela que le travail archéologique est constant et doit évoluer avec la temporalité et les changements constants du social dans le temps, dans tout son mouvement et son émergence de nouvelles choses.

3.4. Spinoza tue Dieu comme Foucault tue la science ?

L'ontologie spinoziste est fondamentalement originale pour son temps car elle postule l'existence d'un dieu sans agentivité, étant la Nature et non pas un être extérieur, libre de faire ce qu'il veut. Puisque Dieu est parfait et déploie toute sa positivité d'être, il n'a pas à choisir, juste à être pure puissance. La Substance est cause libre en tant qu'elle est nature *naturante*, mais n'a pas de libre arbitre à proprement parler, ne fait pas le choix de faire les choses telles qu'elles sont. Les choses sont parce qu'il est bon qu'elles soient ainsi, le mal étant le fruit de modes imparfaits qui par leur manque d'être mu par des passions tristes va nier sa puissance. Une telle vision de Dieu porte à controverse car, quand bien même Spinoza garde une forte spiritualité moniste, il supprime tout ce qui faisait dans la tradition monothéiste l'essence de Dieu : son agentivité et sa toute-puissance, sa force qui le rend capable de choisir un monde plutôt qu'un autre. Ainsi le Dieu de la tradition théologique et donc défendu par les églises monothéistes institutionnalisées de son époque ne correspondent pas à la vision spinoziste, qui en plus donne aux écritures une portée purement métaphorique. On comprend alors que le philosophe – qui prône un pouvoir ecclésiastique dépendant du pouvoir politique et plus le contraire⁷⁶ – se soit fait vivement critiquer autant par les religieux juifs que par l'Eglise chrétienne bien que, comme on s'en doute, les croyances de cette époque sur la divinité sont historiquement construites et le problème de Spinoza est que sa vérité n'était pas entendable par des régimes religieux aussi forts, mais qu'à d'autres époques le panthéisme du philosophe

⁷⁶ Cf. Tenezakis X., « Sécularisation et bio-politique chez Spinoza », *op. cit.*

serait passé inaperçu. Sa force est de s'être placé avec cette lecture du monde à ce moment précis, dans cette société européenne du XVII^e siècle. Aussi : « Spinoza's virtue was his recognition that philosophy had to be conceived along scientific lines. »⁷⁷, c'est-à-dire que la connaissance ontologique et la connaissance scientifique sont liées, que les deux dépendent de la même immanence de la nature, qu'ainsi construire des instruments de savoir scientifique et faire de la philosophie, c'est un geste similaire. Philosophie et sciences sont des formes du savoir qui parlent de la même chose. Toutes deux rentrent dans les deuxième ou troisième genres de connaissance. En allant plus loin nous dirions même que toute forme de savoir institué se vaut en tant qu'ils sont tous qualitativement similaires, mais ne seront pas légitimés de la même manière dans le monde social. D'où la nécessité d'atteindre le dernier mode de connaissance pour analyser ces savoirs par le seul prisme essentiel, celui du *conatus*.

D'une certaine façon alors parler de Dieu et parler de La Science aura le même statut et donc tous deux s'ils sont mal utilisés auront les mêmes limites. En effet croire en leur transcendance, croire que Dieu ou Science ou quoi que ce soit d'autre parle de choses extérieures au monde, venant d'un monde des idées Vrai, c'est les poser en tant qu'idoles auxquelles on aura attribué des caractères erronés. Et c'est en cela que les deux auteurs travaillés ici sont intéressants car l'un est accusé d'hérésie, quand l'autre l'est d'être anti-scientifique et tous deux se positionnent dans des époques particulières qui, parce qu'elles donnent une certaine place à Dieu et au régime scientifique, les marginalisent et rend leur pensée très significative puisqu'à contrario leurs défenseurs diront que l'un révèle la vraie nature de Dieu et de l'essence tandis que l'autre apporterait une vraie matrice d'explication de ce qu'est la science et le savoir.

Anti-scientifique semble d'ailleurs être un bien grand mot quand Foucault résume sa pensée à une idée simple, celle que : « Le moindre état de vérité est sous condition politique. »⁷⁸, comme il le dira dans son *Histoire de la sexualité*. La citation est très courte mais résume parfaitement ce qu'il veut faire passer comme idée ; celle que tout savoir est à remettre en contexte dans le jeu politique, des désirs de chaque entité, de chaque régime. Comme nous l'avons vu avec Spinoza, il y a une nécessité dans le désir et tout est toujours dirigé de certaines manières en fonction des désirs, des volontés des individus et des discours, des nombreuses forces historiques qui se croisent et produisent notre société. Construire une objectivité éloignée de tout intérêt ou même tendre à une objectivité, c'est une chimère que le philosophe tient à supprimer, afin de ne pas plonger dans l'essentialisation et dans l'édification d'idoles illusoires

⁷⁷ Peden K., *Spinoza contra phenomenology*, op. cit., p. 138.

⁷⁸ Foucault M., *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 12.

qu'il sera difficile de déconstruire par la suite puisqu'elles seront devenues des intuitions du sens commun, impossible à nier.

Il serait pour cela alors possible de faire à Foucault le procès du relativisme total et de l'antiscience, tant il est critique – à l'image d'un Nietzsche dont on reconnaît une forte influence – envers la pratique et le savoir scientifique, ou en tout cas sa prétention au Vrai. La critique envers le discours scientifique rend-elle pour autant Foucault un relativiste absolu et un antiscientifique ? Comme vu plus tôt, c'est tout l'inverse puisque l'intérêt de Foucault est celui de l'actance retrouvée. Nous dirions plutôt que c'est dans une tradition antipositiviste que Foucault se place et que son précurseur allemand s'inscrit plutôt dans une mise à mort de tous les arrière-mondes, dont celui qu'est la science positive dans son utilisation sociale qui sera normée et institutionnalisera des savoirs dirigés par l'*épistémè* de l'époque, tout ceci pour retourner lui aussi à la volonté de puissance et donc à une liberté par la force d'action. Le souci reste encore et toujours celui de la puissance, de la possibilité d'action et surtout de l'illusion qui prend une place trop importante si elle n'est pas remise en situation.

Le problème est donc dans le sens des pratiques, dans la relation qu'a à notre époque le régime scientifique avec les autres régimes, qui ainsi mettra sur un piédestal ceux garants d'un savoir et marginalisent les autres à l'image par exemple du théologien à l'époque médiévale. Ce n'est ni bon ni mauvais, ni vrai ni faux, c'est uniquement un état de fait – par sa matrice arbitraire du pouvoir – que nous présente Foucault sur l'appareil qui norme notre rapport au savoir et aux pratiques de connaissance. L'apparition d'énoncés réellement antiscientifiques, c'est-à-dire qui veulent imposer une autre vérité par la religion par exemple, sont en fait le résultat systémique de la mise à la marge de personnes et de savoirs par le discours scientifique, rentrant ainsi en contact avec des intérêts d'autres régimes comme celui économique ou celui politique, produisant des agents de paroles évangélistes ou « complotistes ». Ceci n'empêche pas que ces énoncés quels qu'ils soient ne soient par intrinsèquement vrais. Il est d'ailleurs très important de lutter contre des discours antiscientifiques potentiellement dangereux puisqu'ils cachent eux aussi des enjeux politiques non-désirables. Néanmoins c'est le réflexe moral binaire d'opposer science vraie et bonne avec le reste qu'il faut questionner. Car : « ... on connaît des choses en les rapportant à leurs causes et on juge d'après soi-même en se plaçant sous un horizon de finalité... »⁷⁹ Voulant ainsi dire que les choses telles que nous les connaissons que ce soit dans des sciences « dures » ou des sciences humaines comme l'histoire, ne sont pas des savoirs absolus, mais vont dépendre de notre jugement, de nos *a priori*

⁷⁹ Macherey P., *Sagesse ou ignorance, la question de Spinoza*, op. cit., p. 142.

individuels construits et positionnés par notre socialisation et seront ensuite pensés, à tort, comme des finalités, comme du Vrai.

Nous sommes capables d'analyser les images que nous recevons du monde et en former des connaissances par des notions communes, mais cela ne suffit pas car cela ne permet pas de rendre compte de nos propres biais dus à notre positionnement dans le jeu politique. C'est là encore tout l'enjeu de la philosophie que de pouvoir atteindre une connaissance plus juste, une forme de retour à l'ironie socratique et à la profonde ignorance réelle des choses, nécessaire pour passer à un stade supérieur de connaissance.

Le fait est qu'il y a dans toute histoire et donc dans l'histoire de la pensée une réécriture située par ceux qui la font. Ainsi le régime scientifique fera correspondre comme il le peut son histoire afin qu'elle soit le plus en accord avec ses intérêts propres, et ceux des régimes qui lui sont extérieurs mais reliés dans l'*épistémè*. De cette façon seront mis en avant certaines personnalités en fonction de ce qu'ils sont comme symboles pour la propagande d'un état par exemple ou plus insidieusement pour correspondre aux valeurs ou à la vision de la science de l'époque qui écrit cette histoire, faisant correspondre des idées d'unité, de réductionnisme et de progrès pour ne citer que cela. De même d'autres travaux comme ceux de femmes de science ou ceux d'histoire décentrées de l'Europe seront mis de côté, à l'avantage d'hommes d'occident que l'on mettra en avant et à qui tout sera attribué : « ... prêter à Léonard de Vinci ou à Mendel le rôle de précurseur, c'est réécrire l'histoire à partir de son terme supposé en projetant celui-ci dans une origine idéale à partir de laquelle cette histoire paraît se dérouler linéairement, directement et sans rupture, donc sans pouvoir s'écarter de sa route déjà toute tracée, et sans que ses effets de vérité, relevant de l'ordre de la connaissance, puissent, jamais naître de ses écarts ou de ses erreurs. »⁸⁰ C'est un grand projet de l'épistémologie française du siècle dernier que de mettre au jour les intérêts particuliers dans les lectures de l'histoire, et particulièrement ici dans la glorification de personnalités, de génies qui auraient à eux seuls amené le progrès et fait avancer l'humanité sur le chemin linéaire de la Raison et du Progrès. Bien évidemment lire les choses de façon si synchronique est problématique pour ce qui est omis par une telle histoire de la pensée et c'est là toutes les limites de l'européisme et de son histoire de la philosophie et des sciences comme n'étant qu'un déploiement de la dialectique européenne, où tout ce qui est en dehors d'elle n'est que primitivité et culture inférieure.

C'est néanmoins une nécessité dans la science historique que d'être située et dépendante de l'époque où elle est écrite. Ce serait une erreur de croire pouvoir objectiver cette histoire

⁸⁰ Macherey P., *De Canguilhem à Foucault : La force des normes*, op. cit., p. 116.

pour pouvoir en former une science parfaite. C'est un état de fait qu'il faut accepter ; il y aura toujours dans la production de nos savoirs du normatif et de la subjectivité des désirs qui sont dominants à ce moment-là. Tout l'intérêt alors est de rendre compte de ces limitations et de cette nécessité dans la production de savoirs intéressés.

Aussi, et c'est là une critique commune avec la philosophie anglo-saxonne des paradigmes inspirée par Kuhn, attribuer des découvertes à de simples personnalités c'est encore une fois arranger à sa sauce la réalité et passer sous silence toutes les dissensions internes au discours scientifique lors de ces découvertes. La science, en plus d'être plurielle et située, est avant tout une histoire collective de pratiques et de socialisation des individus scientifiques dans un milieu de recherche avec ses codes, ses instruments et ses intérêts.

Ainsi est construite la légitimité face aux sciences, régime d'autorité par excellence dans l'*épistémè* moderne, mais il existe à son opposé les discours illégitimes, évoluant à la marge de la norme politique du moment et ce pour diverses raisons. Un complotiste – pour prendre cet exemple on ne peut plus actuel – peut être construit de différentes manières, que ce soit par sa mise à l'écart pour son ignorance sur un sujet ou par des sentiments négatifs récupérés par un champ politique intéressé, qui n'hésitera pas à jouer sur ces passions tristes. De cela naîtra donc, à la fois des sentiments malheureux et une position marginale affirmée dans le discours scientifique, ce qui implique dans une société bio-politique comme la nôtre où vérité scientifique et hygiénisme dominant, une mise à l'écart sociale pour des raisons de dangerosité.

Le complotisme s'appuie sur le constat que tout savoir découle nécessairement de la croyance et que, puisque certains peuvent croire en des choses dont on peut douter, il devrait exister une connaissance juste, cachée, qui ne dépend uniquement que de l'objectivité du Réel, que puisqu'il y a des intérêts dans la science, le savoir désintéressé se camoufle derrière et nous est caché pour ne pas déranger l'ordre établi. Nous voyons que ce n'est pas du tout la critique que fait Foucault à la science et que ce qu'il nous apporte c'est que la binarité entre science et complot ne sert à rien hormis créer des conflits entre des discours qui n'ont tous aucune conscience de leur terreau moral, les deux étant des émanations de la même réalité. La science et la pratique médicale sont fondamentalement imparfaits et situés, amoraux même en ce sens qu'elles n'obéissent pas à des idéaux réels de Bon. Il est difficile pour des individus désirants – sans la philosophie pour venir leur donner des outils – de trouver leur compte dans le constat de l'incomplétude d'un discours en position de force qui fait naître lui-même ses marges.

Dans tous les cas, que ça soit pour la science dure et positive ou les savoirs alternatifs, vulgaires et bêtes, il y a des intérêts d'autres discours qui rentrent en jeu dans leur fondation. Le discours politique évidemment dirigera la science en fonction de ses besoins actuels, mais

le plus évident est le discours économique qui a de nos jours une très grande importance au point de paraître premier. Comme un état, les groupes financiers privés financent la recherche et, naturellement, la finance pour qu'elle lui serve. L'exemple le plus évident est celui des lobbies du tabac, qui ont eu un grand intérêt à faire passer leurs produits comme sains. On peut penser aussi au médiateur ou à l'amiante qui, après seulement de longues années, ont été reconnues comme dangereux pour la santé dans le consensus scientifique et interdits bien après avoir fait de nombreux dégâts sur les populations.

Ainsi des institutions officielles et des intérêts d'autres régimes de pouvoir s'immiscent dans la science pour faire correspondre leurs agendas. Il ne faut pas néanmoins croire que la construction du savoir dépendra réellement d'une volonté des acteurs politiques ou économiques de faire consciemment le choix rationnel de diriger la recherche, mais de l'émanation des rapports entre les discours. Puisque les institutions sont immanentes à la rationalisation de l'*épistémè* du moment, les savoirs le sont tout autant et ce ne sont pas les premières qui vont décider des seconds, mais bien les deux qui seront produits et coexisteront par les mêmes causes, et ainsi s'influenceront et évolueront avec les changements et les ruptures qui auront lieu dans l'histoire.

D'ailleurs cette idée de rationalité représentée à la caricature par le concept d'*homo economicus*, n'est pas une chose en soi, mais correspond aux fantasmes que notre Europe se fait de l'idée de l'Homme, sujet transcendant et rationnel. Des chercheurs comme Kahneman et Tversky⁸¹ mettent bien en évidence l'existence dans la psychologie humaine de biais, voulant *a posteriori* juger nos actions comme rationnelles et réfléchies, quand elles sont le produit de désirs complexes de nos corps modelés, qui seront ensuite remises en contexte par nos cerveaux pour nous sembler justes et bonnes. Une chose n'est pas bonne car elle en a la propriété, mais parce qu'on la désire.

C'est alors bien sur nos croyances et sur nos jugements construits que nous nous reposons pour dire de quelque chose qu'elle est vraie ou bonne, et cette croyance découle directement de notre *conatus* individuel, de notre essence, en tant qu'il a été sculpté et donc des affects qui le dirigent : « C'est toujours encore une croyance métaphysique sur quoi repose notre foi en la science, – nous aussi, nous autres pervers d'aujourd'hui qui cherchons la connaissance, athées et antimétaphysiciens, nous aussi nous prenons encore notre ardeur à cet incendie qu'une croyance plusieurs fois millénaire à cette foi chrétienne qui fait aussi la loi de

⁸¹ Cf. Kahneman D., « Tversky A., "Prospect theory : an analysis of decision under risk, in *Econometrica* », vol. 47, n. 2, 1979.

Platon –, que Dieu est la vérité et que la vérité est divine... »⁸² Ce n'est pas parce que nous ne sommes plus chrétiens et que c'est la raison scientifique qui nous dirige que nous sortons d'un régime de croyances en une transcendantalité fausse. Croire en la science c'est aussi une certaine mystique, une certaine spiritualité qui ne veut pas dire son nom, c'est voir de la beauté esthétique dans nos mathématiques, dans nos théories scientifiques, voir l'ordre et l'harmonie dans nos croyances et nos codifications *a posteriori* des images qui nous arrivent. Cette mystique nous acceptons de la voir que quand des personnes se mettent à faire une mauvaise utilisation de la science, utilisant des termes et théories scientifiques pour appuyer leur spiritisme, créant un décalage avec le régime scientifique légitime. Pourtant elle est part intégrante et nécessaire de la science « normale » qui se voudra légitime et rationnelle.

C'est à partir de ce constat et du besoin d'une reconstruction des savoirs selon une matrice afin de, non pas produire une science objectivante et qui tend vers le vrai, mais une science de la pratique qui permet d'avoir une incidence sur le réel et de ne pas sombrer dans les travers des erreurs, que Foucault construit sa théorie de l'*épistémè*. Nous comprenons bien que ce n'est pas parce que notre pensée a voulu totalement se couper de la métaphysique et de la spiritualité qu'elle a pour autant fait un progrès intrinsèque. Le travail philosophique est constant à la fois parce que rien n'est complet, mais aussi parce que tout est changeant et évoluera avec l'avancement de l'histoire et qu'il faudra en permanence aller vers une connaissance intuitive, faire un retour à cette ironie socratique afin de penser les choses telles qu'elles sont : subjectives et en pratique.

Faire une telle critique à l'idée de progrès par la science et ne lui inférer aucun avancement intrinsèque c'est en fait bien plus nuancé qu'un simple relativisme total et naïf. Car en effet la matrice du bio-pouvoir a une volonté éthique – ou plutôt une volonté de filiation avec la tradition des Lumières – et donc, dans un certain sens, de progrès du monde social par une recherche de l'action sur le réel. Ce progrès par contre n'est pas celui de la Vérité, mais celui du travail sur les erreurs dans nos savoirs et les solutions pour – pragmatiquement, dans les pratiques – récupérer de la puissance d'agir et se libérer de ce qui obstrue notre pouvoir de façon totalement contingente. Le progrès chez Spinoza et Foucault est celui de la Volonté et non pas de la Vérité et en cela ils sont bien plus philosophes qu'hérétiques.

⁸² Nietzsche F., *La généalogie de la morale*, op. cit., p. 230.

3.5. Forme de connaissance dans l'erreur

Il y a une influence très spinoziste dans le cheminement dialectique par l'erreur pour avancer vers la Vérité chez Hegel, qui lui-même est une très grande influence de Foucault. Cela ne veut pas pour autant dire que l'idéaliste du XIX^e siècle reprend entièrement la théorie du *Traité de la réforme de l'Entendement*, mais en tout cas dans la façon de procéder par succession d'imperfections afin d'atteindre la positivité de l'Absolu il y a une marque qui sonne très Spinoza. Le principal reproche que fera d'ailleurs l'allemand à Spinoza sera la fameuse querelle du panthéisme, reprochant le Dieu non-sujet et donc incapable de volonté chez le hollandais.

Nous voyons donc que le système de monisme causal est assez similaire et aura au final une influence dans la théorie de la connaissance chez Foucault dans ses côtés déterministes et causaux. C'est en subsumant nos successions d'erreurs et d'illusions que nous réussissons à atteindre des degrés de connaissance plus hauts, à éliminer ce qui paralyse notre force d'action : « We overcome ideological illusions by attaining to a higher order of knowledge, which Spinoza calls knowledge of the second or third link, the latter being of the highest order. »⁸³ Quand on parle ici d'illusions d'ordre idéologique, nous entendons ce qui est produit comme naturalisation de choses pourtant immanentes qui, autant sont nécessaires causalement, mais ne sont pas naturants, normifiants, et donc peuvent dans une possibilité logique être de façon différente. Ces illusions donc sont dues à une cause mal attribuée. En cessant de les penser comme naturelles et meilleures moralement, nous effaçons des illusions et donc atteignons un nouveau niveau de connaissance car nous remontons plus haut dans les chaînes de causes qui produisent les phénomènes que nous étudions.

Il y a dans la construction de la matrice archéologique une volonté assez similaire à celle de Spinoza, étant d'identifier et de corriger les erreurs de nos savoirs, afin de les comprendre comme situés et adéquats et non pas comme objectivants et Vrais. Pour cela Foucault s'éloigne d'ailleurs de la tradition hégélienne et donc de Spinoza, jugeant qu'il n'est pas possible d'atteindre la vérité en soi, et que seules des vérités correspondants aux différents discours sont possibles dans notre connaissance. La cause première, la *causa sui* ne l'intéresse pas car il sait que sa connaissance sera elle-même nécessairement située. Néanmoins il reste très français et dans la tradition cartésienne et des Lumières, faisant qu'il cherche tout de même – bien qu'il n'y ait pas de projet de vérité, de transcendance ou d'*a priori* – la libération par la connaissance et par la philosophie, par le biais de la puissance, du pouvoir d'action.

⁸³ Juniper J., Jose J., « Foucault, and Spinoza: philosophies of immanence and the decentred political subject », *op. cit.*, p. 6.

Pour en revenir sur la contingence de nos savoirs, c'est notamment pour des raisons d'incomplétude que ça soit dans nos systèmes logiques ou dans nos langages. Les projets de Frege ou Gödel lors du XXe siècle démontrent au final l'impossibilité de réussir à construire un système de pensée, de mathématisation, assez complet que pour rendre compte de la réalité, ou en tout cas que très partiellement avec des outils très imparfaits et dans des mesures très minimales et dirigées, dans des structures ou des relations entre les objets du réel. La connaissance métaphysique à l'époque de Foucault n'est donc plus du tout celle de Spinoza ou de Hegel, influencée par les ontologies mathématiques de Galilée et de Newton qui prétendaient encore en une philosophie des mathématiques platonicienne, qui rend la réalité des idées, des essences réelles. La réalité ontologique à l'époque de Foucault n'a pas de sens car elle reviendrait à prendre position par nos jugements construits socialement sur le monde par notre individuation dans le social.

Devant cette impossibilité de complétude et de Vrai, Foucault s'intéressera plutôt aux réseaux qui se créent entre nos savoirs et nos pratiques de savoir, laissant le Vrai au domaine de la croyance. L'enjeu de comprendre les relations causales dans un système fermé est donc le même que chez Spinoza, mais la prétention à la Béatitude disparaît, pour laisser place à une idée moins métaphysique de la puissance. D'une certaine manière, il reprend le geste du doute cartésien, cherchant à ne reconstruire uniquement qu'une connaissance la moins subjectivée possible, les erreurs étant éliminées et produites par la matrice idéologique qu'il construit avec ses limites intrinsèques.

On peut aussi retrouver une certaine forme de théologie négative chez les deux auteurs en ce sens que la connaissance qu'ils nous apportent c'est celle de ce que le Vrai n'est pas, de mettre en évidence ce que nous nous créons comme illusions à attribuer du vrai, du bon ou du juste à des choses qui sont en réalité des pures constructions de l'être humain, repérables historiquement comme le fait la méthode généalogique ou rationnellement comme les critiques qu'adresse Spinoza à la lecture des écritures sacrées ou aux institutionnalisations de gouvernements se disant dirigés par le divin. Le français va néanmoins plus loin car il va remettre en cause l'objectivité de sa propre méthode et ainsi en demander une méfiance afin de ne pas s'enfermer dans une nouvelle paralysie du pouvoir d'action par la croyance trop forte dans le foucauldien.

Si nous nous posons dans une tradition spinoziste, mais en ignorant la connaissance du troisième type car elle n'est en réalité pas possible à atteindre dans le sens mystique où elle a été formulée, nous dirions que tout ce que nous pouvons connaître du monde ne sont que des adéquations tout au plus, c'est-à-dire que ce qu'est vraiment la nature il nous est impossible de

l'atteindre et que tout ce que nous pouvons faire c'est procéder par l'élimination de ce qu'elle n'est pas, ce qui relève du manque d'être et ainsi retrouver dans cette connaissance la vertu vers laquelle tend la science intuitive.

Penser par le spinozisme c'est réussir à trouver dans les erreurs, dans les savoirs situés, de l'adéquation à ce qu'est la Nature ou : « To be a spinozist means employing the full resources of rational thought to evacuate the truth content of religions, moral, or political claims. »⁸⁴ Adéquation est à prendre dans un sens pragmatique de ce que l'on peut connaître des pratiques du réel sans prétention transcendantale. La démarche est alors d'être capable, à partir de ce que nous avons construit comme connaissances, de nos énoncés, de repérer ce qui est adéquat, en éliminant ce qui est contingent, ce qui relève de l'erreur. Nous dirions alors que ce sont des vérités plurielles qui découlent de ces discours auxquels nous nous intéressons en les analysant, et qu'avec une connaissance de cette pluralité et des intérêts de chaque discours, nous pourrions avoir un impact sur les pratiques. Cette entreprise est une déconstruction car tout ce qu'il nous est donné à connaître est toujours dirigé moralement et politiquement et que c'est ensuite une reconstruction par des sentiments bons qui comprennent la pluralité, le changement et l'essence conative des choses qu'il faut viser.

Cet intérêt non pas pour la transcendantalité, mais pour les discours religieux, moraux ou politiques renvoie encore une fois à l'immanence du panthéisme spinoziste. Puisque tout est produit et que la connaissance est une adéquation, nos outils que nous avons construits pour codifier le réel qui nous entoure – bien qu'ils soient imparfaits et vulgaires – sont ce qui prévaut, ce vers quoi les processus historiques nous ont menés, mais aussi changeront et évolueront au fil du temps et des interactions entre les différents régimes de l'*épistémè*, faisant émerger des nouvelles idées et nouveaux modes de gouvernement. Autrement dit la connaissance du premier genre, par les images, est première et ne doit pas être rejetée pour une recherche vaine du transcendant, car l'image est le fondement pratique qui nous permettra d'analyser des liaisons complexes qui auront produit notre monde. La matière, le corps, prévaut sur l'idée.

La méthode archéologique aussi est une exposition de nombreuses erreurs que nous faisons dans nos pratiques de savoir, dictées par nos positions dans les différents régimes. Des processus historiques et l'apparition de nouvelles choses se sont rationalisés et sont devenus, à force de rapports de force, des vérités naturelles desquelles il ne serait plus possible de douter comme par exemple avec l'idée du marché, celle de rationalité ou encore de sexe. La croyance a une place majeure chez Foucault car c'est la performativité qui nous rend acteur dans un

⁸⁴ Peden K., *Spinoza contra phenomenology*, op. cit., p. 264.

discours. Si nous croyons en la naturalité de normes ou de formes de pouvoir ou même si nous croyons en la positivité d'un discours scientifique ou religieux, nous sommes agents de ces discours et nous entrons dans le rapport de force entre tous les régimes, nous positionnant comme sujets actant dans l'appareil social. Le sujet cartésien en est un bon exemple car, tentant d'effacer totalement tout ce dont on peut douter, il reconstruit l'ego de façon fondamentalement européenne et judéo-chrétienne, celui de l'Homme transcendant et rationnel garant de la transcendantalité dans le réel et donc création la plus proche de Dieu, omettant ainsi de nombreuses réalités autres que celles d'un enfant masculin de la petite noblesse française du XVI^e siècle.

Le politique est un conflit permanent entre ceux qui sont persuadés de détenir La Vérité face à d'autres qui sont convaincus de la même chose mais pour de toutes autres vérités, totalement opposées aux valeurs des premiers. Là où l'archéologie intervient, c'est en éliminant les illusions de vérité absolue et synchronique et en accentuant la possibilité nécessaire d'explications plurielles, de vérités diverses en relation les unes avec les autres dans le monde social, qui lui-même produit les individus qui défendront vertement leur vérité en fonction de leur position dans les mailles de l'appareil social.

En cela la philosophie a besoin d'être étudiée et d'élever vers un niveau de connaissance plus juste dans la relativité des vérités que nous apportent nos savoirs car comme le dit très bien Bachelard sur l'enseignement scientifique :

Une instruction qu'on reçoit sans transmettre forme des esprits sans dynamisme, sans autocritique. Dans les disciplines scientifiques surtout, une telle instruction fige en dogmatisme une connaissance qui devrait être une impulsion pour une démarche inventive. Et surtout, elle manque à donner l'expérience psychologique de l'erreur humaine.⁸⁵

Lorsque nous restons figés dans les croyances de nos discours, nous ne pouvons jamais remettre en perspective nos savoirs et ainsi jamais expérimenter ce qu'est l'erreur. Sans cette expérimentation et sans remise en contexte des opinions il n'est pas possible de surpasser ces erreurs pour en construire des connaissances plus justes et meilleures pour notre puissance d'agir.

Nous l'avons vu, le rapport à l'erreur est chez les deux auteurs primordial car celle-ci est nécessaire pour atteindre, non pas spécialement la Vérité, mais pour avancer vers une plus grande complétude dans nos savoirs ou plutôt vers un plus grand degré d'être, d'adéquation,

⁸⁵ Bachelard G., *Formation de l'esprit scientifique*, op. cit., p. 292.

c'est-à-dire moins de non-être, de faux. Si l'on prend Spinoza uniquement pour ses deux premiers modes de connaissance, nous sommes face à un auteur qui cherche par la connaissance des erreurs qui l'affectent à trouver une adéquation la plus juste avec l'expérience phénoménale que nous faisons du monde. Le troisième mode quant à lui viendra chercher une puissance d'action sur le réel plus grande par une compréhension de l'essence désirante des choses et de l'aspect dirigé de nos connaissances, ce qui le rapproche de Foucault.

Il y a dans l'erreur quelque chose de nécessaire et à dépasser car elle est ce qui apporte à l'humain des images sensibles, première source de savoir possible et ainsi les individue. Les notions communes ensuite sont là dans un but de codification juste du monde, tout en faisant l'autocritique de sa profonde incomplétude et son caractère désirant. La science intuitive quant à elle reste un idéal-type, le stade le plus élevé possible dans la puissance d'action de l'individu, atteignable uniquement à certains degrés lorsque les désirs sont mus par des passions joyeuses et donc ne sont plus cloués dans l'apathie ou l'excédent dans lequel plongera l'erreur qu'apportent les trop forts taux de confiance en les deux premiers modes de connaissance. Spinoza se veut ainsi antidogmatique.

Chez Foucault il faut néanmoins nuancer, car ce n'est pas vraiment en termes d'erreurs qu'il réfléchira, mais plutôt en termes de vérités et de croyances, donc dans la pratique même du savoir et pas dans le statut intrinsèque des savoirs. Quand bien même l'archéologie met au jour la contingence de nos convictions et le relativisme face à nos savoirs construits et situés, elle ne fait pas de l'erreur le premier pas sur le chemin vers la connaissance vraie, mais plutôt une nécessité qu'il faut comprendre dans ses causes et ses conséquences. Cela a à voir avec le fait que les projets moraux de Spinoza et Foucault ont des bases différentes ; là où le premier l'apporte par une révélation ontologique du déterminisme de l'immanence naturelle, le second amène l'émancipation par un constat de la contingence et de l'impossibilité de système explicatif unifiant dans un système tout autant déterministe. L'erreur chez le français relève alors d'une nécessité causale dans laquelle nous sommes plongés et avec laquelle il faut négocier : « Il en résulte que l'histoire de la connaissance ne se réduit pas à l'élimination du faux, mais implique une reprise de l'erreur à l'intérieur du mouvement par lequel le vrai se produit en se manifestant. »⁸⁶ L'erreur est certes comme pour Spinoza une étape à dépasser, mais elle est avant tout le produit d'un processus historique et de jeux politiques dans lesquels ont été construits les savoirs et les identifier n'a pas un sens ontologique, mais politique car mettant au jour le pouvoir des normes qui fondent le social. Le combat se trouve alors dans une

⁸⁶ Macherey P., *De Canguilhem à Foucault : La force des normes*, op. cit., p. 67.

idéologie d'émancipation et au bénéfice d'un combat pour les personnes mises à la marge et ensuite pour tout individu en tant qu'il est normé, non pas une affaire d'éthique. Chez Foucault donc l'erreur est à remettre dans le contexte des relations entre les régimes de pouvoirs et est mauvaise car, pragmatiquement, elle met au ban les individus marginalisés, construisant des savoirs et institutions racistes, sexistes ou homophobes qui mèneront à des catastrophes sociales qui nient le *conatus* des personnes qui ne correspondent pas aux normes.

Le rapport à la volonté et à la puissance reste alors commun entre les deux car, autant ce n'est pas une question morale chez Foucault, autant la force qu'apporte une disparition d'une erreur est similaire. La puissance, la capacité d'opérer des action est le moyen de libération et donc toute la lutte dans laquelle s'engagent ces philosophes. Pour cela il faut que l'humain comprenne et arrête de tomber dans ses erreurs et donc soit garant de passions joyeuses par une réflexivité sur ses savoirs et ses pratiques. Cela est vrai d'ailleurs autant pour les individus « normaux » que ceux marginaux aux yeux de la société, car normal ne veut pas dire en exercice du pouvoir. En effet le bio-pouvoir affecte et individue tous les sujets et ne leur laisse aucune liberté d'agir comme ils le veulent. Quand bien même une personne exercera un pouvoir, elle ne sera pas pour autant mue par des sentiments bons et une connaissance juste lui profitera aussi pour trouver un pouvoir réel, un exercice de sa volonté de puissance. Le pouvoir comme domination et la liberté comme libre arbitre sont des constructions qui n'ont rien à voir avec l'essence même de ce que sont le pouvoir et la liberté comme l'entendent Foucault ou Spinoza.

Surpasser l'erreur ne passe pas nécessairement par des travaux scientifiques ou par des luttes politiques institutionnalisées. Tout savoir pratique, tout affect positif pour un individu apporte un plus haut degré d'être et remettra en question son rapport au monde et à sa place parmi les liaisons entre les régimes de pouvoir. C'est donc peut-être par l'art, la culture ou par la culture de son corps que peut se retrouver le désir en son sens le plus pur de son *conatus* individuel et donc une compréhension de la contingence du normé. C'est d'ailleurs par un mélange correct entre toutes ces formes de pratique que se trouve une réponse au besoin de libération dans la pluralité du monde car régime scientifique, politique ou économique ne valent pas intrinsèquement plus que tout autre régime. C'est donc par le multiple que les deux auteurs appellent à supplanter l'erreur et ce par un travail constant car l'erreur sera toujours une nécessité qui s'immiscera dans toutes les aspérités de nos vies et de nos pratiques. Il ne faut pas être dupe et plonger dans le dogmatisme en nos croyances et en l'illusion d'un progrès, mais effectuer ce travail de philosophie en permanence pour tendre vers le plus haut degré d'Être.

3.6. Primauté du corps et parallélisme

Il y a chez Spinoza une influence forte du matérialisme des atomistes et des stoïciens antiques. Cela le pousse à mettre en avant la matière et ses corps dans le monde par rapport à l'esprit et ses idées, parallèles dans l'entendement, et ainsi d'aller à l'encontre de la tradition néoplatonicienne et cartésienne qui le précède. L'ontologie spinoziste est un réalisme panthéiste fort dans lequel c'est la Nature qui produit des corps par immanence dont les idées en sont produites en parallèle, et donc chez qui rien n'est d'abord dans l'idéal, mais bien nécessairement produit dans le matériel. Cela renvoie encore à l'idée d'immanence abordée plus tôt et permet de faire le pont avec Foucault chez qui le corps, en tant qu'il est modelé par des normes, des affections extérieures, est le réceptacle de l'individuation et de la construction de la psychologie des personnes et qu'ainsi les objets puisent leur existence et leur essence dans l'émanation du monde naturel. Corps est donc à comprendre pas uniquement dans son sens humain, mais comme toute la corporéité physique du réel.

Il y a donc une similarité avec la production des identités individuelles chez Foucault par l'immanence des normes qui vont produire des corps. Guillaume le Blanc définit l'action des normes comme telles :

Il existe donc à côté d'une normativité vitale une normativité sociale qui consiste dans la libre confrontation entre les normes existantes du système social et les normes valorisées, individualisées du sujet social. Il n'y a de sujet que parce qu'il y a, simultanément, assujettissement à des normes sédimentées et subjectivation de ces mêmes normes. Le sujet est un effet des normes mais il est un effet original : il est un effet qui s'effectue lui-même.⁸⁷

Le sujet semble bien se construire par l'action des normes sur sa personne et être, en acte, sa propre idée, sa propre performativité en tant que force vitale et sociale. Aussitôt il rentre dans le monde social, c'est-à-dire dès qu'il naît – et même avant sa naissance en réalité car en plus des normes vitales, les grossesses elles-mêmes sont sacralisées et dépendent déjà de la normativité du monde dans lequel les géniteurs évoluent – dans un monde normé et codifié et qu'il n'est plus uniquement un être vivant, construit par les normes de vie inhérentes à sa biologie propre, l'individu commence à se construire et absorbe tout ce qui lui sera donné afin de les performer, afin d'exister en tant que corps de la façon qui sera la plus adaptée en fonction des contextes et de la façon dont ces normes l'auront affecté dans sa situation dans l'appareil social. L'essence du sujet est puissance pure, c'est-à-dire son *conatus*, c'est-à-dire qu'il n'a pas

⁸⁷ Le Blanc G., *Canguilhem et les normes*, op. cit., p. 91.

de devenir essentialisé autre que ce qu'il est en acte en tant qu'il a été produit comme tel par les normes qui l'auront affecté.

L'action des normes porte sur tout ce qui entoure notre monde social et donc aussi notre façon de l'appréhender, d'en construire des idées. Aussi retrouvons-nous chez Foucault cette idée de parallélisme entre la matière, les corps, et les idées, car ce qui est produit dans le réel est ensuite rationalisé en idées semblant transcendantes comme celles de Raison, de Capital ou même de Sujet. L'essence des choses est postérieure à leur production et leur rencontre avec le social et se construit au fur et à mesure de l'existence de cette chose. C'est donc bien aussi dans les théories des normes une question d'affection des corps, de modelage, de matérialité, qui nous donne tout ce qui est à connaître dans l'esprit et construit notre psychologie dans l'acte. En cela les deux auteurs ont une même lecture matérialiste de la réalité par les affections vitales et sociales qui déterminent entièrement notre façon d'exister en tant que corps et donc en tant que sujet.

La théorie des affections individuelles de Spinoza trouve sa place uniquement dans un second temps dans l'esprit et donc dans la psychologie des sujets d'où sera déterminé leurs comportements. C'est là qu'intervient alors le parallélisme corps et esprit, théorisé par Gueroult, qui nous dira que les chaînes causales de la *phusis* sont tout à fait similaires à la chaîne causale des idées, et qu'ainsi une affection en tant qu'elle nous arrive psychologiquement est d'abord dans le monde réel, affecte notre corps avant d'en devenir une idée qui va affecter notre mental. Ce qu'il se passe corporellement chez nous est ce qu'il se passe dans notre esprit presque simultanément. C'est une lecture très à la mode dans les neurosciences et dans la psychologie comportementale notamment, où des phénomènes physiques ou chimiques et des déterminations physiques vont définir les modes d'action des individus, construire leurs Volontés. L'humain semble alors bien être plongé dans un déterminisme radical et encore une fois le projet d'émancipation est complexe et passera, non pas par une extériorité ou une fuite des déterminismes qui nous forment, mais par la conscience de cette impossibilité du sens commun de liberté et le besoin d'atteindre une connaissance qui évite les illusions et les errements dans des fausses causalités et des transcendentalités.

On retrouve bien une définition très similaire à celle que nous donnions au bio-pouvoir, en tant qu'il est ce qui affecte et modèle les corps à l'époque moderne. En faisant une psychologie par le biais de l'analyse spinoziste nous ferions en réalité une analyse des affections physiques en tant qu'elles sont bien concrètes dans le monde et déterminent les actions des individus dans leurs pratiques. Dans une visée de neurosciences nous dirions même que ce sont d'abord des processus chimiques bien concrets qui se passent dans notre cerveau qui font que

les individus ressentent telles ou telles choses dans leur esprit et que c'est d'abord dans la matière que les choses se passent avant d'être des idées dans l'intellect. Corps et esprit sont inséparables car c'est presque simultanément que les choses de l'étendue sont dans la pensée, mais c'est bien d'abord le corporel qui causera l'émergence des sentiments dans la *psyché*. La psychologie spinoziste n'est ainsi pas une psychologie du sujet transcendantal, mais bien une étude des affections du corps.

L'analyse de l'esprit par Spinoza n'est donc pas à entendre comme un travail sur ce qu'il se passe à l'intérieur de l'esprit des sujets, hors du monde et simple chose pensante, mais c'est à comprendre comme l'étude de la façon dont sont affectés les individus par le monde et la socialité qui les entourent et comment cela fait que leurs modes de pensées sont modelés avec leurs corps de façon parallèle. La libération ainsi n'arrivera pas par une élimination des troubles qui tourmentent et limitent la force de l'intellect-agent ou par un refus du corps et de ses désirs, mais par une plus grande puissance d'agir sur le réel avec son corps et donc par des affects positifs en tant que le ressenti du sujet qui connaît par les deuxième et troisième modes de connaissance est affecté par un bien être dans son corps physique et donc fera exister son corps de façon plus libre, moins rigide. Il ne faut donc pas comprendre les modes de pensées, mais les modes de performer son corps, la façon dont sera réutilisé le faisceau de normes dans la façon d'habiter son corps des sujets qui derrière se répercute dans l'intellect du sujet.

Là revient la fameuse idée que nous avons auparavant timidement esquivé de la béatitude et de la mystique dans le spinozisme. Car, quand bien même les sciences – en tant que savoirs situés et incomplets – peuvent expliquer de façon satisfaisante notre expérience par des processus de neurotransmetteurs ou par des hormones les phénomènes de plaisir ou de dégoût ressenti par l'être humain, la notion de béatitude apportée par la connaissance juste qu'entend nous apporter Spinoza est incommensurable par rapport à un simple sentiment positif dû à un plaisir gustatif ou à une reconnaissance sociale. La libération n'est pas une simple fuite des passions tristes pour ne se concentrer que sur celles joyeuses et c'est ce que la philosophie espère apporter. Ainsi, bien que le mot 'béatitude' soit très connoté et propre au paradigme spinoziste, il rend très bien l'idée selon laquelle la connaissance que veulent nous apporter ces philosophes donne un sentiment de pouvoir sur le réel et une vraie solution aux passions tristes que nous apportent les savoirs quand ils ne sont pas pensés par la philosophie.

Effectuer un travail généalogique c'est justement comprendre les réseaux complexes d'affections qui historiquement ont construit à l'époque actuelle des corps tels que nous les voyons aujourd'hui, et ainsi déterminer que ce qui se ressent par les corps est parallèle à ce qui est dans l'esprit pour comprendre la façon dont existent les individus et leurs comportements.

Cette méthode apporte une connaissance des choses encore une fois très en phase avec la figure de Socrate et donne ce sentiment de « béatitude », ce sentiment d'avoir une force d'action sur le réel.

Ce n'est pas uniquement sur les corps individuels qu'agissent ces normes et que le parallélisme a lieu, mais sur tout l'ensemble de la vie humaine car : « Ce qui a sans doute le plus préoccupé Foucault, c'est de comprendre comment l'action des normes dans la vie des hommes détermine le type de société auquel ceux-ci appartiennent comme sujet. »⁸⁸ En effet l'exemple le plus frappant pour cela est bien évidemment *Surveiller et punir*, dans lequel c'est la création d'institutions officielles comme celles de la prison ou de l'école prises en exemple comme objet du réel influencé par l'action des normes sur la société. De même qu'Agamben⁸⁹ remarque une particularité du pouvoir dans le phénomène de « camp », dont le nazisme en a donné les plus tristes illustrations. Une *épistémè* déterminera à la fois la façon dont s'individueront les sujets, mais aussi le mode de société et la façon dont cette dernière sera gouvernée, construira sa souveraineté sur les corps et donc cette fameuse « béatitude » ne sera pas un sentiment de révélation personnel, mais bien un travail philosophique collectif.

C'est aussi la façon dont les savoirs et les pratiques de savoir seront dirigées qui sera influencée par les normes et les valeurs mises en avant par l'époque. Ce n'est par exemple que le 17 mai 1990 que l'homosexualité a quitté la liste des maladies mentales de l'Organisation mondiale de la santé, là où dans des sociétés différentes ou antérieures aux nôtres, dans d'autres langues aussi, la distinction des sexualités n'existe pas. Les normes et les morales dirigent la science et lui donnent les objets à favoriser, ceux à marginaliser et construira son objectivité autour de ces normes. La science dure qui pourtant semble une étude du naturel, de la réalité est elle-même le produit de pratiques politiques, bien que remettre en cause ses acquis est aller à contresens de ce que serait la juste essence des choses. Le statut de la science biologique est d'ailleurs très intéressant socialement car, là où d'autres sciences dures n'auront que très peu d'incidence par leurs découvertes sur la doxa de par leur position parmi les autres régimes de pouvoir, la biologie est l'étude de ce qu'est la nature, de ce qu'est intrinsèquement le vivant. Nous voyons alors la nécessité absolue de l'existence et de la transmission d'une philosophie de la biologie pour remettre les choses en place et comprendre le rôle du régime de la science biologique dans le social, au risque de ne pas rendre compte de ses biais et d'aller vers des dérives légitimées par la science elle-même comme le spencerisme ou des mouvements

⁸⁸ Macherey P., *De Canguilhem à Foucault : La force des normes*, op. cit., p. 71.

⁸⁹ Cf. Genel K., « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », op. cit.

politiques qui s'appuieront sur cette science comme des masculinismes, qui entendent redonner à l'Homme sa domination naturelle face à la société décadente.

C'est d'ailleurs pour ces raisons de moralité et de corporéité que Foucault décide de se concentrer sur un sujet comme celui qu'est la sexualité pour démontrer l'action du pouvoir sur le réel et l'illusion de naturalité dans nos savoirs sur le sujet ainsi que sur la construction historique dont elle est l'objet :

Le sexe, cette instance qui nous paraît nous dominer et ce secret qui nous semble sous-jacent à tout ce que nous sommes, ce point qui nous fascine par le pouvoir qu'il manifeste et par le sens qu'il cache, auquel nous demandons de révéler ce que nous sommes et de nous libérer ce qui nous définit, le sexe n'est sans doute qu'un point idéal rendu nécessaire par le dispositif de sexualité et par son fonctionnement. Il ne faut pas imaginer une instance autonome du sexe qui produirait secondairement les effets multiples de la sexualité tout au long de sa surface de contact avec le pouvoir. Le sexe est au contraire l'élément le plus spéculatif, le plus idéal, le plus intérieur aussi dans un dispositif de sexualité que le pouvoir organise dans ses prises sur le corps, leur matérialité, leurs forces, leurs énergies, leurs sensations, leurs plaisirs.⁹⁰

Foucault s'intéresse à la sexualité pour cette raison : il est ce qui semble le plus échapper au monde social et aux mailles du pouvoir et pourtant il en est aussi nécessairement un produit. Que ce soit dans la façon ou non de vivre sa sexualité, dans ses orientations, dans sa façon de performer son corps, le sexe est lui aussi normé et est aussi le résultat de processus historiques comme le montre ses travaux. Le désir sexuel est après tout un désir comme les autres et puisque désirer est nécessaire et formé par les affections que l'on reçoit, la recherche de plaisir sexuel l'est tout autant puisqu'il est une expression de son corps. Et c'est d'ailleurs une question fondamentalement morale dans notre société européenne car il est devenu tellement normé et moral qu'il est sujet à crispation très vite lorsqu'émergent des questions sur les orientations, sur les transitions de genre, sur le travail du sexe ou même tout simplement sur la moralité de certaines pratiques, son abondance ou son absence.

La sexualité est l'exemple parfait de questions que la morale a naturalisé, a institutionnalisé et dont le pouvoir a structuré les savoirs afin de correspondre aux valeurs de bonnes mœurs de l'époque, c'est-à-dire entre autre la reproduction, le mariage ou l'hétérosexualité. Nietzsche d'ailleurs déjà moquait l'idéal ascétique des philosophes qui, censés être les garants de l'émancipation, menaient une vie presque chaste dans le respect des valeurs religieuses et niaient tout désir de ce type venant de leur corps. D'où l'intérêt d'une matrice

⁹⁰ Foucault M., *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, op. cit., p. 205.

telle que celle que Foucault propose car elle permet de penser les déterminations qui vont guider notre pensée et ainsi elle permet de ne pas tomber dans le simple jugement moral lorsque l'on philosophe, mais dans une analyse qui fait son autocritique.

C'est d'ailleurs un paradoxe assez comique qu'un auteur du corps et du désir et contre la retenue morale institutionnalisé comme Spinoza ait vécu de manière si ascétique, à l'image des valeurs qu'il a assimilées lors de sa vie dans une communauté juive dans un Amsterdam de l'époque moderne. Lui qui était pourtant un hérétique pour les églises juives et chrétiennes, descendant de famille qui aura fui l'inquisition portugaise, était pourtant malgré tout un produit de sa tradition religieuse et morale, un corps désirant modelé par son environnement. Il n'en reste pas moins que sa pensée était pour l'époque absolument subversive et non-entendable, mais cela permet de mettre le doigt sur la nécessité constante de l'évolution de nos outils d'analyse et de la recherche toujours plus avancée de connaissances justes car la vertu appelle la vertu et il est impossible d'être pleine vertu, absolue puissance, car cela reviendrait à être la Nature elle-même.

Il y a ainsi une très forte similitude dans la place que donnent les deux auteurs au corps, en tant qu'il est premier, produit de l'immanence du monde biologique et social avec ses normes, et que c'est par une connaissance juste des idées en tant qu'elles sont fondamentalement des produits du monde physique que nous pouvons atteindre ce que nous appelons un sentiment de « béatitude », qui est en réalité un bien-être et une appropriation du corps et de son pouvoir d'être acteur dans le réel.

3.7. Pouvoir et Puissance

Il est aussi possible d'établir un lien entre les deux auteurs dans ce qu'est le pouvoir, en tant que chose qui s'exerce et qui est fluide, changeante, qui s'exerce par un sujet. Ce pouvoir peut être mis en commun avec la puissance spinoziste, qui est ce qui apporte aux individus de la positivité dans l'être et donc de l'actance. En effet le pouvoir n'est pas quelque chose d'acquis par un héritage ou par de l'inné qui font que certaines personnes dominent et d'autres non, mais c'est le produit d'une situation dans les rapports entre les différents régimes, en fonction des contextes, plaçant à certains moments des individus dans des situations de pouvoir face à d'autres ou un groupe d'autres. Autrement dit le pouvoir est une pratique des personnes qui leur apporte une performance de domination sur d'autres dans l'appareil moderne du bio-pouvoir, ou plutôt une puissance d'agir sur le social en général. Intrinsèquement le pouvoir est amoral. Il devient par contre négatif lorsqu'il permet d'exercer des dominations qui limitent le *conatus*

d'autres car limiter les autres c'est soi-même ne pas être mu par des sentiments bons, mais par un certain ressentiment envers eux.

L'acte pur – c'est-à-dire quand il se confond simplement avec la puissance – serait alors non pas Dieu, Être du monde, mais un pouvoir total et omnipotent, une pleine puissance synchronique et unifiante capable d'agir de la façon la plus libre possible. Chose impossible à exercer car même les personnes au plus haut niveau de l'appareil social restent normées de façon qui les dépassent et qu'il est impossible à éviter et entrent en conflit avec d'autres régimes de pouvoir, rentrent nécessairement dans un rapport de force avec d'autres régimes, d'autres sujets qui eux aussi exercent un pouvoir. Il faut alors bien comprendre que le pouvoir comme domination en tant que telle est une rationalisation temporelle de notre *épistémè* et changera nécessairement de nature avec l'histoire. Là où l'exercice du pouvoir dans notre époque est quelque chose de très individuel et imparfait, ne laissant que très peu de puissance d'agir dans la réalité, même aux individus les mieux placés dans les mailles du bio-pouvoir actuel, à la différence de ce qu'est en essence le pouvoir, c'est-à-dire le *conatus* qui n'a pas de limite en soi, mais sera fortement circonscrit par la normativité qui affecte les sujets.

Comment retrouver alors de ce pouvoir, comment être capable de s'émanciper de l'appareil qui ne nous laisse rien ou presque ? Il faudrait être capable de jouer avec les régimes de normes qui nous affectent et nous paralysent, de les connaître dans ce qu'ils ont de nécessaire (leur essence) et dans ce qu'ils ont de contingent (l'illusion de leur causalité transcendante et naturelle) afin de retrouver une force d'action et ne pas en être totalement prisonniers, bref exercer un pouvoir et jouer avec ses déterminations par une connaissance juste : « Si l'entendement par nature perçoit adéquatement les choses, contrairement à l'imagination, il s'agit moins de le réformer que de l'amender et de lever les obstacles qui l'empêchent de jouer son rôle actif d'automate spirituel. »⁹¹ La solution pour cela vient par la connaissance et donc par la conscience des causes qui nous produisent, par les normes qui construisent notre corporéité et ainsi rendre possible l'utilisation de notre entendement. C'est quelque chose de très difficile car cette conscience doit 1) Avoir le temps d'être construite, temps dont ne disposent que les personnes les mieux placées dans les mailles du social 2) Dépendra de leur place dans les différents régimes de pouvoir et ne sera jamais une explication une et synchronique immuable dans le temps, faisant que certaines personnes, bien qu'elles possèdent le temps pour philosopher, ont été construites par des valeurs qui les empêcheront de voir en dehors des discours qui leur sont familiers, seront empêtrés plus que d'autres dans l'erreur 3)

⁹¹ J Jaquet C., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, p. 14.

Est un travail de vertu constant qui demandera donc à la fois que les deux points précédents soient remplis et que les acquis positifs évoluent en permanence afin de ne pas devenir des passions tristes.

Ainsi il n'y a pas une vision binaire entre des personnes dominantes et des personnes dominées, mais une fluidité parmi des individus, tous construits dans un même appareil social avec des lignes d'horizon différentes selon leur place, dans leur époque, se retrouvent plus ou moins à exercer du pouvoir sur les autres. La recherche de la liberté est très complexe car elle demande à la fois du temps et un détachement des valeurs morales que l'on a apprises à mettre en avant depuis le début de notre socialisation et demande donc à ne plus connaître uniquement que par nos jugements sensibles. Il est absolument impossible d'aller à l'encontre de nos intuitions que l'on s'est vu construire au cours de notre vie. Puisque la croyance est nécessaire dans la connaissance, échapper à cette croyance et à cette certitude de vérité est bien plus complexe qu'une simple direction du *conatus* par des affects positifs autres que la béatitude, mais demande de se concentrer plus avant sur cette humilité face à la connaissance et à cette remise en question permanente des opinions et des intuitions de jugements.

Être capable d'entendement ainsi c'est à la fois rendre compte de sa déterminations par nos moralités acquises et à la fois être capable de négocier le mieux possible pour s'en libérer à des degrés humains et retrouver une force d'action par cette négociation. C'est donc penser la nécessité dans les chaînes causales qui nous produisent et éliminer les affects qui relèvent du nature. Cela reste tout à fait idéal car dans la réalité les vérités sont multiples et il faut toujours passer par une matrice construite et dirigée par une certaine vision du monde et donc le degré de puissance possible est très incomplet. Il est ontologiquement impossible de trouver une grille d'analyse du réel transcendante et objective et il est ainsi impossible d'échapper à des croyances et des biais que nous apportent notre individuation dans le social.

Cela nous renvoie à la question sur la nature métaphysique et morale de ce qu'est le pouvoir. En effet, en dire qu'il est une positivité n'a pas que des bons aspects tant il peut être amoral et destructeur dans son acception moderne dans le bio-pouvoir pour les personnes qui ne possèdent pas de puissance d'action. Dans notre sémantique sociale francophone, le mot 'pouvoir' a une forte connotation car il revient sur la binarité dominant/dominé et n'est pas pensé comme une nécessité aux rapports humains, pouvant être catastrophique dans une société qui pense par une autre matrice idéologique que celle de l'archéologie si le mot est compris dans son sens moral. Pour cela le concept américain 'empowerment' révèle une assimilation de la notion de pouvoir foucauldienne par la philosophie sociale des dernières décennies et c'est bien plus à ce type de concept que nous pensons en parlant de 'pouvoir' ici. La philosophie est

donc un travail « d'empouvoirement » qui cherche à redonner aux individus particuliers de l'actance sur le social, une échappatoire à la paralysie des normes.

Si nous pensons en foucaldien et que nous tentons de nous détacher des jugements construits et contingents, nous dirions que le pouvoir que peut exercer une personne blanche bourgeoise par sa position dans les régimes économique et colonial lui octroie une plus forte puissance d'agir et donc hypothétiquement un plus haut degré de positivité dans son être. Ceci est un état de fait et le désir de persévérance dans cette situation mènera à la reproduction sociale et la mise à la marge des personnes non-légitimées par le discours de pouvoir. En institutionnalisant la reproduction par l'école et en légitimant des activités et des façons de penser, les mécanismes de pouvoir structurent et retirent à des personnes leur puissance d'agir et ainsi leur empêche d'exercer un pouvoir de modification du *statuquo*. Néanmoins cet état de fait est contingent et la volonté de puissance de cette personne est plus haute d'un degré très minime car au final elle reste bercée d'illusions si elle reste sur l'état de fait de sa position dominante en restant dans le mode de savoir par les images, sans penser sa propre individuation. Le pouvoir peut être retrouvé à un réel degré par d'autres moyens que le pouvoir exercé uniquement à des moments épisodiques où l'individualité d'une personne sera mise en avant pour diriger l'action. La rupture entre ce pouvoir et le pouvoir de la vertu et de l'actance corporelle dans la matière est ce sur quoi travaille Foucault.

Penser dans la binarité et dans la représentation du pouvoir comme caractère acquis par une position ne permet pas de remettre en question l'état de fait actuel puisqu'il est absolument complexe et évolue. Cette pensée binaire nous est intuitive puisqu'elle est le fruit de nos histoires de pensée. Aussi elle donne l'impression fausse que l'exercice du pouvoir dans le social par sa position est une réelle puissance. Foucault entend sortir de cette vision contingente du pouvoir afin de redonner à chacun une réelle expression de son *conatus*. Il est difficile pour des personnes dans un appareil de croyances de se penser à l'encontre de tout ce qui leur semble naturel, comme pouvant exercer du pouvoir eux aussi et que cette idée du pouvoir n'a intrinsèquement rien de mauvais, mais doit être dirigée de façon juste pour apporter de la vraie liberté dans le réel.

Il est nécessaire de penser la question du pouvoir en dehors de son aspect connoté, comme une pratique, comme une puissance qui vient et s'en va en fonction des situations et façon difficile à prévoir tant les réalités des différents régimes sont multiples et qu'il travaille à retrouver au-delà des contraintes normatives. C'est pour cela que la matrice par la norme est un bon outil pour analyser les rapports sociaux car elle ne pense pas en termes dualistes, mais en termes pratiques, pragmatiques et changeant dans le temps : « Nous devons dire alors que le

pouvoir qui « normalise », qui impose des normes, n'est pas un pouvoir extérieur imposant des normes fixes : il est lui-même normatif, il ne peut normer les sujets, conduits à leur conduite, qu'en produisant en eux de la normativité, c'est-à-dire des puissances par lesquelles ils inventeront de nouvelles normes, capables de déborder le même pouvoir, de le renverser ou de le contourner. »⁹² En étant construits, les individus sont normés, mais pas uniquement car la norme est changeante et évolue avec l'histoire et avec le parcours et la pratique des individus eux-mêmes. Nous voyons bien que puisque les normes sont immanentes, elles n'ont pas d'essence figée dans le temps et évolueront, feront émerger de nouveaux modes de normativité au fil du temps. Cette mouvance dans la norme fait de cette dernière un objet complexe et rend les individus à la fois normifiants et normifiés. L'archéologie est donc une étude du mouvement et de la relation, non pas une analyse intemporelle du pouvoir et de son action.

Par toutes ces relations entre les régimes de pouvoir et leurs normes émanera le monde social et ses institutions car : « Le mouvement par lequel la société est engendrée est celui d'une continuité radicale entre l'état de nature et l'état civil de sorte que la société ne se comprend que comme un jeu de puissances continuées. »⁹³ Ce qui veut dire que la mise en société n'est pas une rupture entre l'état sauvage, animal, désirant de l'être humain vers un état dressé, rationnel et pur comme chez Hobbes par exemple qui développe lui aussi une théorie du *conatus*, mais chez qui le philosophe n'a pas du tout la portée pratique donnée chez Spinoza⁹⁴. Les différents modes de société et de gouvernementalité ne sont que des émanations différentes, mais qui se valent entre eux, des relations entre tous les pôles de pouvoir qui les forment.

Cette idée de la puissance désirante sur laquelle Spinoza et Nietzsche insistaient redevient importante car c'est ce qui signifie l'action de changement dans le social opéré par les normes. C'est la puissance, ou ce que nous appelons plutôt désir, *conatus*, qui produira des entités nouvelles, qui provoquera des cassures avec le passé et les feront émerger ainsi que des nouvelles idées.

Tout cela, par une intériorisation lors des individuations des êtres humains dans leur socialisation, fera passer comme intuitives et naturelles la politique et la morale dans l'époque. En cela : « La violence n'a pas disparu, mais elle a été intégrée au fonctionnement continu du système, ce qui la dispense de la nécessité d'apparaître comme telle, sauf dans les moments de rupture et de crise qui viennent interrompre ce fonctionnement. »⁹⁵ Ce qui semble violent dans

⁹² Legrand S., *Les normes chez Foucault*, op. cit., p. 218.

⁹³ Remaud O., « Ethique et politique : Foucault et Spinoza », op. cit., paragraphe 9.

⁹⁴ Cf. Visentin S., « Volonté d'être esclave et désir d'être libre », op. cit.

⁹⁵ Macherey P., *Le sujet des normes*, op. cit., p. 185.

une époque donnée c'est ce qui semble extérieur avec l'époque. Une forme de violence sera légitimée dans une certaine temporalité et quand elle ne le sera plus, deviendra intolérable.

Nous en revenons alors au concept de la dialectique, de la modification des choses les unes au contact des autres et de la fluidité des cultures en fonction des moments. Elle n'est pas à entendre dans un sens global et synchronique de l'Histoire, mais comme un ensemble de normes dans divers régimes de pouvoir qui se répondent et évoluent, faisant émerger de la nouveauté et rendant les choses différentes, particulières. Ces émergences dans une même *épistémè* ont comme point commun le réseau d'interconnexions entre elles, qui n'existait pas dans une *épistémè* précédent.

Pour mettre à mal la contingence du pouvoir institutionnalisé qui semble naturel, simple et Un, et donc rendre à toute personne quelle qu'elle soit de la puissance, il faut mettre en place une déconstruction méthodique de ces discours et mettre au jour les relations de conflit entre les différents régimes, donnant la situation d'un pouvoir exercé à des degrés différents par les personnes, à cause de leur position dans le diagramme d'interconnexions.

L'institutionnalisation naturalise l'immanence de la société et tente de faire croire qu'il n'existe rien en dehors de ce qui est et que la réalité actuelle de ce qui est l'est car c'est la meilleure possible, la plus bonne, le moment vers lequel le Progrès nous aura mené : « En conséquence, on peut affirmer que dans la société des normes, l'idéologie n'a nullement disparu, au contraire de ce que professe l'idéologie de la fin des idéologies, mais qu'elle a changé de nature : elle est devenue imperceptible, proprement insignifiante, d'autant plus qu'elle a renoncé à diffuser des messages formellement déchiffrables et interprétables. »⁹⁶ Les choses sont bien fondamentalement situées, mais puisque la société a été construite de sorte que l'idéologie dominante soit juste et normale, intériorisée, il n'est plus possible de remettre en question ce qui est sous peine d'aller à l'encontre de la Nature, du Bien. La Nature en soi pourtant n'est pas connaissable aussi simplement que par nos codifications scientifiques adéquates, résultats de nos intérêts dirigés, et c'est un danger que de croire le contraire car c'est aller dans le sens d'une idéologie sous prétexte d'une objectivité et croire en une réécriture *a posteriori* de notre histoire par la science, la religion ou autre et donc être de très mauvais épistémologues.

L'objectivité se construit dans et par les normes sociales dans un réel des pratiques et la prétention à dire le Vrai est une affaire de théologien puisque c'est se concentrer sur l'unique et sur le transcendant et non plus sur la nécessaire pluralité et immanence matérielle. Le pouvoir

⁹⁶ Macherey P., *Le sujet des normes*, op. cit., p. 350.

donc si on le comprend comme une relecture par la matrice foucaldienne de la puissance est l'essence pratique des choses à retrouver afin de trouver la liberté et ne plus être simple spectateur des normes et ces retrouvailles doivent se faire par autre chose que l'ascension dans l'appareil social, qui n'apporte qu'un pouvoir d'action minime, donne l'illusion de la liberté.

La détermination par les normes est donc bien ce qui fait perdre la pleine puissance d'agir, le hasard, l'accident et la non-naturalité car : « ... elles définissent leur allure et exercent leur puissance à même le processus au cours desquels leur matière ou objet se constitue peu à peu et prend forme, d'une manière qui dissout l'alternative traditionnelle du spontané et de l'artificiel... »⁹⁷ Les normes créent les règles de conduite qui guident les actions et contrôleront ce qui sera produit matériellement dans la société. Elles sont à la fois une nécessité car rien ne peut être créé *ex nihilo*, mais aussi un ensemble de chaînes qui nous limitent dans notre pouvoir d'acteur sur le réel. Elles ne sont que des chaînons particuliers qui n'ont rien de premier ou de transcendant et en cela il faut les comprendre comme ce qu'elles sont réellement. La puissance d'agir se retrouve alors non pas dans un libre arbitre ou dans une libération de toute affection extérieure, mais dans une connaissance de ces normes qui limitent notre pouvoir et rendent prisonnier de passions tristes contingentes.

Nous voyons bien que le dessein d'une théorie de la puissance et de la matrice archéologique foucaldienne se rejoignent. Le pouvoir chez Foucault en tant qu'il s'exerce et est vidé au mieux de toute sa substance morale devient une reprise de la volonté de puissance nietzschéenne et donc du *conatus* comme persévérance dans son être, comme performance de l'essence de toute chose dans la matière. Une personne dominante, en haut de l'échelle, aura une illusion de pouvoir important. Ce pouvoir néanmoins sera incommensurable à celui qu'amène une connaissance juste des normes qui l'affectent car il restera tétanisé par des passions tristes de l'idéologie qui le normera et mènera à des croyances vaines et illusoires. Riche, blanc, hétérosexuel et de sexe masculin ne veut pas dire exempt de ressentiment et de nihilisme dans ses actes, bien au contraire puisqu'il sera tout autant empêtré dans des mêmes travers d'erreur et de manque d'être.

3.8. Rapport à la modération et à la philosophie comme pratique

On retrouve chez Spinoza particulièrement une forte influence de la pensée, notamment stoïcienne, dans une recherche, qui peut sembler presque ascétique quand on la lit de façon simpliste, de la modération et du soin de soi que ça soit dans les sentiments, dans les actions,

⁹⁷ Macherey P., *De Canguilhem à Foucault : La force des normes*, op. cit., p. 11.

dans les idées ou dans la relation avec son corps. Le fait est qu'un sentiment pour être bon, ne doit pas être en excédant. Trop de confiance en soi devient de l'orgueil tandis que la négation de l'ego devient une erreur ascétique qui paralyse la puissance d'agir du sujet. Même chose pour la croyance qui en excédent mène à l'erreur. Il faut donc naviguer entre le trop plein ou nihilisme actif, qui nie la volonté de puissance et fait croire en des illusions comme le libre arbitre ou l'ego transcendantal et le nihilisme passif, faisant des sujets des êtres ascétiques et inconscients de leur identité égotique et donc éviter à la fois l'illusion et le fatalisme.

La compréhension des choses se fait donc avec une ontologie inspirée de cette pensée d'origine grecque de la modération et de la fuite des formes de nihilisme ainsi que d'une forme de pragmatique de la vie et de la socialité comme pratique, loin des préoccupations métaphysiques et du divin. C'est là la forme de morale qui dicte à Spinoza une ligne de conduite et un ensemble de valeurs à mettre en avant dans la construction de son système philosophe ; une philosophie à vivre au jour le jour. La philosophie de Spinoza est un « art de vivre » pour reprendre les mots de Hadot sur la philosophie antique, car elle demande à changer ses pratiques et à faire un examen conscient de son mode de vie, son mode d'exister au monde.

Le travail de la philosophie spinoziste contemporaine est d'aller plus loin que Spinoza dans son travail d'élimination des illusions qui brident la volonté, identifiant dans les outils d'analyse créés les biais moraux qui dirigeront l'action et l'analyse. Tout cela néanmoins avec toujours la même portée dans la quotidienneté. Le bio-pouvoir foucaldien n'est ainsi plus construit comme un instrument objectif de recherche d'un savoir proche du réel en soi, de la Nature, mais comme un travail d'exercice constant de la puissance de nos corps. Le fantasme métaphysique de l'en soi est dépassé, les philosophes hors du monde le sont aussi. Cette entreprise de déconstruction de la morale est le pas situé qui permet de se libérer d'affects négatifs que l'on a pensés naturels, causes en soi : « Il faut que l'analyse critique des réalités conduise à une opération synthétique dans l'ordre des structures normatives pour rendre les situations visées inacceptables devant l'ordre des valeurs communément admises. »⁹⁸ L'analyse par la matrice foucaldienne se veut donc en contexte. C'est une opération d'interprétation des structures de pouvoir et donc de la morale du moment afin de rendre compte de l'affect négatif de l'inacceptable. Ce sentiment n'est donc pas un jugement moral *a priori* mais bien une passion triste causée par des structures de normes qui produisent le mal et donc doivent être changés, car menant à des choses que l'on ne désire pas.

⁹⁸ Maesschalck M., *Raison et pouvoir*, op. cit., p. 159.

C'est bien une étude pragmatique de la réelle complexité des choses dans leur changement que nous amène à faire le français ; d'admettre la finitude des connaissances humaines et la pluralité nécessairement mouvante des vérités qui nous sont accessibles, remettant uniquement à un statut d'erreur les soi-disant objectivations de nos savoirs et donc amènent la seule connaissance vraiment juste.

Foucault ne veut absolument pas se poser en diseur de vérité et c'est quelque chose que reprochait déjà Spinoza aux théologiens et métaphysiciens de son époque. La réelle connaissance vraie en tant qu'elle est mue par de nombreux *conatus* qui rentrent en conflit n'est pas une objectivité, mais un retour à ce que nous appelons communément l'ironie socratique, sujet de thèse d'un certain Friedrich Nietzsche.

L'intérêt dans cette reconnaissance de la profonde complexité et historicité des choses vient dans le fait que cela permet de penser les trajectoires individuelles et les corps particuliers et ainsi de dire que le comportement lorsque la personne sera affectée sera déterminé par une immensité de facteurs que nous ne serons pas toujours, et même très rarement, à même d'appréhender et que le corps humain dans une société est extrêmement pluriel et évoluera en permanence : « Des hommes différents peuvent être affectés de différentes façons par un seul et même objet, et un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de différentes façons à des époques différentes. »⁹⁹ Cette proposition de Spinoza n'a pas de prix car elle permet de sortir de la simple lecture structurelle que l'on pourrait faire du social dans des paradigmes sociologiques de déterminisme radical trop rigides pour ajouter, toujours dans un monisme déterministe, un aspect individuel et changeant aux corps et donc aux comportements. L'habitus devient complexion. C'est là que le philosophe est révolutionnaire car sa théorie des affects dans son essence même arrive encore aujourd'hui à se transposer parfaitement à des débats de sciences sociales et historiques totalement hors de ses préoccupations de l'époque.

Et cette idée de trajectoire permet de refaire le pont avec Foucault et sa matrice d'explication par régimes de vérité incomplets qui ne rendent compte que d'une seule vision politique du monde et s'entrecroisent pour former un amas indiscernable et dyschronique, passant par des formes différentes avec l'histoire. C'est dans toute cette pluralité, dans cette nécessaire multitude¹⁰⁰ dans la production des corps et des institutions, que l'analyse du social doit se faire et dont celles de Foucault et Spinoza ne sont que des lectures imparfaites, mettant

⁹⁹ Spinoza B., *L'Ethique*, op. cit., Livre III, Prop. LI, p. 227.

¹⁰⁰ Cf. Visentin S, « Volonté d'être esclave et désir d'être libre », op. cit.

en avant principalement la complexité et l'incomplétude nécessaire et donc un besoin d'humilité fondamental face au monde et à nos croyances.

Ainsi il y a une nécessité dans l'apparition de différents paradigmes, situés chacun dans une position différente et guidant vers des choses différentes. Penser le spinozisme ou la matrice du bio-pouvoir comme Vérité sur l'analyse du monde serait se priver de toutes les choses que ces modèles omettent consciemment ou non et mécomprendre le message fondamental de la philosophie. Tous les savoirs disent quelque chose du monde et tous les discours se valent tant qu'il restent dans une conscience de leur situation et de leur incomplétude, mais aucun ne doivent avoir de prétention à la transcendance, l'immuable ou à l'absolu.

Certains discours néanmoins sont incomplets à de plus grands degrés et impliquent des croyances trop fortes, menant à des égarements. À ce moment-là le sentiment qui dirige la croyance sera très mauvais car il mènera le corps à des erreurs toujours plus importantes, jusqu'à nier son propre *conatus*, sa propre essence personnelle et donc rendra l'individu malheureux d'aller dans une direction différente de sa nature. Toute vérité dépend nécessairement d'une croyance, mais lorsqu'elle est trop forte et qu'elle n'a pas la réflexivité sur son incapacité à dire le Vrai, elle mènera à des sentiments négatifs et donc à une incomplétude dans l'Être par l'erreur, du nihilisme. Ceci est donc vrai à la fois pour la religion et à la fois pour la science, l'astrologie ou même le spinozisme. Aucun savoir n'a la puissance requise pour prétendre à l'objectivité et sortir du champ de la croyance.

Qui dit pluralité dit alors qu'il existe en dehors d'un discours des autres discours antagonistes qui vont rentrer en conflit avec nos systèmes de valeurs, de croyances, car : « Une norme tire son sens, sa fonction et sa valeur du fait de l'existence en dehors d'elle de ce qui ne répond pas à l'exigence qu'elle sert. »¹⁰¹ Cette définition de la norme par Canguilhem montre la dialectique nécessaire entre la norme et l'hors-norme, ce qui ne correspond pas à la norme et qui sera mis à la marge systématiquement. C'est là encore le nécessaire conflit permanent entre les positivités qui forment le monde. Puisqu'il existe du normal, du dirigé, il existe de l'anormal. Cet anormal prendra socialement des allures de maladie, de rebus, de déviance, de stigmatisé tandis que la norme sera naturelle et nécessaire. L'enchevêtrement de ce nombre très grand de normes, c'est dans la matrice foucaldienne l'instrument du pouvoir qui permettra de déterminer les logiques des processus de domination et de mettre à la marge ceux qui ne correspondent pas, omettre des savoirs et des choses qui vont à l'opposé du légitime.

¹⁰¹ Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, op. cit., p. 176.

C'est par la production des complexions particulières qui forment tous les corps individuels que nous existons en tant que corps, désirants et sensibles, premiers récepteurs des images phénoménales qui nous permettront de monter vers une connaissance juste. Il faut donc pour étudier et pour viser une libération exister par son corps car la philosophie n'est pas uniquement un travail intellectuel coupé du monde, mais un matérialisme demandant une émancipation par son corps en tant qu'il est normé et entièrement déterminé par les mondes naturel et social avec leurs normes multiples. En cela se faire philosophe et connaître par le troisième genre de connaissance c'est avant tout un dialogue entre la sensibilité des corps et des images qu'ils reçoivent avec la science intuitive et la connaissance de l'essence nécessaire et éternelle des choses, faisant que les passions tristes sont éliminées et l'action sur le réel est trouvée.

Spinoza et Foucault se rejoignent donc fortement sur ce rapport qu'ils entretiennent avec une idée de la philosophie très ancienne, voulant que puisque le savoir du champ philosophique est ancré dans le monde, sa pratique doit l'être aussi et qu'ainsi être philosophe ce n'est pas écrire des livres de philosophie ou être un grand érudit, mais c'est avoir un mode de vie en osmose avec sa pensée, vivre son corps comme le produit des affections que nous avons reçus et viser au quotidien une vertu dans la recherche des sentiments joyeux et le rejet des passions tristes causées par une mauvaise connaissance de ce qui nous a construit et de ce qui est vraiment nécessaire.

Conclusion

La première observation que ce travail nous a permis de faire sur le rapport entre Spinoza et Foucault est sur l'immanence de la norme, du normal en tant que c'est ce qui va construire, faire performer les objets et les corps car : « Le normal c'est donc à la fois l'extension et l'exhibition de la norme. »¹⁰² Comme le dit un des principaux maîtres à penser de Foucault dans ce domaine, le normal a quelque chose de producteur dans la matière, il est ce qui va affecter les individus afin de les modeler conformément ou en opposition à lui et le faire exister dans la matière de la sorte.

C'est là toute le matérialisme des deux auteurs chez qui c'est dans l'immanence de la nature et de la société que sont formées les choses et qu'il faut, pour ne pas commettre des erreurs de transcendantalité ou de fausse liberté, prendre en compte ces processus qui construisent les choses telles qu'elles sont et ainsi ne pas plonger dans des négations de ce qui est, dans des illusions de nécessité pour ce qui n'est qu'une production du naturant.

Car le couple nécessité/contingence est très important à étudier puisque donner une fausse nécessité causale à des choses qui, quelles que soit la connaissance que nous avons sur cette chose, sont le fruit de notre humanité désirante et de notre perception du monde par les images que nous recevons et que nous réinterprétons avec nos acquis normés. C'est se plonger dans des erreurs qui mèneront à une moins grande puissance d'agir et donc à subir les déterminismes qui nous ont construits alors que ce ne sont que des causes parmi d'autres au sein de chaînes causales temporelles et contingentes.

Pour cela alors l'humain a besoin de matrices pour lire le réel et appréhender ce qui l'entoure. Construire ces matrices sera les situer dans une certaine direction et donc nécessairement former des connaissances incomplètes mais satisfaisantes, adéquates avec le monde tel que nous le vivons en tant qu'individus normés par ce dernier. La matrice a en fait le rôle que devrait avoir tous nos savoirs, mais avec une conscience de son arbitralité nécessaire : « Comme si, pour le maîtriser dans le réel, il avait fallu d'abord le réduire au niveau du langage, contrôler sa libre circulation dans le discours, le chasser des choses dites et éteindre les mots qui le rendent trop sensiblement présent. »¹⁰³ Le sens du réel est ainsi déterminé par notre propre existence humaine, par nos langues et nos modes de savoirs qui nous permettent de circonscrire la réalité telle que nous l'expérimentons dans nos sens et ainsi nous permettent

¹⁰² Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, op. cit., p. 176.

¹⁰³ Foucault M., *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, op. cit., p. 25.

d'avoir des connaissances plus complexes que les simples idées erronées et floues que nous apportent les images. Puisqu'il y a nécessité pour les savoirs de dépendre entièrement de la matérialité de nos constructions, il y a nécessité qu'ils soient dirigés par les désirs de chacun. C'est en effet l'essence même de toute chose que d'être désirant, de viser la perpétuation constante dans son être et donc d'être intéressée, même inconsciemment, dans toutes les strates de l'existence, d'être une puissance modelée par toutes les affections qui font notre individualité. Le *conatus* n'est d'ailleurs pas quelque chose d'humain ou d'animal, mais l'apanage de tout ce qui est, tout ce qui a été produit par la nature naturante – ainsi que la Nature elle-même – et ainsi pas seuls les individus construits par leur socialisation, mais aussi tous les pôles de pouvoir qui émanent de la réalité sociale, défendent leurs propres intérêts et vont rentrer en conflit avec les autres régimes et former ainsi des relations, des enchevêtrements, qui construiront la réalité dans ses objets, dans ses individus.

C'est ce constat qui permet ensuite chez les auteurs d'inférer que de ce fait les discours et les vérités sont eux-mêmes nécessairement situés et ne rendront jamais compte du Vrai, mais uniquement de croyances dans certains sens qui permettront de se donner des idées satisfaisantes sur le réel et se l'approprier en tant qu'être humain dans notre expérience avec ce Monde.

L'illusion serait de croire que nous ne sommes pas désirants, que nous pouvons atteindre l'Être en soi par des capacités qui sortent de la production causale de ce monde. L'archéologie permet de faire la généalogie de pourquoi ces idées de vérité ont été matériellement formées dans le réel. Se faire le porte-parole de la naturalité, de la normalité, c'est en fait tout simplement être légitimé par l'appareil de pouvoir en place et donc être fondamentalement dirigé dans ses désirs par les affects qui nous ont individués. Le rôle de la philosophie est alors de mettre le doigt sur ces erreurs fondamentales et viser des modes de vies en phase avec les essences conatives.

Pour notre époque moderne par exemple, la science est légitimement le garant du vrai et c'est pour cela que Foucault sera, à tort, jugé comme étant contre la science, quand il voudra uniquement remettre en cause la nécessité dans la légitimation de la science, quand ses travaux démontrent qu'ils sont en fait les résultats de multiplicités de choses, le résultat de liaisons entre des pôles désirants multiples, et pas d'une transcendantalité hors de la matière : « Pour un tel rôle la science est loin d'être assez autonome, elle a besoin elle-même, en tout état de cause, d'une valeur idéale, d'une puissance créatrice de valeurs qu'elle puisse servir et qui lui donne la foi en elle-même – car, par elle-même, elle ne crée aucune valeur. Ses rapports avec l'idéal ascétique n'ont pas le caractère de l'antagonisme ; on serait plutôt tenté de le considérer comme

la force de progrès qui régit l'évolution de cet idéal. »¹⁰⁴ Le retour à Nietzsche opéré ici n'est alors pas anodin car il est un personnage qui a vécu dans les temps après la rupture entre l'âge classique, gouverné par la loi, avec l'âge moderne, celui du bio-politique. Ce dernier est l'âge des normes, l'âge où les individus sont affectés par une forme de pouvoir qui ne dit pas son nom, qui s'immisce en chacun de nous, s'intériorise et se naturalise par le biais de l'objectivité rationnelle de la scientificité, mettant les régimes scientifiques et économiques dans une position de force par rapport aux autres, garants du « progrès » par rapport aux époques et aux sociétés qui fonctionnent d'une autre façon. Les normes à l'époque classique étaient dictées par la loi décidée par un pouvoir que l'on peut nommer, celui du roi, quand elles sont maintenant le produit de l'émanation des relations entre les différents régimes de pouvoir.

La morale à l'époque moderne a ainsi pris un autre tournant puisqu'elle ne se réfère plus à des textes sacrés ou à des lois comme précédemment, mais se fait par la bio-politique, par le pouvoir sur le vivant. Par-là Foucault repère des lignes de convergence dans une même époque, permettant de retracer une science de l'émergence des institutions et des savoirs tels qu'ils ont été matériellement construits à notre époque :

Il montre que les sciences diverses, touchant des objets divers, présentent des structures similaires, qu'elles dépendent d'un système intellectuel unique de conditions de possibilité. Il en va ainsi, au XIX^e siècle, de la grammaire générale, de l'histoire naturelle, de l'économie politique. Il appelle *épistémè* cet ensemble structuré de conditions intellectuelles du savoir. Puis il établit que le système des conditions du savoir diffère avec les époques – mais cette détermination chronologique, pour le dire encore une fois, le cède évidemment en importance, pour lui, à la détermination systématique.¹⁰⁵

L'*épistémè* du bio-pouvoir va ainsi déterminer nos savoirs qui seront construits lors de cette époque. Cela ne donne pas un visage uniforme et une direction précise de la direction vers laquelle seront portés nos savoirs et nos institutions mais c'est dans les jeux de relation et les mises en avant de certaines valeurs que l'*épistémè* va déterminer ce qui est légitime, ce qui ne l'est pas, ce qui est bon, ce qui est naturel et ce qui est à la marge, les réalités que l'on peut omettre.

Il y a par ce déterminisme total et surtout sur cette construction des corps par les faisceaux d'affections que nous amène l'*épistémè* moderne une analyse très spinoziste de la façon dont sont formés les corps, la façon dont les normes dirigent entièrement la forme que

¹⁰⁴ Nietzsche F., *Généalogie de la morale*, op. cit., pp. 231-232.

¹⁰⁵ D'Hondt J., « Foucault, une pensée de rupture », op. cit., paragraphe 13.

prennent les individus. Car la théorie du désir chez Spinoza fait du *conatus* l'essence de toute chose et de l'immanence une nécessité ontologique à l'existence et donc à l'essence, voulant donc dire que tout est mû d'intérêts particuliers, dirigés et que les multiplicités rendent le modelage des corps entièrement dépendant des normes vivantes bien évidemment, mais aussi des normes sociales dont le sujet est le produit et par lesquelles il va évoluer et être affecté en permanence, déterminant ses modes de corporéité et donc ses comportements, ses pratiques.

Néanmoins si tout est le produit matériel de la complexion qui forme les objets, alors la seule liberté possible à trouver n'est pas celle d'un libre arbitre ou d'une capacité d'auto-détermination, mais bien celle d'un pouvoir d'action retrouvé face au Monde et donc un sentiment de pouvoir dans la connaissance juste des choses : « Être autonome, c'est poser des choix dans un monde déterminé et ouvert, c'est être possibilisé par l'existence, potentialisé par elle et se réaliser à travers elle. »¹⁰⁶ L'émancipation se trouve dans la pleine conscience du déterminisme du monde et de la nécessité de notre essence conative afin de ne plus être bercé par des illusions de liberté ou de naturalité construites par le pouvoir qui sont des erreurs qui ne faciliteront que le *statuquo* et l'inaction, car créant des passions tristes.

Ces passions tristes seront des formes de fatalisme et des impressions d'impossibilité d'agir dans un monde clos que nous ne comprenons pas, dans l'illusion d'une capacité d'action ontologiquement impossible, qui reviendrait à casser les chaînes causales, à des capacités transcendantales de décider comme des sujets entièrement libres et non dirigés, affectés par rien, agissant comme s'ils étaient des empires dans un empire, des individus libres et égaux à la Nature. Ces deux formes de paralysie dans la puissance d'agir sont dues uniquement à des formes de connaissance inadéquates et erronées.

Puisque l'essence de toute chose est celle du désir, la puissance ou le pouvoir en sont des synonymes chez Foucault et dans le spinozisme. Ainsi puissance et pouvoir sont à comprendre dans des sens moralement neutres dans leur forme la plus pure, essentielle, en dehors de leur sémantique sociale et doivent être compris comme tels : « Une relation de pouvoir fonctionne, non pas en captant ou en réprimant une réalité préalablement existante dans le corps ou l'âme des sujets ; elle fonctionne en produisant, en inventant cette réalité, par quoi elle ne se donne du pouvoir sur les sujets qu'en lui accordant une certaine puissance nouvelle. »¹⁰⁷ Le pouvoir est un exercice, qui se fait en relation avec d'autres individus et les objets dans le monde social. Avoir du pouvoir ce n'est pas posséder une capacité transcendantale, mais c'est être positionné de telle manière dans l'appareil de pouvoir que dans

¹⁰⁶ Maesschalck M., *Raison et pouvoir*, op. cit., pp. 238-239.

¹⁰⁷ Legrand S., *Les normes chez Foucault*, op. cit., p. 218.

certaines situations nous serions en position de force et donc capables de diriger l'action. Tout ceci est très mouvant et situationnel et n'est pas le réel pouvoir, la réelle puissance d'action que nous visons

Il est fondamental pour que le pouvoir reste quelque chose capable d'apporter de la puissance d'agir qu'il soit dirigé par des sentiments bons, c'est-à-dire qu'il soit le fruit de connaissances justes des choses, n'attribuant pas des causes erronées et rendant pleinement son autocritique. En effet dans le cas où ce sont des passions tristes qui vont déterminer les sujets à agir, alors il ne sera pas possible d'aller vers autre chose qu'un manque d'être et donc de procéder à des exercices de pouvoir qui vont être mauvais pour soi-même et pour les *conatus*, vers des désirs qui vont à l'encontre des essences particulières.

Il est ainsi nécessaire d'avoir une connaissance de ces objets en situation dans le monde social car, sans une remise en question par une méthode telle que celle de l'archéologie, nos pratiques et nos croyances en tant qu'elles sont nécessairement situées et mues par des désirs, deviennent des illusions et créent des idoles telles que le Bon, le Vrai, le marché, la science, etc., menant à la négation des *conatus*. Ce n'est pas que ces choses soient le problème, mais bien l'illusion qu'elles créent quand elles sont mal replacées dans les mailles causales qui les ont produites, donnant l'impression fausse de sortir de nulle part, comme une providence venue du ciel pour guider l'humanité vers le progrès et la morale.

Par le spinozisme il est possible de comprendre la fondation de ces erreurs, provoquées par des sentiments mauvais, produisant matériellement des connaissances tronquées en de fausses causes et la croyance en la transcendantalité de choses contingentes. Le parallèle peut être fait avec les normes dans l'*épistémè* moderne chez Foucault, car c'est bien par la force de ces dernières que le réel va se transformer et limiter la puissance d'agir des individus, formant des systèmes de croyance et les intériorisant.

Ce sont ces erreurs qui créent la reproduction et le manque d'être dans le social. Pour en sortir – car échapper à l'erreur et retrouver de l'actance est la vertu en soi – il faudra retrouver une connaissance adéquate sur la réelle nature des choses, les essences individuelles, et ainsi transformer les passions en sentiments adéquats avec ces dernières, en juste compréhension de la réelle nécessité et donc en juste exercice du pouvoir par une autonomie de l'action dans un déterminisme causal total.

Car comme l'a très bien étudié Foucault, il y a un rapport de force entre les différents pôles désirants que sont les régimes de pouvoir et c'est par l'immanence des relations entre tous ces pôles que vont émerger le normal, le naturel, la morale... Ces trois choses sont jugées *a posteriori* comme vraies en soi et nécessaires, mais relèvent si nous en faisons la généalogie et

que nous en avons une connaissance juste des causalités historiques, fruits des liens entre tous les discours qui s'entrechoquent dans le social : « Il n'y a donc à proprement parler de temps grammatical adéquat pour le discours sur une expérience humaine normalisée sans représentation de normes liées, dans la conscience, à la tentation d'en contrarier l'exercice. »¹⁰⁸

En effet puisqu'il existe des normes et des objets produits par ces derniers, il existe nécessairement de la marge, des discours antagonistes, non légitimes, qui vont être les « victimes » de l'appareil de pouvoir car ce seront eux qui posséderont le moins haut degré de potentialité d'action sur le réel et ainsi ne pourront que s'empêtrer de plus en plus dans des sentiments négatifs, dans la fatalité, dans l'inaction face au monde.

C'est pourtant aussi de la marginalité que ressortira les prémisses de changement. La chose tant qu'elle est entièrement correspondante à la norme n'a aucun intérêt dans un changement. Néanmoins personne ne peut entièrement correspondre aux normes car elles sont multiples et changeantes et donc déterminent et empiètent sur la puissance d'agir de tout sujet. Être dans les marges c'est à la fois la fatalité et l'apathie, mais c'est aussi le désir d'action et le désir juste de libération par une compréhension vertueuse de ses déterminations, c'est-à-dire une connaissance du troisième genre.

La connaissance intuitive est définie comme la vertu en soi par Spinoza et c'est ce par quoi s'exprime la forme la plus pure de l'essence de chaque individu, le *conatus*. Néanmoins nous avons bien vu que cette science intuitive est très limitée et se doit d'être sans cesse réfléchie et remise en question. Connaître c'est vouloir connaître et c'est rentrer dans un cercle vertueux de recherche du plus haut degré d'être. Il faut pour cela être dirigé par des affects joyeux afin de créer ce désir de connaissance et ensuite produire dans la Volonté par une connaissance vraie un désir de continuer sur ce chemin de l'Entendement car : « Les idées vraies n'ont d'efficace que si elles s'accompagnent d'affects susceptibles de toucher l'imagination et de remplacer une image par une autre. Un affect ne peut être contrarié ou supprimé que par un affect contraire et plus fort que lui. »¹⁰⁹ Pour atteindre un sentiment bon de béatitude il faut à la fois être capable de surpasser les passions tristes qui nous obstruent, tout en ayant un désir de vertu assez fort que pour remettre en cause désirs et croyances qui nous ont formés dans une société normée. Il y a donc à la fois quelque chose de très personnel dans le processus psychologique qui sera personnel à chacun en tant que tout individu a une identité particulière, mais c'est aussi de l'ordre du collectif d'allier nos désirs de vertu ensemble

¹⁰⁸ Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, op. cit., p. 180.

¹⁰⁹ Jaquet C., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, op. cit., p. 73.

pour construire ces mêmes désirs chez tous les sujets et donc viser une société avec un degré de puissance le plus élevé dans l'Être.

En cela nous retrouvons une forme d'ironie socratique dans l'humilité à avoir face à nos propres croyances et à la nécessité substantielle de notre *conatus* qui est notre seule voie de libération vraie. Il n'est possible que d'atteindre des vérités situées, en adéquation avec le vrai car nous permettant de former des pratiques satisfaisantes avec notre rapport au Monde, permettant de vivre et de former des société cohérentes avec elles-mêmes. Nos intuitions elles-mêmes sont situées. Tout ce qui dépasse néanmoins ce stade de la notion commune n'est qu'illusion et fantasme métaphysique, que croyances dont il faut rendre compte, qui n'ont aucun rapport avec notre réel besoin, celui d'expression de notre *conatus*.

Ainsi la liberté s'atteint par une performance de notre essence désirante, de notre *conatus* particulier et donc par une compréhension juste de ce qu'est la Nature et ce qu'est l'humain, par Spinoza, ainsi que comprendre notre individuation et les processus causaux de normification qui ont fait notre identité unique et nous affectent, nous modèlent, et continuera de le faire constamment, produisant des existences complexes et connaissables que dans nos pratiques dirigées en fonction de nos époques, nos cultures et nos positions en situation dans tout cet appareil.

Il faut retrouver l'exercice de pouvoir, une expression de notre Volonté par une connaissance juste à la fois personnelle et en société pour atteindre un niveau de perfection élevé et ainsi fuir le mieux possible les erreurs et les illusions qui mènent vers des comportements et des pensées mauvaises, qui nient l'essence réelle du Monde et produisent des passions de destruction et de mort. Il faut particulièrement en revenir à la nature fondamentalement matérielle des choses et donc se réattribuer la performance de sa corporéité afin d'exister comme un corps capable d'action sur le monde, tendant vers des sentiments bons et donc une émancipation par rapports aux affects qui le produisent et l'encombrent.

Spinoza et Foucault se rejoignent dans ce projet et bien que le second ne soit pas le successeur de l'autre, nous voyons bien la dialectique et la même vision essentielle de la philosophie chez les deux auteurs, tout cela à des époques fondamentalement différentes. En cela ces philosophes, parmi de nombreux autres, sont dans la plus pure tradition de ce qu'est l'essence de la philosophie : un travail de Liberté et de Puissance.

Bibliographie

- Bachelard G., *Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris, 1938.
- Bertani M., « Sur la généalogie du Bio-pouvoir », trad. de André P., Pace E., in *Lectures de Michel Foucault*, vol. 1, 2001, pp. 15-36.
- Bostrenghi D., « Tantum juris quantum potentia : Puissance de la raison et puissance des affects chez Spinoza », in Jaquet C., Moreau P-F., *Spinoza transalpin*, éditions de la Sorbonne, Paris, 2014, pp. 117-138.
- Braunstrein J-F., « Bachelard, Canguilhem, Foucault : Le "style français" en épistémologie », in *Les philosophes et la science*, 2002.
- Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris, 1984.
- D'Hondt J., « Foucault, une pensée de rupture », in *Lectures de Michel Foucault*, vol. 2, pp. 13-22.
- Delbos V., *Le Spinozisme*, Vrin, Paris, 1964, 1926.
- Deleuze G., *Foucault*, éditions de Minuit, Paris, 1986.
- Foucault M., *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.
- Foucault M., *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984.
- Foucault M., *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984.
- Foucault M., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.
- Foucault M., « Nouveau millénaire, défis libertaire », in Foucault M., *Dits et écrits*, vol. 3, 2017.
- Foucault M., *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.
- D'Anna G., « La transcendance à l'intérieur de la substance », in Jaquet C., Moreau P-F., *Spinoza transalpin*, éditions de la Sorbonne, Paris, 2014, pp. 139-159.
- Genel K., « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », in *Methodos* [En ligne], vol. 4, 2004, mis en ligne le 09 avril 2004, consulté le 13 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/131>.
- Gueroult M., *Spinoza 1, Dieu (Ethique, I)*, Aubier, Paris, 1968.
- Gueroult M., *Spinoza 2, L'âme (Ethique, II)*, Aubier, Paris, 1974.
- Hadot P., *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, Paris, 1995.
- Jaquet C., *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005.
- Jaquet C., *Spinoza ou la prudence*, Editions du retour, Paris, 2019.
- James W., *La volonté de croire*, trad. de l'angl. par Moulin L., Flammarion, Paris, 1916.
- Juniper J., Jose J., « Foucault, and Spinoza: philosophies of immanence and the decentred political subject », in *History of the human science*, vol. 21 No. 2, 2008, pp. 1-20.
- Kahneman D., Tversky A., « Prospect theory : an analysis of decision under risk », in *Econometrica*, vol. 47, n. 2, 1979.

- Le Blanc G., *Canguilhem et les normes*, PUF, Paris, 1998.
- Legrand S., *Les normes chez Foucault*, PUF, Paris, 2007.
- Lordon F., *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Seuil, Paris, 2015.
- Lordon F., *Vivre sans*, La Fabrique, Paris, 2019.
- Macherey P., *De Canguilhem à Foucault : La force des normes*, La fabrique, Paris, 2009.
- Macherey P., *Le sujet des normes*, éditions Amsterdam, Paris, 2014.
- Macherey P., *Sagesse ou ignorance, la question de Spinoza*, Editions Amsterdam, Paris, 2019.
- Matheron F., *Individu et communauté chez Spinoza*, éditions de Minuit, Paris, 1988.
- Maesschalck M., *Raison et pouvoir : les impasses de la pensée politique postmoderne*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1992.
- Misrahi R., *Spinoza et le spinozisme*, Armand Colin, Paris, 2000.
- Ndoba A. G., « Spinoza et le Dieu qui peut tout », in *Astérion* [En ligne], vol. 23, 2020, mis en ligne le 31 décembre 2020, consulté le 13 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/5297>.
- Negri T., *L'anomalie sauvage : pouvoir et puissance chez Spinoza*, trad. de l'ita. par Matheron F., PUF, Paris, 2007.
- Nietzsche F., *Généalogie de la morale*, trad. de l'all. par Albert H, Gallimard, Paris, 1964.
- Peden K., *Spinoza contra phenomenology*, Stanford university press, Stanford, 2014.
- Pfauwadel A., Severac P., *Connaissance du politique par les gouffres Spinoza et Foucault*, in *Spinoza et les sciences sociales*, éditions Amsterdam, Paris, 2008, pp. 189-211.
- Sabot P., « De Foucault à Macherey », *penser les normes*, in *Methodos* [En ligne], vol. 16, 2016, mis en ligne le 29 février 2016, consulté le 13 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/4652>.
- Scribano E., « La connaissance du bien et du mal. Du Court traité à l'Éthique », in Jaquet C., Moreau P-F., *Spinoza transalpin*, éditions de la Sorbonne, Paris, 2014, pp. 59-78.
- Spinoza B., *L'Éthique*, trad. par Caillois R., Gallimard, Paris, 1954.
- Spinoza B., *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. par Rousset B., Vrin, Paris, 1992.
- Remaud O., « Éthique et politique : Foucault et Spinoza », in *Lectures de Michel Foucault*, vol. 2, 2003, pp. 39-58.
- Tenezakis X., « Sécularisation et bio-politique chez Spinoza », in *Astérion* [En ligne], vol. 15, 2016, 2016, mis en ligne le 15 novembre 2016, consulté le 13 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/2859>.
- Visentin S., « Volonté d'être esclave et désir d'être libre », in Jaquet C., Moreau P-F., *Spinoza transalpin*, éditions de la Sorbonne, Paris, 2014, pp 183-205.
- Zaoui P., *Spinoza : un autre salut par le corps ?*, in *Astérion* [En ligne], vol. 3, 2005, mis en ligne le 13 septembre 2005, consulté le 13 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/302>.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial