



HAL
open science

Esquisse d'une économie politique des affects

Yves Citton

► **To cite this version:**

Yves Citton. Esquisse d'une économie politique des affects. Spinoza et les sciences sociales : de la puissance de la multitude à l'économie des affects, Éditions Amsterdam, pp.45-123, 2008. hal-00846521

HAL Id: hal-00846521

<https://hal.science/hal-00846521v1>

Submitted on 19 Jul 2013

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

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

« **Esquisse d'une économie politique des affects** » in Yves Citton et Frédéric Lordon, *Spinoza et les sciences sociales : de la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 45-123

Yves CITTON

**ESQUISSE D'UNE
ECONOMIE POLITIQUE DES AFFECTS
SPINOZA ET TARDE**

Chapitre 1

ENTRE L'ÉCONOMIE PSYCHIQUE DE SPINOZA ET L'INTER-PSYCHOLOGIE ÉCONOMIQUE DE TARDE

Comment concevoir l'économie politique des affects qui régit nos sociétés d'abondance, à l'intersection de la neurobiologie, de la psychologie, de la psychanalyse, de la sociologie, de la médiologie, du marketing, des « relations publiques » et de l'activisme politique ? Comment en faire autre chose qu'une référence utile, mais assez vide, d'un certain discours philosophique contemporain ? Sur quelles bases esquisser une cartographie générale des dynamiques et des conditionnements censés relever d'une telle économie des affects ? On proposera, dans les pages qui suivent, d'échafauder cette esquisse à partir de quelques convergences observables entre la philosophie de Spinoza et la sociologie de Gabriel Tarde (1843-1904), avec une attention particulière portée à la troisième partie de l'*Éthique* « De l'origine et de la nature des affects » pour le premier, et à la *Psychologie économique*, ainsi qu'aux *Lois de l'imitation*, pour le second.

Même si elle a déjà été entreprise par l'un des meilleurs spécialistes de ces deux penseurs, le regretté François Zourabichvili, dans un article d'une grande richesse portant principalement sur des questions de sociologie politique¹, la comparaison entre Spinoza et Tarde ne va nullement de soi. On sait que lorsque le sociologue français s'inspire explicitement de la philosophie classique, c'est chez Leibniz (et non chez Spinoza) qu'il va puiser son inspiration, ses citations et certains de ses concepts. On sait aussi que lorsque, aujourd'hui, le philosophe et sociologue Maurizio Lazzarato actualise la pensée tardienne pour conceptualiser les dynamiques de nos sociétés de contrôle à travers la catégorie d'une « économie politique des affects »², il situe son travail dans le cadre d'une « néo-monadologie » qui n'a rien d'explicitement (néo)spinoziste. De même que Tarde entendait construire sa sociologie sur l'agencement moléculaire

¹ François ZOURABICHVILI, « Spinoza, le vulgus et la psychologie sociale », *Studia Spinozana*, n° 8 (1992), pp. 151-169. Voir aussi sa belle préface à la réédition des *Transformations du pouvoir* de Gabriel Tarde, « Le pouvoir en devenir : Tarde et l'actualité » (Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2003, pp. 7-37), qui revient à plusieurs reprises sur le parallèle avec Spinoza.

² Maurizio LAZZARATO, *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2001 et *Les Révolutions du capitalisme*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2004, ainsi que « Gabriel Tarde ou l'économie politique des affects », *Chimères*, n° 39 (2000). Les pages qui suivent doivent bien entendu énormément au travail de Maurizio Lazzarato, ainsi qu'aux suggestions de Philippe Zarifian, qui m'ont fait découvrir l'œuvre de Tarde.

(« par le bas ») des multiplicités individuelles, plutôt que sur les effets de structuration (« par le haut ») des institutions étudiés par son rival Durkheim, de même peut-on suspecter la tradition tardienne de s'appuyer sur la monadologie leibnizienne pour déjouer les dangers potentiels du « totalitarisme moniste » de la Substance spinozienne³. Même si l'on verra quelques points de divergences (significatives) émerger au fil du parcours proposé dans les pages qui suivent, j'aimerais montrer que les pensées de Tarde et de Spinoza, loin d'être incompatibles entre elles, sont en réalité *complémentaires*. Dans la mesure où l'œuvre de Tarde est moins pratiquée que celle de Spinoza, je tendrai à en faire d'assez longues citations, qui seront à prendre comme autant de « propositions » susceptibles de compléter l'étude « géométrique » de l'économie des affects esquissée par l'auteur de l'*Éthique*.

I. LES BASES ONTOLOGIQUES : CONSTITUTION D'ÉTATS MENTAUX ET INTER-PSYCHOLOGIE

On peut lire dès l'ouverture de la *Psychologie économique* de Gabriel Tarde que

la société est *un tissu d'actions inter-spirituelles, d'états mentaux agissant les uns sur les autres*, mais non pas de n'importe quelle manière. Chaque action inter-spirituelle consiste dans le rapport entre deux êtres animés – d'abord la mère et l'enfant – dont l'un *impressionne* l'autre, dont l'un enseigne ou dirige l'autre, dont l'un parle à l'autre qui écoute, dont l'un, en un mot, *modifie* l'autre *mentalement*, avec ou sans réciprocité.⁴

En entreprenant d'expliquer la manière dont les états mentaux agissent ainsi les uns sur les autres, Tarde sera appelé à utiliser de façon récurrente, dans les pages qui suivent, le vocabulaire de la *modification* (entre un « sujet modifiant » et un « sujet modifié »), vocabulaire dont on sait qu'il a dominé les traductions et adaptations françaises de la pensée spinozienne au cours du XVIII^e siècle. Son projet consiste donc à étudier et à cartographier les modifications

³ Jean-Clet MARTIN oppose ainsi le vitalisme moléculaire de la néo-monadologie tardienne au mécanisme atomiste de la tradition cartésienne, à laquelle Spinoza est généralement identifié (« Tarde : une nouvelle monadologie », *Multitudes*, n° 7 (2001), pp. 186-192). Pour une bonne présentation sommaire du *revival* dont a joui la pensée de Tarde au cours des dernières années, voir la contribution d'Éric ALLIEZ dans le même dossier de la revue *Multitudes*, « Différence et répétition de Gabriel Tarde », pp. 171-176.

⁴ Gabriel TARDE, *Psychologie économique*, Paris, Alcan, 1902, tome I, p. 2 (noté dorénavant PE I, 2) – je souligne. Le texte devrait être réédité prochainement par les Empêcheurs de penser en rond, dans le cadre de leur réédition des Oeuvres de Tarde. En attendant il est disponible en libre accès, dans l'édition citée ici, sur le site Gallica de la Bibliothèque Nationale de France.

mentales, soit les dynamiques propres à l'attribut *Mens* (rendu par « âme » ou « esprit » suivant les traductions actuelles de l'*Éthique*⁵).

Alors qu'un tel projet s'est exposé aux critiques acerbes des sociologies positivistes et marxistes, qui ont accusé Tarde de « psychologisme », de « subjectivisme » ou d'« idéalisme », le cadre de pensée spinoziste lui fournit un terrain d'accueil plus bienveillant. Au sein du parallélisme spinozien, décrire la société comme « un tissu d'actions inter-spirituelles et d'états mentaux agissant les uns sur les autres » ne relève nullement d'un parti-pris idéaliste (coupable de nier la détermination « en dernière instance » de la matière sur les idées), mais signale simplement qu'on entreprend de « concevoir la réalité humaine sous l'attribut de la Pensée » plutôt que sous celui de l'Étendue – ce qui serait également possible en théorie. Le début d'*Éthique* III prend en effet soin de répéter le principe donné dès la proposition 7 de la deuxième partie :

l'esprit [*Mens*] et le corps sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue. D'où vient que l'ordre ou l'enchaînement des choses est le même, que la Nature soit conçue sous tel attribut ou sous tel autre ; et conséquemment que l'ordre des actions et des passions [*passiones*] de notre corps concorde par nature avec l'ordre des actions et des passions de l'esprit.⁶

Dès lors que « l'effort [*conatus*] ou la puissance qu'a l'esprit en pensant est *égal et simultanément* par nature [*aequalis et simul*] à l'effort ou à la puissance qu'a le corps en agissant », et dès lors que les déterminations causales ont lieu strictement à l'intérieur de chaque attribut – et non pas *entre eux* – l'étude des interactions entre états mentaux devient pleinement légitime. En préférant parler d'*égalité* plutôt que de *parallélisme* entre les deux attributs, Chantal Jaquet souligne que l'analyse des modifications mentales impliquera certes que « quelque chose d'égal et de simultanément » se passe dans le domaine des modifications corporelles, mais que cela ne préjugera pas forcément des *modalités* par lesquelles la causalité s'appliquera « également et simultanément » dans les deux attributs – modalités dont il peut nous être plus facile de rendre compte dans l'un que dans l'autre⁷.

⁵ Sur cette difficile question de traduction, qui ne permet aucune solution simple vraiment satisfaisante, voir l'excellente mise au point récente de Pierre-François MOREAU dans le chapitre consacré au vocabulaire psychologique de Spinoza de ses *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006.

⁶ SPINOZA, *Éthique*, partie III, proposition 2, scolie (noté dorénavant *E III, 2, sco*). Je me baserai sur la traduction Appuhn (Paris, Vrin, 1983 et GF) que j'amenderai sur plusieurs points de détails – rétablissant « affect » pour *affectus*, distingué de « affection » pour *affectio*, et substituant *esprit* à *Âme* pour traduire *Mens*. Je garde en général les majuscules pour le nom des affects, mais je les supprime pour le couple « esprit » / « corps », de façon à ne pas contaminer la *Mens* spinozienne de connotations spiritualistes.

⁷ Voir Chantal JAQUET, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions, passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004, pp. 9-22 et 128-139 : « Si l'ordre et la connexion des idées des affections est le même que l'ordre et la connexion des affections du corps, cela n'implique pas que tout affect concerne le corps et l'esprit de la même manière. Il y a une spécificité de chacun d'eux, de sorte que l'un peut être davantage concerné que l'autre. Si l'affect comporte deux faces, il n'est pas tout d'une pièce ; son aspect physique et son aspect mental n'ont pas toujours la même importance et ne se recouvrent pas terme à terme, selon une correspondance bi-univoque » (p.

Comme Spinoza, Tarde part donc du fait que chacun de nous est une chose singulière entourée de choses singulières, et que parmi ces choses,

les objets du moi peuvent être ou bien des choses naturelles [...], ou bien d'autres moi, d'autres esprits où le moi se reflète en s'extériorisant et apprend à se mieux connaître lui-même en découvrant autrui. Ces derniers objets du moi, qui sont en même temps des sujets comme lui, donnent lieu à un rapport entre eux et lui tout à fait exceptionnel, qui tranche nettement, en haut-relief, parmi les rapports habituels du moi avec les êtres de la nature, minéraux, plantes, et même animaux inférieurs. (*PE I*, 110)

C'est donc un certain type de rapport entre choses singulières, ce rapport tout à fait exceptionnel entre un esprit humain et un (ou plusieurs) autre(s) esprit(s) humain(s), que Tarde entreprend d'étudier. Qu'il parle d'« esprit » (avec ses connotations « spiritualistes ») ou de « cerveau » (avec ses connotations physico-biologiques), ce sont bien les dynamiques propres à la *mens* humaine qui font l'objet de ses analyses. Plus précisément encore, on vient de le voir, c'est aux *rappports inter-constitutifs entre mentes humanae* qu'il consacre son investigation, laquelle relève dès lors davantage de *l'interpsychologie* que de la psychologie habituelle :

On pourrait donner le nom de psychologie inter-cérébrale, ou d'inter-psychologie (barbarisme commode) à *l'étude des phénomènes du moi impressionné par un autre moi*, sentant un être sensible, voulant un être volontaire, percevant un être intelligent, *sympathisant* en somme avec son objet. On réserverait le nom de psychologie individuelle à l'étude du moi isolé, impressionné par des objets tout autres que ses semblables. (*PE I*, 112 – je souligne)

Il est significatif que ces rapports inter-constitutifs soient décrits à de nombreuses reprises par Tarde à travers le vocabulaire de *l'impression*. Économie et socialité ne peuvent être conçues « sans invoquer les actions et les réactions mutuelles des sensibilités, des intelligences, des volontés humaines en échange perpétuel d'impressions » (*PE I*, 113). Dans un ouvrage récent, Lorenzo Vinciguerra a remarquablement mis en lumière le rôle central que jouaient les traces (*vestigia*) et les impressions dans la pensée spinozienne. Sensations, affections, souvenirs, imaginations, paroles : tout cela s'articule en une « sémio-physique » remarquablement consistante faisant de la *traçabilité* (et des différents *degrés* de traçabilité, suivant que les corps sont plus ou moins

132). Même si les conclusions du livre de Chantal Jaquet posent autant de questions qu'elles en résolvent – on voit mal comment (ou à partir de quel niveau de composition) « l'ordre et la connexion » peuvent être « le même » dans les deux attributs en l'absence de « correspondance bi-univoque » – cet ouvrage constitue une introduction à la fois claire, érudite, abordable et très suggestive à la théorie spinozienne des affects, ouvrant des pistes très stimulantes à la réflexion ultérieure.

durs, mous, ou liquides) le principe définitoire de l'individuation chez Spinoza⁸. Rappelons ici le second postulat placé à l'ouverture de la troisième partie de l'*Éthique*, consacrée aux affects : « Le corps humain peut éprouver un grand nombre de modifications et retenir néanmoins les impressions ou traces [*impressiones seu vestigia*] des objets, et conséquemment les mêmes images des choses [*rerum imagines*] ». Comme on aura de nombreuses occasions de le constater, il semble que, pour Spinoza comme pour Tarde, l'impression de traces et d'images (visuelles, auditives, etc.) sur le système nerveux humain offre l'illustration la plus adéquate, dans l'attribut Étendue, du versant corporel des processus inter-spirituels que décrit l'inter-psychologie dans son étude de l'inter-constitution des *mentes humanae*.

Considérer les individus et les processus d'individuation comme des accumulations et concrétions de traces conduit certes à reconnaître leur conditionnement « passif », puisque mon identité se constitue toujours à partir d'impressions reçues *de l'extérieur*. Le choix du mot *affect* (plutôt que celui d'« émotion » ou de « sentiment ») traduit la prise en compte de cette passivité constitutive : conformément au nécessitarisme spinoziste, tout affect (*affectus, adfectus*) est une affection (*affectio*), et résulte donc toujours (« en dernière instance ») d'un conditionnement extérieur, soit de quelque chose que l'on aura *fait* (subir) à moi – à commencer par *me faire exister* en faisant se rencontrer un ovule et un spermatozoïde. En tant que résultat de processus de traçages, je ne suis jamais que ce que le monde aura tracé en moi. En ce sens, la définition de l'individu comme champ de traçabilité recouvre de très près la notion de « mode » que Spinoza met au cœur de son système : « rien ne convient donc mieux à son essence [de la trace] que la définition du *mode* comme ce qui est toujours en autre chose par laquelle aussi il se comprend. Toute trace est un « tenir lieu » de quelque chose qui a eu lieu, qui n'est plus là, et au lieu de quoi il y a son empreinte »⁹.

L'imaginaire de l'impression et du traçage, commun à Tarde et à Spinoza, permet toutefois également d'ouvrir à l'individu-mode un champ d'intervention active dès lors qu'il est défini comme toujours *à la fois tracé et traçant*. Comme nous le font comprendre et surtout *imaginer* les plus grands romanciers du XVIII^e siècle (Sterne, Diderot, Potocki), dès lors qu'on ne conçoit plus « le grand livre de la Nature » comme rédigé de tout temps « sur un grand rouleau » par un Scripteur divin, il faut en conclure que *ce livre s'écrit lui-même*, au jour le jour, au fil des marques (soit des « affections ») que chacun de nos gestes imprime sur notre environnement. Pour Tarde comme pour Spinoza, bien loin du « fatalisme » vulgaire auquel on a trop longtemps réduit les penseurs du

⁸ Le cadre de lecture proposé par Lorenzo Vinciguerra vise explicitement à « libérer la théorie spinozienne d'une interprétation matérialiste, sans pour autant incliner vers un idéalisme » : « ni les *vestigia*, ni les *imagines* ne sont à proprement parler des corps ; et néanmoins, elles sont corporelles, elles appartiennent à l'attribut étendue et ne doivent s'expliquer que sous cet aspect » (Lorenzo VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, pp. 111 et 183).

⁹ Lorenzo VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe*, op. cit., p. 132.

conditionnement, l'essence des êtres en général, et celle de la *mens* en particulier, relève d'une *force d'affirmation* : les phénomènes sur lesquels est amenée à se pencher l'inter-psychologie seront « au fond, non des *états* d'âmes, mais des *actes* d'âmes, c'est-à-dire des *affirmations* affrontées à des *négations* ou des désirs affrontés à des aversions, des volitions à des nolitions » (*PE II*, 2 – je souligne). La définition générale que Spinoza donne des affects inscrit elle aussi ces derniers dans le cadre d'une force d'affirmation : « un affect, que l'on appelle Passion de l'âme, est une idée confuse par laquelle l'esprit *affirme une force d'exister* de son corps, ou d'une partie de celui-ci, plus grande ou moindre qu'auparavant » (*E III*, fin de l'Appendice). Les « états mentaux » sont en réalité toujours *actes d'âmes*, des affirmations d'une certaine force d'exister, des transformations et des variations de cette force. De même que le traçage par impressions externes se double dès la naissance de l'individu d'un traçage opéré par des impressions internes (la faim, la soif, etc.), de même l'affect est-il à la fois une réalité conditionnée (« passive ») et affirmatrice (« active »), compréhensible seulement au sein d'une dynamique et de l'évolution d'une *puissance d'agir*.

Même si le mot de *conatus* (effort, tendance), qui place cette force d'affirmation au cœur du système spinozien, n'est pas sollicité chez Tarde, toute son ontologie est animée par une *dynamique expansive*, qu'il décrit dans ses effets *interindividuels* de *propagation* et d'amplification, mais qui participe d'une énergie d'affirmation de soi tout à fait comparable à celle qui caractérise la doctrine du *conatus* esquissée par l'*Éthique* :

cette *tendance générale* des inventions, des innovations, des initiatives individuelles, à *se propager* suivant une sorte de progression géométrique, à se déployer en ce que j'appelle un *rayonnement imitatif*, – c'est-à-dire en éventail indéfiniment allongé de rayons rattachant chaque imitateur, par une chaîne d'intermédiaires, au *foyer* initial – me paraît jouer en sociologie un rôle égal à celui que joue, en histoire naturelle, la *tendance de chaque animal ou de chaque plante à se propager* suivant une progression géométrique, ou pour remonter plus haut, la tendance de chaque ovule, de chaque cellule, à une prolifération croissante. (*PE I*, 5 – je souligne)

En tant qu'elle se définit comme une « inter-psychologie », la sociologie tardienne vise à comprendre la *dynamique collective* qui régit l'entre-jeu des tendances et des forces à travers lesquelles se déclenchent, s'opposent et s'associent – *se tissent* – ces états/actes mentaux que sont les affects. Dans la mesure où, comme le montrait ma citation inaugurale, « la société est un tissu d'actions inter-spirituelles, d'états mentaux agissant les uns sur les autres » et dans la mesure où cet entre-jeu ne s'opère « pas de n'importe quelle manière », la sociologie devra donc le réduire en un *système*, et comprendre la société elle-même comme un système : « la société est un système, un système qui diffère

d'un système philosophique en ce que les états mentaux dont il se compose sont dispersés entre un grand nombre de cerveaux distincts, au lieu d'être ramassés dans le même cerveau » (*PE I*, 2). Une telle sociologie répond donc parfaitement au projet que Spinoza se propose pour la troisième partie de son *Éthique* traitant « De l'origine et de la nature des affects » : « expliquer et faire connaître par leurs premières causes les principaux affects et fluctuations de l'âme [*animi fluctuationes*] », en se contentant de formuler les règles de base d'une *combinatoire* dont la complexité réelle et les produits singuliers sont infinis, puisque « les affects peuvent se combiner entre eux de tant de manières, et que tant de variétés naissent de là, qu'on ne peut leur assigner aucun nombre » (*E III*, 59 sco).

Ce système que constituent des « états mentaux dispersés entre un grand nombre de cerveaux distincts », et *qui forme ces états* en régissant leurs processus d'inter-constitution, devra être expliqué en termes de production, d'échanges, de concurrences et de flux. Bref, en des termes qui traitent ce système comme une *économie* : le « cerveau collectif », qu'évoque si souvent Tarde pour illustrer à la fois les tensions contradictoires et les efforts harmonisateurs qui structurent la vie sociale, illustre bien cet *oikos* dans lequel les actes mentaux d'une population humaine sont invités à « faire bon ménage », selon des lois (*nomoi*) de production, de transformation et d'interaction qu'il appartient au sociologue-interpsychologue-économiste de formuler.

II. CINQ CRITIQUES ENVERS L'ÉCONOMIE ORTHODOXE

On voit désormais mieux en quoi Tarde poursuit l'entreprise d'élucidation proposée par Spinoza (à la suite de Descartes, et de toute la tradition des moralistes classiques) : là où l'auteur de l'*Éthique* se présentait comme le *Géomètre des Passions*, « considérant les actions et les appétits humains comme s'il était question de lignes, de plans et de corps solides » (*E III*, Préface), Gabriel Tarde se propose d'être l'*Économiste des Affects*. Avant de pouvoir se livrer à la construction d'un modèle propre, il devra toutefois prendre la peine de corriger les voies erronées sur lesquelles s'était engagée, dès son époque, la « science économique ». Comme l'a bien souligné Maurizio Lazzarato, toute la sociologie tardienne se présente comme une critique radicale de l'économie politique (libérale, classique, marginaliste, orthodoxe, ainsi que marxiste). On résumera les objections qu'il adresse aux économistes de son temps (et du nôtre) en cinq axes principaux, qui permettront à chaque fois de mesurer un peu mieux la proximité entre l'entreprise tardienne et la pensée spinozienne, et qui mettront en place le cadre méthodologique dans lequel pourra ensuite s'élaborer une modélisation de l'économie des affects.

Un providentialisme latent

Même si la dénonciation anti-providentialiste consiste surtout chez Tarde à distribuer des bonnets d'âne, alors qu'elle sert de scandaleux cheval de bataille chez Spinoza, les deux penseurs se battent en fait contre une même illusion, celle qui porte les hommes à imaginer qu'une nécessité supérieure oriente spontanément leur devenir vers la maximisation de leur intérêt. On sait avec quelle vigueur l'Appendice de la première partie de l'*Éthique* se dresse contre tous ceux qui croient (ou veulent faire croire) « qu'il existe un ou plusieurs directeurs de la Nature [*Naturae rectores*] » et qu'un « ordre » transcendant organise cette Nature en fonction d'une finalité centrée sur le bien-être (ou le Salut) des humains. Quoiqu'un tel anti-providentialisme ne suffise pas à signaler une influence directe de Spinoza (puisque'on le trouve aussi bien chez Lucrèce qu'à travers un large pan de la pensée des Lumières), il a toutefois constitué le cœur du scandale spinoziste, au point que ce peut en être une caractéristique définitoire que de vouloir tirer toutes les conséquences, même les plus troublantes, de l'inexistence d'un Ordonnateur transcendant et bienveillant. Les fondateurs de la pensée économique libérale, de Boisguilbert à Smith en passant par Cantillon, Hume, Quesnay et Turgot, ont souvent participé, consciemment ou non, au déboulonnage de la transcendance divine, dans la mesure où ils proposaient une vision du social promouvant l'auto-organisation (« par le bas ») des agents économiques plutôt qu'un ordonnancement (« par le haut ») à partir d'une conscience (gouvernementale) en position de supériorité. Leur méfiance envers tout Recteur de l'Économie relayait celle des spinozistes envers tout Recteur de la Nature.

Lorsque Tarde lit et critique Adam Smith, c'est toutefois pour lui reprocher d'avoir laissé son déisme contaminer sa conception des rapports humains : que les boulangers et les investisseurs de capitaux soient spontanément portés à oeuvrer en direction du plus grand bien de la société dans son ensemble, cela ne fait sens qu'au sein du déisme qui portait l'auteur de la *Richesse des nations* « à justifier toutes les passions comme des œuvres divines et à y voir des intentions providentielles, des ruses délicates d'un art caché » : « on comprend qu'un homme si disposé à voir un artiste divin derrière la toile des événements humains et une sagesse divine derrière toute la folie humaine, ne devait pas avoir la moindre peine à regarder l'égoïsme lui-même, l'amour de soi, comme investi d'une fonction sacrée, éminemment propre à tisser et consolider l'harmonie sociale ». Mais – à quelques exceptions près, à commencer par Bastiat « dont les *Harmonies économiques* sont fondées sur la même conception de la Providence » – « les successeurs de Smith, dans notre siècle, sont des athées ». Pourtant, « en continuant à fonder l'économie politique sur le postulat du pur égoïsme humain et de la lutte des intérêts, après avoir banni l'idée de la Providence, ils ont, sans s'en apercevoir, supprimé la clé de voûte du système, qui a perdu toute sa solidité apparente d'autrefois. [...] Il faut donc, le théisme

étant écarté des harmonies sociales – économiques ou autres –, écarter aussi l'égoïsme comme explication de ces harmonies et faire appel à d'autres principes, à d'autres mobiles, pour refondre en conséquence l'économie politique élargie » (*PE I*, 136-137).

Il ne s'agira pas pour Tarde de refonder l'économie sur l'altruisme ni sur les pratiques du don qui inspireront Marcel Mauss quelques décennies plus tard. Les agents économiques, tels qu'il les conçoit, sont bien centrés autour du *conatus* égocentré et stratégisé qui anime toutes les parties de la nature, telle que la décrit Spinoza. La critique du providentialisme des économistes libéraux ne vise qu'à affirmer *la nécessité d'une intervention active et volontariste* pour créer artificiellement les conditions d'une harmonie qui ne deviendra « spontanée » *qu'à la suite de cette intervention* :

La question est de savoir si les égoïsmes s'harmonisent d'eux-mêmes ou artificiellement. Cette question est tranchée dans un sens opposé à celui de Smith pour quiconque a embrassé dans son ensemble l'opposition économique, qui nous a montré l'hostilité si fréquente, et si souvent essentielle, radicale, des intérêts. Il s'ensuit que l'harmonisation des intérêts ne peut être obtenue que moyennant des *artifices*. Ces artifices, ce sont les inventions. (*PE II*, 229)

La constitution d'un Bien commun ne relève donc ni du cours spontané des intérêts égoïstes abandonnés à leurs conflits sauvages, ni d'une transcendance altruiste détachant les individus de leur intérêt personnel pour les aspirer vers les plus hautes sphères morales du don, mais de *l'invention d'artifices* qui redirigent ces intérêts (toujours égocentrés) en direction de synergies inédites, *insérant* dans la nature de nouvelles formes d'organisation : « l'évolution sociale, en n'importe quel ordre de faits, je le répète, a lieu de la sorte par voie d'*insertions* successives » (*PE I*, 284).

Les appels au laisser-faire et au laisser-passer (au « libre échange ») sur lesquels débouchent les théories et les formules mises au point par les économistes libéraux résultent donc d'un résidu de providentialisme d'origine religieuse au sein d'une « science » qui se croit pourtant athée. En vérité, nulle divinité bienveillante ni nul principe immanent au monde naturel ne garantissent que les intérêts individuels s'harmonisent spontanément entre eux ; si cette harmonisation a bien lieu – et Tarde en fait à la fois l'objet central de son analyse sociologique et la visée ultime de son projet intellectuel¹⁰ –, c'est

¹⁰ On pourrait pousser le parallèle entre Spinoza et Tarde sur la question de l'anti-providentialisme jusqu'à suggérer qu'ils ont tous deux été poussés par le cours de leur pensée propre à tomber parfois eux-mêmes dans l'illusion qu'ils dénoncent, celle d'une convergence « naturelle » des intérêts individuels (convergence nécessaire, inéluctable, spontanée au sens de fondée sur les lois immanentes des rapports entre humains). On connaît les propositions 35 et 36 d'*Éthique* IV, parfaitement consistantes avec l'ensemble du système, mais ressemblant de très près à la convergence « smithienne » des intérêts humains : « quand chaque homme cherche le plus ce qui lui est utile à lui-même, alors les hommes sont le plus utiles les uns aux autres » (*E IV*, 35, cor II), avec la précision qu'il « advient non par accident, mais par une conséquence de la nature même de la Raison, que le bien suprême de l'homme est commun à tous, cela se déduisant de l'essence même de l'homme en tant qu'elle

que des artifices (issus d'inventions technologiques, administratives, juridiques, politiques, philosophiques, artistiques) sont *intervenues* dans l'entre-jeu spontané des intérêts individuels pour y insérer des mécanismes harmonisateurs.

Un individualisme et un organicisme également illusoire

La dénonciation du providentialisme latent des économistes libéraux s'articule à une dénonciation du simplisme avec lequel ils traitent, en les ignorant, les questions relatives à *l'individuation*. L'individualisme méthodologique qui réduit le monde économique à une somme d'*homines oeconomici* et l'assimilation sommaire des sociétés à des organismes que propose la socio-biologie relèvent d'un même aveuglement quant à ce qui doit faire constamment problème pour le sociologue, à savoir les différents *niveaux* et *seuils* d'individuation se superposant au sein des sociétés humaines.

Même s'il convoque souvent un vocabulaire et un cadre de pensée vitalistes qui paraissent devoir le pousser à traiter la société comme un être vivant, et même si son image favorite pour décrire les communautés humaines est celle du cerveau, Tarde rejette avec la plus grande force la tentation organiciste : « la société n'est pas un organisme. [...] Si l'idée de l'organisme peut être défendue, ce n'est qu'en tant qu'elle est une expression, malheureuse il est vrai, du *réalisme social*, c'est-à-dire de la société conçue comme *un* être réel et non pas seulement comme *un certain nombre* d'êtres réels » (PE II, 219). Au mieux, l'approche socio-biologique ne sert donc qu'à déniaiser les partisans de l'individualisme méthodologique. Le plus souvent, toutefois, elle apparaît comme un bricolage destiné à étayer la doctrine du laisser-faire :

Le meilleur appui de cette conception, ne serait-ce point la découverte des « lois naturelles » qui, indépendamment de toute volonté

est définie par la Raison » (E IV, 36, sco). Le défi pour le spinozisme est de séparer, avec la finesse du scalpel, ce qui, parmi les conséquences d'un tel principe, relève d'un providentialisme illusoire d'avec ce qui découle d'une définition, à laquelle il ne saurait renoncer, de la rationalité comme *convenance*. Quant à Tarde, de nombreuses citations pourraient montrer à quel point sa vision de l'avenir de l'humanité a (parfois) tendance à dériver vers l'idée d'un développement harmonisateur, mondialisateur, émancipateur et intensificateur du potentiel humain, qui relèverait d'une nécessité immanente à la vie sociale. Il est sans doute symptomatique de le voir caresser (ironiquement ?) l'idée que la finitude et la sphéricité de la planète Terre, poussant « géométriquement » les humains vers une cohabitation pacifique et égalitaire, participent d'« une de ces grandioses harmonies naturelles spontanées dont la cause nous échappe » (PE I, 28) – ou de le voir décrire comme « inévitable » la perspective d'une « Amérique future, idéaliste, où après une crise impérialiste et militariste peut-être, les délices sociales de l'art et de l'activité intellectuelle désintéressée seront goûtées par-dessus tout », puisque « il ne se peut que tant d'inventions accumulées n'aboutissent pas à un prodigieux élargissement des loisirs humains, et que ces loisirs ne trouvent pas leur principal emploi dans les contacts et les échanges spirituels, dans le plaisir de s'instruire et de s'impressionner réciproquement, dans la culture intensive d'une sociabilité à la fois raffinée et saine » (PE II, 264). Pour les deux penseurs, il convient toutefois de remarquer qu'ils ont pris également soin de dénoncer par avance les illusions de toute interprétation utopiste de leur système : Spinoza répète que, même si la Raison fait converger les intérêts, les hommes ne seront jamais vraiment des êtres rationnels ; Tarde souligne constamment les dangers multiples qui menacent de retourner les forces d'harmonisation sociale en sources de conflits auto-destructeurs, et il rédige un bref mais splendide texte de fiction, *Fragment d'une histoire future*, dont on ne peut finalement jamais dire s'il s'agit d'une utopie ou d'une dystopie.

individuelle, conduiraient les individus, par des voies toutes tracées d'avance, à une organisation politique, morale, économique de plus en plus parfaite ? La doctrine du *laissez-faire* a donc les plus grandes affinités avec celle de la société-organisme, et les coups dirigés contre celle-ci atteignent l'autre par contre-coup. Si l'on avait des raisons de croire à l'harmonisation spontanée des sociétés, on en aurait par cela même de tenir une société pour un être réel, au même titre qu'une plante ou un animal. Mais vraiment, l'illusion de cette prédestination providentielle ne se dissipe-t-elle pas de plus en plus, même au point de vue économique ? (PE II, 219)

Pour autant qu'on ouvre les yeux sur les réalités politiques, « il n'est plus permis de croire à un *sens inné de la direction* qui piloterait les peuples sans nul directeur apparent » (PE II, 220). Exit donc la réduction simpliste du social à l'organique, ainsi que les approches holistiques des questions socio-politiques.

La réduction inverse, qui dénie à quoi que ce soit de collectif toute « existence réelle » et qui ne veut entendre parler que de logiques individuelles – réduction plus fréquente parmi les économistes orthodoxes au point d'y être érigée au titre de postulat – n'est pas moins fermement condamnée par Gabriel Tarde. C'est seulement au terme d'une lecture superficielle et erronée que l'histoire de la sociologie, avide d'opposer Tarde à Durkheim et de clamer la « victoire » du second sur le premier, a pu faire de l'auteur de la *Psychologie économique* le partisan d'une approche « individualiste » (plutôt qu'« institutionnaliste »). Si Tarde met effectivement en lumière le rôle des choix, des initiatives et des comportements individuels dans l'auto-organisation des sociétés (« par le bas »), on aura l'occasion de voir souvent à quel point son approche tend à dissoudre, à diffracter et à recomposer la nature même des « individus » dont il observe les agissements et les potentialités. En même temps qu'il affirme que « la société n'est pas un organisme », il dénonce avec la plus grande force « le défaut capital » de tous les modèles que construisent les économistes autour de la fiction de « *l'homme économique*, sorte d'être spirituel abstrait, supposé étranger à tout autre sentiment que le mobile de l'intérêt personnel. C'est oublier que la conscience du moi ne se précise et ne s'accroît, ne se réalise à vrai dire, que par la conscience d'autrui, espèce très singulière du genre non-moi » (PE I, 114) :

Jamais, à aucune époque de l'histoire, un producteur et un consommateur, un vendeur et un acheteur, n'ont été en présence l'un de l'autre, d'abord sans avoir été unis l'un à l'autre par quelque relation toute sentimentale, voisinage, concitoyenneté, communion religieuse, communauté de civilisation, et, en second lieu, sans avoir été escortés chacun d'un cortège invisible d'associés, d'amis, de coreligionnaires, dont la pensée a pesé sur eux dans la discussion du prix ou du salaire et finalement l'a imposé, au détriment le plus souvent de leur intérêt strictement individuel. (PE I, 115-116)

Tarde « l'individualiste » n'a pas de peine à montrer les aberrations de l'approche individualiste qui fourvoie les économistes orthodoxes. Non seulement cette approche ne correspond pas aux réalités sociales dont elle est censée rendre compte, mais elle est affectée de contradictions internes patentes (quoique ignorées depuis des décennies) :

L'individualisme des économistes classiques est en contradiction avec leur optimisme. Par exemple, quand ils voient dans le *laissez-faire* la solution la meilleure aux problèmes économiques, quand ils essaient de prouver que les maux produits par la liberté, par le libre rayonnement des inventions et des machines, se guériront par la liberté même, que les ouvriers quitteront l'industrie ancienne pour se porter vers l'industrie nouvelle, en se détournant d'une branche de la production devenue branche gourmande pour affluer vers une autre branche d'un développement insuffisant, en sorte que, finalement, la production se rééquilibrera avec la consommation et les choses iront pour le mieux ; quand ils raisonnent ainsi, en optimistes, ils se placent implicitement et inconsciemment au point de vue précisément opposé au point de vue individualiste. Ils supposent, en effet, que des biens *futurs*, des biens respectés par d'autres hommes, par d'autres individus que les individus actuels le plus souvent, doivent entrer en compensation des maux *présents* et que l'individu présent, en se sacrifiant de la sorte, doit être heureux de son immolation, en vertu de la solidarité qui le lie à ses semblables, présents ou futurs. (PE I, 344)

Ni organisme holistique programmé par des lois naturelles assurant sa survie adaptative, ni pure somme d'individus séparables au nom du calcul rationnel de leur intérêt égoïste, la société que modélise Tarde est à approcher à travers la catégorie du *transindividuel* que Gilbert Simondon¹¹ ne formulera qu'un demi-siècle plus tard, mais que les historiens récents du spinozisme repèrent en germe dès la petite physique esquissée dans la deuxième partie de l'*Éthique*¹². L'étude de l'économie des affects visera précisément à comprendre comment, à partir d'un fond pré-individuel, l'entre-jeu des impressions constitue des états mentaux en processus interminable d'individuation, selon des dynamiques de déplacement, de pressions réciproques, de transformation, de destruction et de composition (dans la petite

¹¹ Voir sur ce point Gilbert SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964), Grenoble, Millon, 1995 et *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989. Les deux volumes ont été réunis récemment dans une réédition par l'éditeur Millon.

¹² Voir sur ce point Étienne BALIBAR, « Spinoza from Individuality to transindividuality » (édité par le musée Spinoza de Rinsburg, 1993), repris et développé dans la série d'articles publiés en italien sous le titre *Spinoza. Il Transindividuale*, Milan, Mimesis, 2002. Voir aussi Yves CITTON, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, chapitre 6 « Individuation », pp. 143-173.

physique de Spinoza), d'imitation, d'opposition et d'association (dans la sociologie de Tarde) dont la nature est fondamentalement transindividuelle.

Un aveuglement envers la production de la demande

Si Gabriel Tarde donne à son ouvrage le titre de *Psychologie économique*, c'est d'abord pour remettre l'église des croyances non seulement au milieu du village, mais au centre même du *marché* dont les économistes font le moteur et le parangon de la socialité :

L'erreur des premiers architectes de l'économie politique et de leurs successeurs a été de se persuader que, pour constituer en corps de science leurs spéculations, le seul moyen, mais le moyen sûr, était de s'attacher au côté matériel et extérieur des choses, séparé autant que possible de leur côté intime et spirituel. [...] Il n'en est pas moins vrai que la valeur, dont la monnaie n'est que le signe, n'est rien, absolument rien, si ce n'est une combinaison de choses toutes subjectives, de croyances et de désirs, d'idées et de volontés, et que les hausses et les baisses des valeurs de Bourse, à la différence des oscillations du baromètre, ne sauraient s'expliquer le moins du monde sans la considération de leurs causes psychologiques, accès d'espérance et de découragement du public, propagation d'une bonne ou d'une mauvaise nouvelle à sensation dans l'esprit des spéculateurs. (*PE I*, 108-109)

Depuis les hautes spéculations sur les valeurs boursières jusqu'au choix anodin de tel produit courant dans mon magasin de quartier, « en économie politique, il importe d'étudier de près l'action des croyances sur les désirs, la puissance qu'ont certaines idées, suscitées dans certains esprits, d'éveiller dans les cœurs certains désirs de consommation ou de production, et d'en éteindre d'autres » (*PE I*, 185). Toutes les consommations, tous les investissements, toutes les transactions qui font le quotidien de la circulation économique reposent sur une infrastructure de croyances et de désirs qui sont *à la fois* la cause motrice et le résultat de cette circulation.

On touche ici au renversement fondamental sur lequel se construit la pensée économique de Gabriel Tarde (laquelle est en accord ici avec la critique sociologique de l'économie politique menée de Durkheim à Bourdieu¹³) : avant de mesurer et de théoriser les dimensions « matérielles et extérieures des choses » produites par l'industrie humaine, il faut commencer par mesurer et théoriser *ce qui produit subjectivement*, au sein de la sphère « intime et spirituelle », *les croyances et les désirs* auxquels répondent les productions matérielles. « Il vaut bien la peine de s'intéresser à ces divers genres de

¹³ Voir par exemple Émile DURKHEIM, XXX ref de FL, et Pierre BOURDIEU, *Les Structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000, par exemple p. 37-59 où la notion de « genèse sociale des préférences » recoupe l'idée d'une production de la demande.

production, aussi bien qu'à la production des richesses et de leur valeur vénale » (PE I, 73). Pour le dire autrement : *la production de la demande* est au moins aussi essentielle à comprendre que la production de l'offre des biens qui seront censés venir satisfaire cette demande.

Achats, ventes, investissements, salariat, épargne ne sont en effet possibles que parce que l'économie réussit à contrôler la production d'une certaine quantité et d'une certaine qualité de confiance, de foi, de croyances, d'envies ou d'espoirs (ainsi d'ailleurs que de méfiances et de peurs). Quoique cette production porte ses fruits dans la sphère subjective, elle n'en est pas moins redevable de processus et de régularités largement objectivables : « S'il y a des "lois naturelles" qui règlent la fabrication de tels ou tels articles en plus ou moins grande quantité, et la hausse ou la baisse de leur valeur vénale, pourquoi n'y en aurait-il pas qui régleraient l'apparition, la croissance, la hausse ou la baisse de l'enthousiasme populaire pour tel ou tel homme, du loyalisme monarchique d'un peuple, de sa foi religieuse, de sa confiance en telles ou telles institutions » (PE I, 73) ?

De même que Spinoza envisageait de géométriser les affects, de même Tarde suggère-t-il que « la tendance à *mathématiser* la science économique et la tendance à la *psychologiser*, loin d'être inconciliables, doivent donc plutôt se prêter à nos yeux un mutuel appui. Dans la statistique toute pénétrée d'un esprit inter-psychologique, j'aperçois la conciliation possible et même aisée de ces deux directions, en apparence divergentes » (PE I, 142). La gloire peut en effet apparaître comme « une sorte de quantité sociale » : qu'est-ce que ces sondages dont se pique de plus en plus fréquemment notre corps social, sinon ce « gloriomètre » qu'imaginait le sociologue dans son livre de 1902 (PE I, 70) ? Tel un baromètre ou un thermomètre, ce gloriomètre mesurerait des pressions, des flux et des différentiels énergétiques parfaitement réels et objectifs. Car les réalités subjectives sur lesquelles Tarde veut rediriger les regards de l'économiste sont bien *des forces*, dont l'entre-jeu régit la constitution même – entendons : la constitution subjective *et matérielle* – de nos sociétés : « la confiance générale est, pour l'individu qui l'inspire, une grande force, un grand moyen d'action ; pour le public qui l'éprouve, elle est une profonde tranquillité d'âme, une fondamentale condition d'existence » (PE I, 71). « La foi en l'innovation est *un courant*, quelque chose de dynamique qui se communique et s'échange d'individu à individu. La confiance, dans son mouvement accéléré d'homme à homme, s'accroît en vertu d'une loi semblable à celle de la chute du corps, tandis que la défiance régnante représente le repos et ne peut aller qu'en s'affaiblissant à la longue » (PE I, 191-2).

En retournant l'attention du côté des conditions de production de la demande plutôt que de celles de la production de l'offre de biens, Tarde retrouve en fait toute une couche souterraine de nos perceptions économiques, que l'étymologie fait encore parfois percer sous le vernis dont le scientisme de la discipline s'est efforcé de les recouvrir :

les économistes ont raison de parler du *crédit*. Mais le crédit financier d'un homme, le seul dont ils s'occupent, n'est pas le seul dont il y ait à s'occuper. La confiance qu'un citoyen suscite, comme homme d'État, comme général, comme savant, comme artiste, est un crédit moral, tout autrement important que la confiance de quelques banquiers en sa solvabilité. [...] Le crédit, qu'est-ce autre chose qu'un acte de foi ? Et la monnaie, qu'est-ce autre chose aussi qu'un acte de foi, la foi de celui qui possédant une pièce d'or ou un billet de banque, s'attend fermement à pouvoir l'échanger contre telle marchandise que bon lui semblera. (*PE* I, 72-73 et 193-4)

Que l'on parle de « crédit » (de *creditum*, « ce à quoi l'on croit ») ou de monnaie « fiduciaire » (« ce en quoi l'on a foi », *fides*), dans les deux cas, on évoque tout ce qu'un emprunt, un livret d'épargne, un investissement ou un billet de banque doivent à des phénomènes de *croyance*¹⁴. Surtout, on a affaire, dans tous ces cas, à des effets parfaitement réels et mesurables de phénomènes d'*adhésion imaginaire*.

On sait, sans avoir besoin de développer ce point, que c'est toute l'œuvre de Spinoza qui est consacrée à comprendre, expliquer et, si possible, rediriger ces effets réels d'adhésions imaginaires. Contrairement à certains philosophes ultérieurs qui se contenteront de *dénoncer* les superstitions comme des détournements anti-naturels des capacités de l'esprit humain, l'auteur du *Traité théologico-politique* s'efforce de *rendre compte des causes* qui poussent nécessairement (« naturellement ») les humains à adhérer à des croyances relevant de la superstition. Le vieux thème de « la force de l'imagination » traverse toutes les analyses sociologiques aussi bien que psychologiques qui scandent les écrits du philosophe hollandais, depuis l'interprétation générale du fonctionnement de l'État hébreux jusqu'à la dissection microscopique de l'impact de nos imaginations sur notre puissance d'agir. Comme le souligne Tarde, la confiance et le crédit sont bien chez Spinoza des « grandes forces » et de « grands moyens d'action ». Il est frappant de souligner sur ce point la convergence remarquable entre la façon dont Gabriel Tarde rend compte de l'émergence et du statut de la monnaie, objet sur lequel se focalise la confiance en régime marchand, et le modèle que construisent André Orléan et Frédéric Lordon, dans leur contribution à ce volume, en superposant leur conception de la monnaie sur la théorie spinozienne de la genèse de l'État¹⁵.

¹⁴ L'économiste André ORLEAN a consacré une bonne partie de ses travaux à de telles questions (crédit et confiance, structuration mimétique des flux de croyances, économie de l'opinion), en particulier, dans *Le Pouvoir de la finance*, Paris, Odile Jacob, 1999 et, avec Michel AGLIETTA, dans *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998.

¹⁵ Cette convergence est particulièrement frappante entre les sections « Mimétisme, richesse et monnaie » et « Le paradoxe de l'élection de la monnaie... et son possible effondrement » pp. XXX ci-dessous et les pages suivantes de la *Psychologie économique* de Tarde : I, 282-285 (à propos de l'« effet bootstrap » sur lequel repose l'émergence de la monnaie) ; II, 176 (à propos de la monopolisation de la fonction d'équivalent universel par la monnaie) ; II, 209 et 309 (sur le rôle constituant et « normal » que jouent les crises économiques et monétaires).

Dans le cadre de cette réflexion économique sur les dynamiques de croyance et sur les flux de désirs, il est révélateur qu'alors que l'immense majorité des crises qui avaient bouleversé les économies jusqu'à l'époque moderne avaient été des « crises de subsistance » (au cours desquelles les besoins, sinon la demande, avaient excédé l'offre disponible), l'époque de Tarde voit se déployer les premières grandes séries de *crises de surproduction* : ce n'est plus le manque de biens matériels (et crucialement : de nourriture) qui fait crise, mais *leur surabondance*, ou plus précisément, *une insuffisance dans la production de la demande*. C'est bien la dimension psychologique que Tarde s'efforce de mettre au premier plan de l'analyse de ces crises : « au fond de ces troubles, il y a toujours des attentes trompées » (*PE II*, 151). En cela, chez Tarde comme chez les économistes de la régulation, la crise trahit aussi bien le dévoiement que la nature profonde du système qui l'éprouve. Les crises de surproduction ont ceci en commun avec les crises monétaires qu'elles révèlent à quel point l'entre-jeu des croyances, des confiances et des attentes joue un rôle (au moins) aussi central dans la bonne marche de l'économie que la bonne circulation des biens et des flux financiers : « ce qu'il nous faut, ce n'est pas seulement ni surtout la *satisfaction de nos désirs*, c'est avant tout la *confirmation de nos attentes*. Rien n'est plus douloureux, pas même l'échec de nos plus chers désirs, que la contradiction apportée à nos espérances, le démenti de nos assurances » (*PE I*, 193).

Si les développements récents de l'économie orthodoxe en sont enfin arrivés à mettre « les attentes » au cœur de leurs préoccupations, sous la figure déformée et déformante des *rational expectations*, c'est toutefois au prix d'une « rationalisation » sommaire et brutale, qui vide les croyances subjectives de toute l'épaisseur propre à leur subjectivité, confirmant les critiques de Tarde qui accusait les économistes de faire de leur *homo oeconomicus* « un homme sans rien d'humain dans le cœur » (*PE I*, 115). Ici encore, c'est à la théorisation d'une économie des affects – capable donc d'inclure ce que les *expectations* peuvent avoir d'*irrational* – qu'il appartiendra de redonner sa substance (purement modale) à cette épaisseur subjective, et de retrouver ce qu'il peut y avoir d'humain dans le cœur des agents économiques.

Une définition mutilante de la valeur

Gabriel Tarde n'est bien entendu ni le seul ni le premier à proposer de la valeur une définition mettant l'accent sur son caractère subjectif. Sa principale critique envers les économistes de son temps tient sur ce point à ce qu'ils ignorent systématiquement *la pluralité des dimensions* qu'il faut intégrer lorsqu'on tente de mesurer « la » valeur d'un objet ou d'un service. Remarquons pourtant qu'en posant qu'elle « consiste dans l'accord des jugements collectifs que nous portons sur l'aptitude des objets à être plus ou moins, et par un plus ou moins grand nombre de personnes, crus, désirés ou goûtés » (*PE I*, 63), il élève

la définition subjective de la valeur à *une puissance seconde* : d'une part, il ne s'agit plus seulement de dire que chacun estime différemment la valeur des objets avec lesquels il entre en rapport, mais d'affirmer que *son* évaluation subjective porte *sur l'évaluation subjective* qu'en feront *les autres* ; d'autre part, et du fait de ce premier point, il va d'ores et déjà plus loin que le marginalisme en faisant de la valeur le lieu d'un « accord de jugements collectifs », alors que l'orthodoxie économique n'en fera pendant près d'un siècle que la rencontre de jugements individuels (isolés les uns des autres).

Ici encore, sa démarche ne vise nullement à se contenter de tracer une ligne de fuite vers les beautés angéliques du don gratuit ou vers une dignité transcendante relevant de l'incommensurable. Il insiste au contraire – en accord avec les démarches les plus irrespectueuses et « impérialistes » des économistes (de l'université de Chicago) – sur la *commensurabilité de principe* des différentes sphères de l'activité et de la sensibilité humaines. Commentant les propos de Nietzsche sur la « table des valeurs » qui organise et hiérarchise entre eux les divers domaines de la vie sociale, Tarde remarque qu'il faut nécessairement que toutes les choses « aient une *commune mesure* » pour pouvoir être comparées entre elles, que cette comparaison se fait que nous le voulions ou non, et que « le caractère quantitatif de tous les termes [qu'il vient d'énumérer : richesses, connaissances, croyances, gloires, pouvoirs, droits, mérites, beautés] est aussi réel que peu apparent ; il est impliqué dans tous les jugements humains » (*PE I*, 66).

Tout le monde est donc implicitement et intimement persuadé que toutes ces choses, et non pas la première seule, sont de vraies quantités, au fond. Méconnaître ce caractère vraiment quantitatif, sinon mesurable en droit et en fait, du pouvoir, de la gloire, de la vérité, de la beauté, c'est aller contre le sentiment constant du genre humain, et donner pour but à l'effort universel une chimère. Cependant, de toutes ces quantités, une seule, la richesse, a été saisie avec netteté comme telle, et a paru digne, par suite, d'être l'objet d'une science spéciale : l'Économie politique. (*PE I*, 67)

La réponse la plus appropriée aux réductions quantitatives cuisinées par les économistes n'est donc pas de les rejeter avec dédain pour crime de lèse-dignité, mais de les *raffiner* en cherchant à y intégrer d'autres paramètres, plus réalistes et moins mutilants. C'est ainsi que Tarde propose de *décliner la notion de valeur sur de multiples registres*, à mesurer en parallèle lorsqu'il s'agira d'évaluer (et donc de situer sur une échelle forcément unique) les coûts et les profits d'une activité humaine.

Ce travail exige d'abord de distinguer entre *valeur-emploi* et *valeur-coût*. Cette distinction simple (et partagée par de nombreux théoriciens antérieurs) permet par exemple d'expliquer pourquoi l'échange peut apparaître simultanément comme la sanction d'*une égalité* entre deux valeurs *et* comme un

gain absolu de valeur pour les deux parties échangeantes : « un produit, après l'échange, ne vaut pas plus qu'avant l'échange, au sens de la valeur-coût. Loin de là, il vaut en général beaucoup moins, et par le fait seul qu'une voiture, par exemple, a été vendue, même sans avoir servi, elle a perdu la moitié de sa valeur vénale. Mais, à l'inverse, un produit, après l'échange, vaut plus qu'avant, au sens de la valeur-emploi : il a passé, en se déplaçant, en des mains qui en feront un meilleur usage » (PE II, 232).

La même distinction permet de réévaluer de façon beaucoup plus réaliste la richesse *réelle* des nations, à laquelle chaque nouvelle innovation (technologique ou administrative) contribue de façon infiniment diffuse, mais souvent décisive du point de vue de la vie quotidienne des habitants :

à chaque degré nouveau de cette élaboration harmonisatrice, c'est-à-dire à chaque invention qui permet d'utiliser d'une nouvelle manière, soit en produisant, soit en consommant, un produit antérieur, l'*emploi* de ce produit augmente et son *coût* diminue ; et cela signifie que sa *valeur de production* et sa *valeur de consommation* (deux aspects complémentaires de son emploi) varient pour ainsi dire en raison inverse de sa *valeur d'échange*. Ces trois sens de la valeur doivent être nettement distingués. (PE II, 231)

Pour rendre compte de la réalité vécue de la « croissance », un étalon moins trompeur que le PIB devrait donc augmenter la valeur(-emploi) de mon ordinateur (même si sa valeur-coût diminue au fil du temps) à chaque fois qu'un nouveau logiciel me permet d'en tirer un service inédit (graver des cds musicaux, téléphoner gratuitement à Panama, remplir ma déclaration d'impôts).

La pluralisation des dimensions de la valeur exige aussi de distinguer entre *trois registres* dont les économistes ne retiennent qu'un seul : outre les *valeurs-utilités* dont ils se préoccupent et qu'ils tentent de géométriser sur leurs courbes d'offre et de demande, Tarde nous invite à reconnaître l'importance non moins décisive des *valeurs-vérités* (qui mesurent les gains en connaissances et les victoires sur les erreurs, mais aussi plus largement tous les phénomènes relevant des croyances, de la confiance, des calculs de probabilités et des attentes) ainsi que celle des *valeurs-beautés* (qui définissent le champ esthétique, au sens large de tout ce qui affecte, blesse, ravit, mais aussi transforme, étend, rétrécit ou reconfigure nos goûts et nos sensibilités). L'agencement général de ces trois registres est loin d'être aléatoire, mais relève de lois historiques dont Tarde avance les premiers principes en signalant par exemple que « le côté théorique [à savoir la valeur-vérité] et le côté esthétique [la valeur-beauté] de tous les biens vont se développant de plus en plus, non pas aux dépens, mais au-dessus de leur côté utilitaire » (PE I, 68).

Dans la mesure où, comme on l'a vu, la « valeur » ne mesure pas l'évaluation subjective portée par chaque individu, mais « l'accord des jugements collectifs que nous portons sur l'aptitude des objets à être plus ou

moins, et par un plus ou moins grand nombre de personnes, crus, désirés ou goûtés », chacun de ces trois registres fait à son tour l'objet d'une appréciation selon les *trois paramètres* que sont : (a) le *nombre de ceux qui adhèrent* à la conception de l'utilité, de la vérité ou de la beauté valorisant (ou condamnant) un objet ou une pratique donnée ; (b) le *poids social* de ces adhérents, selon leur statut, leur fonction, leur prestige, leur notoriété et tout ce qui détermine la capacité d'entraînement dont bénéficie leur jugement sur le jugement général du public ; et (c) *l'intensité de l'adhérence* avec laquelle les partisans de cet objet ou de cette pratique sont prêts à en défendre et à en promouvoir les mérites (PE I, 64).

Si l'on peut avec raison se croire plus près de Bentham que de Spinoza avec de tels raffinements calculateurs, il ne faut pas oublier la profonde tendance de l'*Éthique* à inscrire ses propositions sous la forme de rapports quantitatifs (du type *plus x est...*, *plus y peut...*)¹⁶. Entreprendre de géométriser les affects n'implique-t-il pas qu'on puisse ou qu'on doive décider un jour de prendre sa règle pour mesurer des quantités aussi bien que pour vérifier des droitures ? Rentrer ainsi, fût-ce brièvement, dans la cuisine du calcul des valeurs que Tarde esquisse dans sa *Psychologie économique* permet toutefois de préciser à la fois la différence de principe et la proximité de conclusions que l'on peut observer entre les deux penseurs. Certes, le philosophe tient un discours sur les affects qui relève d'un genre fondamentalement différent de celui du sociologue, en ce que le premier inscrit son analyse géométrique au sein d'un projet éthique d'essence *normative* (puisqu'il débouche sur la prescription d'un souverain Bien), alors que le second propose un cadre *descriptif* d'analyse des croyances et des désirs humains, tels que ces croyances et ces désirs sont observables dans les sociétés actuellement existantes. Spinoza se propose donc non tant de décrire les valorisations observées autour de lui que de prescrire à ses lecteurs des valeurs « plus vraies », là où Tarde paraît fournir seulement des moyens pour quantifier (de façon moins mutilante que les économistes orthodoxes) « l'accord des jugements collectifs » empiriquement constatables autour de nous.

L'importance de ce décalage entre les deux auteurs ne devrait toutefois pas être surestimée. D'une part, on sent parfaitement que le combat mené par Tarde contre les économistes orthodoxes emporte avec lui un système (normatif) de valeurs auxquelles il souscrit lui-même et qu'il tente pragmatiquement – comme tout écrivain – de faire partager par ses lecteurs (en le leur prescrivant par persuasion). D'autre part, on sait aussi que toute l'entreprise spinoziste se conçoit au sein d'une continuité entre la description (scientifique) du réel et la prescription (éthique) des pouvoirs et des bienfaits de la connaissance rationnelle (soit, ici aussi, scientifique). Spinoza construit en effet tout son discours sur les affects *contre* l'attitude philosophique traditionnelle

¹⁶ Sur la tendance quantificatrice inhérente et explicite dans le système spinoziste, voir le bel ouvrage de Charles RAMON, *Qualité et quantité dans la pensée de Spinoza*, Paris, Vrin, 1998.

(prescriptive, moralisatrice) : c'est bien dans la préface d'*Éthique* III que l'on trouve sa dénonciation fameuse du tout-venant des philosophes moralistes qui « conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire », « donnent conseil » et prescriptions de bonne vie à leurs lecteurs comme si « l'esprit avait sur les affects un empire absolu » (*E* III, Préface). Contrairement à toutes ces belles âmes qui « prodiguent toute sorte de louanges à une nature humaine qui n'existe nulle part, et flétrissent par leur discours celle qui existe réellement »¹⁷, une des plus grandes originalités du projet spinozien consiste justement à se présenter comme une oeuvre « scientifique » cherchant à décrire « ce qui existe réellement », la nature humaine telle qu'on l'observe – en psychologue et en sociologue – autour de nous. À quelques phrases près, l'ensemble du *Traité théologico-politique* ainsi que du *Traité politique*, loin de prescrire normativement les lois de construction du Bien politique, se passent à analyser les types d'« accord des jugements collectifs » (soit de valeurs partagées) qui ont permis à Rome, à l'État hébreux ou à l'Empire ottoman d'acquérir une consistance propre et de persévérer dans leur être en tant que sociétés.

Même si l'exercice pourrait paraître un peu artificiel, il serait tout à fait possible de réécrire la plupart des analyses politiques proposées par Spinoza à travers le vocabulaire esquissé par Gabriel Tarde pour géométriser la « table des valeurs » propre à chaque formation sociale, les alignant en valeurs-utilités, valeurs-vérités et valeurs-beautés, avec leurs paramètres internes de nombre, de poids et d'intensité d'adhésion. Comme le souligne Laurent Bove à propos du philosophe hollandais, les deux penseurs tentent, à travers leur effort pour géométriser affects et valeurs, de *rendre compte de manière aussi peu mutilante que possible de la complexité et de l'autonomie* qui constituent les caractéristiques les plus importantes des sociétés humaines¹⁸.

Tel est bien le défi central de leur pensée : malgré les oppositions simplificatrices (et mutilantes) dans lesquelles ils tombent parfois tous deux en opposant brutalement le Sage à l'Ignorant, ou l'Élite à la Masse, Spinoza et Tarde reconnaissent tous deux qu'il n'y a société qu'à travers l'adhésion commune, nourrie « par le bas », à un ensemble de valeurs reçues qui, même si le philosophe peut tenter de vouloir les infléchir, constituent *la vraie réalité* (complexe et issue de l'autonomie des sujets humains) à laquelle il doit adapter sa pensée :

Aussi bien que l'Utilité, la Vérité et la Beauté sont filles de
l'Opinion, de l'opinion de la masse en lutte ou en accord constant avec la

¹⁷ SPINOZA, *Traité politique* (1677), chapitre I, paragraphe 1 (noté dorénavant *TP* I, 1). Je cite la traduction d'Appuhn (Paris, GF, 1966) que je corrige ici ou là au besoin.

¹⁸ « Spinoza nous invite à penser des dispositifs de puissance qui doivent permettre l'expression d'un régime optimal de la libre nécessité du complexe dans son aptitude à produire, de manière immanente, la raison politique commune : *puissance de la complexité, c'est-à-dire autonomie !* » (Laurent BOVE, « Politique : j'entends par là une vie humaine. Démocratie et orthodoxie chez Spinoza », *Multitudes*, n° 22 (2005), p. 74).

raison d'une élite qui influe sur elle. Et, s'il n'y avait pas d'opinion quelque peu unifiée, il n'y aurait nulle notion vraie, c'est-à-dire sociale, de l'idée de vérité, pas plus que de l'idée de beauté, dont le sens individuel même ne serait pas conçu » (PE I, 64).

Les valeurs que tente de mesurer et d'expliquer l'économiste exigent donc, pour être véritablement comprises, d'être inscrites dans le cadre (« médiologique ») d'une *Économie de l'Opinion*.

Un aveuglement à la nature inter-psychologique des réalités économiques

Un économiste orthodoxe pourrait répondre aujourd'hui aux attaques de Tarde en soulignant que sa science a depuis longtemps réalisé le vœu du sociologue de mettre la psychologie au cœur de son objet : qu'est-ce que la « révolution marginaliste » qu'a connue la discipline à la fin du XIX^e siècle sinon, justement, une *psychologisation* – liée à une *mathématisation* – qui vide la notion de valeur de tout ce qu'elle avait de substantiel (la richesse matérielle, le temps de travail) pour n'y trouver qu'un « accord de jugements collectifs » sur l'utilité relative (*subjectivement perçue* par chaque agent économique) de la dernière unité de consommation ajoutée ? Les néoclassiques n'ont-ils pas transformé toute leur discipline en une vaste « Psychologie économique » ? Leurs courbes d'offre et de demande, leurs équilibres macro-économiques ne géométrisent-ils pas déjà une « économie des affects », dans la mesure où tout ce qu'ils quantifient et systématisent tient à la façon dont la subjectivité de l'agent économique lambda est censée être affectée par l'ajout de la dernière unité d'un bien ou d'un effort ?

Du point de vue générationnel, Gabriel Tarde est un contemporain parfait de Jevons, Menger et Walras¹⁹, et l'on sent chez tous les quatre un attrait commun pour une définition subjective de la valeur, pour une quantification objectivable des perceptions subjectives sur lesquelles se fonde une telle définition, ainsi que pour l'ancrage de cette quantification dans une approche travaillant à partir de la notion de limite. Tarde connaît d'ailleurs et cite, à travers la synthèse qu'en donne Charles Gide, les théories des marginalistes. Il les considère comme un pas dans la bonne direction, mais en dénonce aussitôt les faiblesses : « ce qu'il y a de juste, dans la théorie de l'utilité finale, c'est ce qu'elle emprunte à la psychologie ; ce qu'il y a d'erroné ou d'incomplet provient de ce qu'elle cherche à s'appuyer surtout sur un fondement objectif, et aussi de ce qu'elle ne tient compte que de la psychologie individuelle, nullement de l'inter-psychologie » (PE II, 25 – je souligne).

¹⁹ Tarde prend le soin de préciser dans une note de bas de page que les grandes lignes de la théorie de la valeur proposée par sa *Psychologie économique* de 1902 avaient déjà été posées dans deux de ses articles parus en 1881 (PE II, 24).

On a déjà vu qu'en parlant *d'accord* de jugements *collectifs* pour définir la valeur, Tarde dépassait d'emblée l'isolation de principe dans laquelle les marginalistes cantonnaient les préférences de l'agent économique. La discipline issue de la révolution néoclassique reste loin en retrait de la psychologie économique esquissée par Tarde en ce qu'elle considère ces préférences comme des *données* (relevant de la psychologie individuelle) au lieu de les traiter – géométriquement – comme des *produits sociaux* (relevant d'une *inter-psychologie*, soit de l'entre-jeu de conditionnements collectifs). L'économie orthodoxe continue à (faire) penser qu'au « fondement objectif » des préférences du consommateur, il y a des « besoins » (subjectifs) ou des « choix » issus d'une boîte noire dans laquelle il serait dangereux de vouloir faire pénétrer la lumière, la tâche de l'économie dans son ensemble (et des économistes dans leur corporation) se bornant à trouver les meilleurs moyens de satisfaire ces « besoins » et ces « choix ». Si Tarde, comme on l'a vu, renverse le problème en posant la question de savoir comment est produite la demande que l'économie essaie de satisfaire, c'est qu'*il considère ces « besoins » et ces « choix » comme le résultat de tout un travail collectif de sculptage des désirs et de construction des volontés :*

Même les besoins les plus grossiers de l'organisme, tels que boire et manger, ne sont ressentis que moyennant des communications traditionnelles ou capricieuses d'esprit à esprit ; ainsi le besoin de manger se spécifie en désir de manger ici du pain, ailleurs du riz ou des pommes de terre ; le besoin de boire, en désir de boire ici du vin, ailleurs du cidre ou de la bière ; et c'est seulement en se spécifiant de la sorte que les besoins, estampillés pour ainsi dire par la société, entrent dans la vie économique. (*PE I*, 114)

C'est bien d'une théorie du *système de constitution des états mentaux* dont on a besoin si l'on veut faire autre chose, pour reprendre une expression chère à Spinoza, que « rêver les yeux ouverts » en modélisant la marche de l'économie :

Ces désirs et ces croyances que nous avons dit exister dans l'esprit des producteurs et des consommateurs, et dont nous avons montré le rôle capital comme facteurs du prix, *ne restent jamais en contact social inerte, sans agir sur les autres*. Il s'opère, de vendeur à client et de client à vendeur, de consommateur à consommateur et de producteur à producteur, concurrents ou non, un *continuel et invisible passage d'états d'âmes*, un *échange de persuasions et d'excitations*, par la conversation, par les journaux, par l'exemple, qui précède les échanges commerciaux, souvent les rend seuls possibles, et contribue toujours à régler leurs conditions. (*PE II*, 30 – je souligne)

« Qu'est-ce qui influe sur les désirs et les jugements, et par suite sur les décisions relatives à la conclusion des marchés ? » À cette question, Tarde

commence par répondre en vrac avec une série de facteurs pertinents : « la vue des objets, la lecture de certaines réclames », « la connaissance de certains faits extérieurs », d'innombrables phénomènes de « suggestions », collectifs ainsi que de personne à personne (*ibid.*). Cette question de déterminer (et de modéliser) *ce qui conditionne les préférences subjectives*, les choix individuels, les volontés personnelles, l'économie orthodoxe se retient généralement de la poser. Elle fait en ceci preuve d'une indéniable sagesse méthodologique, dans la mesure où une discipline scientifique ne peut s'approfondir qu'au prix de limiter son domaine et ses questionnements. En détournant le regard de ce qui conditionne les choix des agents économiques, elle débouche toutefois sur des conclusions (politiques) qui se ressentent de cette scotomisation originelle, et qui poussent nos développements sociaux dans des directions potentiellement dommageables.

C'est bien à cette question de *savoir ce qui conditionne les préférences et les choix subjectifs* que doit se consacrer l'inter-psychologie que Tarde appelle de ses vœux pour comprendre l'entre-jeu des impressions qui constituent les états mentaux de chacun de nous. Et c'est bien cette même question que déployait Spinoza en affirmant que les volontés, les choix et les préférences ne sauraient être « libres » – question à laquelle il essayait de répondre en esquissant une théorie géométrique des affects pour rendre compte des lois plus générales qui régissent l'entre-jeu de ces impressions. Critique de la philosophie du libre arbitre et critique de l'économie politique débouchent donc, à deux siècles de distance, sur la même nécessité de théoriser une économie des affects.

Chapitre 2

LES LOIS DE L'IMITATION DES AFFECTS

I. L'IMITATION DES AFFECTS

La notion spinoziste d'affect

Avant de chercher à comprendre *l'économie* des affects, faisons le point sur ce que nous avons déjà vu et sur ce qui reste à préciser dans la notion même d'*affect*. Il ne s'agira pas ici d'évoquer (et encore moins de résoudre) les nombreux problèmes de conception et de détail que posent les diverses définitions et utilisations du concept d'affect données dans l'œuvre de Spinoza. Un tel travail, bien mené par plusieurs publications récentes²⁰, relève de l'exégèse du texte spinozien, alors que mon propos ne vise ici qu'à montrer ce que ce concept peut apporter à la réflexion menée, plusieurs siècles après Spinoza, dans le domaine des sciences sociales. La question sera donc moins, dans les pages qui suivent, de déterminer ce qu'a voulu exprimer Spinoza à travers sa conception des affects, que ce qu'une approche spinoziste des sciences sociales peut en tirer pour renouveler et approfondir sa réflexion.

Depuis la morale antique jusqu'à Descartes, en passant par la scolastique, la définition, la catégorisation et l'explication des « passions », de leurs causes et de leurs effets, a fait l'objet d'une préoccupation constante de la réflexion philosophique. On a vu que Spinoza s'inscrit dans la lignée de cette tradition philosophique (*Éthique* III pourrait légitimement passer pour une « réécriture » du traité des *Passions de l'âme* de Descartes) tout en cherchant à s'en distinguer fortement, par le fait qu'il dénie à l'esprit humain toute « volonté libre » (entendons : inconditionnée) et qu'il ne cherche pas à *condamner* la nature humaine au nom d'un Devoir ou d'une Essence morale supérieurs, mais à *comprendre* le fonctionnement nécessaire des affects au sein de l'esprit et du corps de l'homme.

²⁰ Voir par exemple Fabienne BRUGERE et Pierre-François MOREAU, *Spinoza et les affects*, Presses Universitaires de la Sorbonne, 1998 ; Chantal JAQUET, *L'Unité du corps et de l'esprit*, op. cit. ; et Syliane MALINOWSKI-CHARLES, *Affects et conscience chez Spinoza : l'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim, Olms, 2004. Pour un commentaire linéaire et remarquablement éclairant du texte spinozien, on se référera bien entendu au travail de Pierre MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. III La vie affective*, Paris, PUF, 1995.

On a vu aussi que Spinoza se distingue par le choix du terme *affect* (*affectus*) pour désigner l'ensemble du champ de ce que la majorité des philosophes contemporains identifiaient plutôt sous le terme de « passions ». À première vue, on pourrait croire qu'il ne s'agit là que d'une variation lexicale sans grande importance, et que ce dont parle la troisième partie de l'*Éthique* (l'amour, la haine, l'espoir, la crainte, la commisération, l'indignation, l'envie, le repentir, l'orgueil, la gloire, la bienveillance, l'ambition ou la libido) correspond aux réalités affectives et émotionnelles que tout le monde désigne par le nom de « passions ». En parlant d'affects (ou de passions), on désignerait donc une réalité mentale consistant non pas directement en une *connaissance* d'un objet donné (réel ou imaginaire), mais en *une certaine attitude subjective* envers cet objet, attitude caractérisée par l'attrait ou le rejet, le plaisir ou le déplaisir.

Cette vue commune de ce qui définit globalement le domaine de « l'affectif », par opposition au « cognitif » (ou au « rationnel »), demande toutefois à être précisée sur de nombreux points pour permettre de saisir l'originalité et la puissance propre de la notion d'affect, telle que la configure la pensée spinoziste et telle qu'elle peut trouver des résonances fécondes au sein de l'œuvre de Tarde. Il faut donc être plus précis, et se livrer à un travail minimal d'exégèse pour aller chercher dans le texte même de Spinoza les caractéristiques les plus suggestives de la notion d'affect.

Toute la troisième partie de l'*Éthique* est prise en sandwich entre deux définitions des affects. Commençons par celle qui est placée en prologue d'*Éthique* III :

J'entends par affects les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est accrue ou diminuée, favorisée ou contrariée, et en même temps les idées de ces affections²¹. (*E* III, déf. III)

Tirons-en trois premiers traits définitoires des affects :

1) Conformément au rapport de parallélisme (ou d'égalité simultanée) que le spinozisme postule entre l'attribut Étendue (le corps) et l'attribut Pensée (la *mens*), l'affect relève d'une double réalité simultanément *physique* (« les affections du corps ») et *psychique* (« les idées de ces affections »). Rappelons à ce propos que le spinozisme définit l'esprit (la *mens*) comme « l'idée du corps », et cela non pas au sens où le corps produirait (causalement) une idée de lui-même, ni au sens où une telle idée pourrait interagir avec le corps, mais au sens où l'idée du corps exprime dans l'attribut Pensée ce qu'est le corps dans l'attribut Étendue (sans qu'aucune interaction ni causalité ne soit concevable entre lesdits attributs).

²¹ « *Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coercetur, & simul harum affectionum ideas.* »

2) On peut vérifier ensuite sur la définition spinozienne elle-même ce que nous évoquions plus haut dans la comparaison avec Tarde, à savoir que même si nous concevons généralement les affects comme des « états d'âme », il faut toujours les comprendre en rapport à une certaine « puissance d'agir » (une puissance d'affirmation ou de négation produisant des « actes d'âme »).

3) Plus précisément encore : parmi tout ce qui peut affecter le corps, ne relèvent des affects que les affections qui *altèrent* – pour l'augmenter ou la diminuer – la puissance d'agir de ce corps. Une explication ultérieure précisera ce point en définissant l'affect comme « un passage » (*transitio*), et plus précisément encore comme « l'acte de passer à une perfection plus ou moins grande ». Spinoza souligne à ce propos que « si l'homme naissait avec la perfection avec laquelle il passe, il la posséderait sans éprouver d'affect » (*E III, App., déf. III, explic.*). Conformément à nos conceptions intuitives, être joyeux ou triste implique l'idée d'une *transition* (avoir gagné ou perdu quelque chose) : je ne saurais éprouver d'affect envers quelque chose qui m'a toujours été donné, que je ne crois pas menacé et dont je n'imagine pas qu'il puisse être autrement qu'il n'est. (Ainsi le fonctionnement normal de mon pancréas, celui de la chasse d'eau de mon appartement ou celui du facteur qui remplit ma boîte aux lettres de courrier participent certainement des multiples affections de mon corps sans pour autant que je ne ressente envers eux rien qui soit digne du terme d'« affect », aussi longtemps du moins qu'ils ne se mettent pas en grève.) Relevons toutefois que Spinoza prendra la peine de préciser, dans une explication ultérieure, qu'une telle transition n'implique nullement « que l'esprit compare la constitution présente du corps avec celle du passé » ; davantage qu'une « conscience » du passage à une perfection plus ou moins grande, cette transition exprime plutôt la variation elle-même de la puissance d'agir du corps. Quoi qu'il en soit, lorsqu'on tentera de mesurer des affects, il faudra se rappeler que l'on n'a à faire ni à des états stables, ni à des grandeurs absolues, mais seulement à *des différentiels* (de puissance d'agir).

À ces trois traits, la « Définition générale des affects » qui clôt *Éthique III*, déjà citée partiellement dans une section précédente, en rajoute trois autres, qui compléteront et préciseront la conception spinoziste des affects :

Un affect, que l'on appelle Passion de l'âme, est une idée confuse par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps, ou d'une partie de celui-ci, plus grande ou moins grande qu'auparavant, et par la présence de laquelle l'esprit lui-même est déterminé à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre²². (*E III, App.*)

²² « *Affectus, qui animi Pathema dicitur, est confusa idea, qua Mens majorem, vel minorem sui Corporis, vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa Mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur* ». Même si, comme on vient de le voir, les affects ont une double réalité psychique et physique et même si il y a quelques rares « affects actifs » (définis par le fait qu'ils participent de l'intelligence rationnelle) à côté de la masse des « affects passifs », la dérive qui a lieu entre les définitions du début et de la fin d'*Éthique III* suggère que le terme d'*affect* tendra généralement à viser les *états d'âme* (plutôt que leurs correspondants corporels) *passionnels* (plutôt que relevant de l'intellection rationnelle). C'est ce qui articulera

4) Soulignons d'abord que même lorsque l'affect est limité à son côté passionnel, et s'inscrit donc dans un comportement relevant de la passivité, il participe toujours d'une force d'*affirmation*. À travers lui, le corps exprime la forme singulière de sa « force d'exister », même si cette force ne fait que le traverser et même si elle le conduit à diminuer sa puissance d'agir (comme c'est le cas dans les affects tristes). Le dépressif n'est dès lors pas à concevoir comme souffrant d'un « manque » de force mentale ou d'une « privation » d'espoir, mais plutôt comme *affirmant son rejet* de la situation insatisfaisante dans laquelle sa force d'exister se trouve emprisonnée.

5) Sous son aspect mental (d'« idée d'une affection du corps » qui accroît ou diminue la puissance d'agir), un affect (passionnel) est posé comme une « idée confuse », soit comme *une idée inadéquate*. L'affirmation de la force d'exister qui passe par un affect (passionnel) se voit ainsi dénoncée comme originellement *dévoyée*, en ce qu'elle participe d'*une connaissance erronée*. Les premières propositions d'*Éthique V* seront consacrées à montrer comment les connaissances adéquates – c'est-à-dire l'intelligence rationnelle – peuvent, sous certaines conditions, dominer et dissoudre les affects passionnels : « un affect, qui est une passion, cesse d'être une passion, sitôt que nous en formons une idée claire et distincte » (*E V, 3*).

6) La fin de cette seconde définition précise que lorsqu'un affect occupe l'esprit, il « détermine celui-ci à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre » – à quoi l'on pourrait ajouter qu'il le détermine à y penser de telle façon plutôt que de telle autre. Spinoza ajoute en guise d'explication qu'il entend par là inscrire *le désir* au premier rang des affects. Cette précision manifeste toutefois on ne peut plus clairement une propriété essentielle des affects, celle de *conditionner nos pensées (et nos comportements)*.

Au terme de ce survol rapide de la définition spinoziste des affects – et afin de se donner un concept qui corresponde d'aussi près que possible à l'intuition commune, tout en bénéficiant au maximum des richesses suggestives proposées par l'élaboration spinozienne – on peut donc proposer la synthèse suivante :

Un *AFFECT* se définit comme *une émotion ressentie intérieurement par la mens, correspondant à une affection observable dans le corps, exprimant un différentiel dans sa puissance d'agir, et conditionnant les pensées et les comportements à venir de l'individu (à commencer par sa volonté) – à quoi l'on peut ajouter participant d'une connaissance inadéquate lorsqu'il s'agit d'un affect relevant d'une « passion », c'est-à-dire dans l'immense majorité des cas.*

Il n'y a pas lieu d'entrer dans le détail des définitions que donne Spinoza des différents types d'affects. Il suffira de citer celles des *trois affects primaires*,

les deux dernières parties de l'*Éthique*, la quatrième étant consacrée à la servitude humaine sous le joug des affects (passifs) (*De servitute humana seu de affectuum viribus*), tandis que la cinquième évoquera la possibilité de libération ouverte par la puissance de l'intellect (*De potentia intellectus seu de libertate humana*).

dont les diverses formes de combinaisons permettent en théorie d'engendrer tout le catalogue traditionnel des passions :

a) « Le Désir [*Cupiditas*] est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donnée en elle » (*E III*, App., déf. I). Cette définition d'un terme qui joue également un rôle central dans la construction conceptuelle proposée par Tarde permet de mesurer la complexité et le raffinement avec lequel le système spinoziste rend compte des conditionnements humains : à travers son désir, l'individu est bien déterminé à agir en fonction de quelque chose qui est « donné en lui », et qu'il peut donc revendiquer comme sien (c'est *mon* désir !); mais cette « chose donnée en lui » est présentée sous la catégorie d'une *affection*, dont l'une des toutes premières définitions de l'*Éthique* (celle du *mode*) disait qu'il faut entendre « ce qui est dans une autre chose, au moyen de laquelle il est aussi conçu » (*E I*, déf. V). *Mon* désir est donc posé comme devant trouver son explication (sa cause) dans *autre chose que moi*; il n'est « mien » que dans la mesure où cette autre chose m'a conditionné à désirer ce que je désire. Plus fondamentalement, comme le souligne Laurent Bove²³, le désir relève à la base d'un « *effort sans objet* », d'un *conatus* de persévérance dans *l'être* qui se construit progressivement en *un être* singulier au fur et à mesure des types d'objets sur lesquels il se branche. C'est bien cette intuition d'un désir consistant en un effort originellement sans objet que semble partager Tarde lorsqu'il écrit que « le désir reste essentiellement le même, quelle que soit l'hétérogénéité des objets désirés » (*PE II*, 56).

b) « La Joie est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection » (*E III*, App., déf. II), ce qui revient à dire qu'elle consiste en *une augmentation* de sa puissance d'agir.

c) « La Tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection » (*E III*, App., déf. III), ce qui revient à dire qu'elle consiste en *une diminution* de sa puissance d'agir.

On imagine comment fonctionne le jeu de construction qui découle de ces trois affects primaires : l'Amour sera ainsi défini comme « une Joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure », la Haine comme « une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure » (*E III*, App., déf. VI et VII), l'Indignation comme « une Haine envers quelqu'un qui a fait du mal à un autre » (*E III*, App., déf. XX), et ainsi de suite²⁴.

Une fois sommairement mis en place ce vocabulaire de base, on peut enfin commencer à analyser quelles relations les affects entretiennent entre eux –

²³ Laurent BOVE, « *Éthique III* », in Pierre-François MOREAU et Charles RAMON, *Lectures de Spinoza*, Paris, Ellipses, 2006.

²⁴ La catégorisation générale des affects proposée par Tarde en certains points de son oeuvre offre un écho très proche du système spinozien : « dans les *sentiments*, [...] nous remarquons toujours une polarité positive ou négative, c'est-à-dire un caractère de *joie* ou de *tristesse* qui les divise en *deux grandes classes*, suivant que, dans leur formation, les attraites l'ont emporté ou non sur les répulsions, les amours sur les haines » (Gabriel TARDE, *La logique sociale* (1893), Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 80, je souligne – noté dorénavant : *LogSoc* 80).

analyse qui occupe la plus grande partie d'*Éthique* III. Même si ces relations peuvent avoir lieu à l'intérieur d'un même individu (une même nouvelle pouvant causer simultanément en moi du désir, de la joie et de la tristesse), on passera sans tarder aux rapports qu'entretiennent les affects éprouvés par des individus différents, ce qui nous permettra d'entrer de plain-pied dans le domaine de cette inter-psychologie que Tarde appelait de ses vœux.

Imitation, ondulations et constitution résonante

Les lois de l'imitation, publié pour la première fois en 1890, fut sans doute l'ouvrage le plus célèbre de Gabriel Tarde. On y trouve développée son intuition fondamentale sur le rôle central que jouent les phénomènes mimétiques dans la socialité humaine. Après avoir écarté divers autres principes avancés pour expliquer ce qui constitue l'essence d'une société (l'échange de services, l'homogénéité raciale, etc.), il fait de l'imitation le principe de constitution de tout groupe social, qu'il définit comme « une collection d'êtres en tant qu'ils sont en train de s'imiter entre eux ou en tant que, sans s'imiter actuellement, ils se ressemblent et que leurs traits communs sont des copies anciennes d'un même modèle »²⁵. L'imitation, qui détermine de part en part la forme propre du *conatus* humain, s'articule sur une tendance absolument générale qui traverse le monde de la biologie ainsi que tout l'univers de la physique : Tarde nous propose en effet de tout ramener au fait « que l'être social, en tant que social, est imitateur par essence, et que l'imitation joue dans les sociétés un rôle analogue à celui de l'hérédité dans les organismes ou de l'ondulation dans les corps bruts » (*LI* 71). De même que « la génération est une ondulation plus compliquée et plus profonde dont les ondes sont détachées », de même peut-on dire – en une formulation qui rend assez précisément compte de la propagation souterraine et transhistorique du spinozisme ainsi que de la pensée tardienne – que « l'imitation est une génération sans nul contact, une fécondation à distance, qui dissémine les germes d'idées et d'action bien plus loin encore que les germes vivants, et permet au modèle mort, après les plus longues durées d'enfouissement, de susciter encore des exemplaires de lui-même, agissants, animés, capables de révolutionner le monde » (*PE* I,37).

Il convient de mesurer l'importance de *l'imaginaire ondulatoire* qui régit toute la conception de l'imitation chez Tarde. Cet imaginaire lui fournit certes tout un vocabulaire, qui rendra compte des phénomènes sociologiques et des évolutions historiques en termes de « rayonnements imitatifs » ou de « vagues imitatives ». Mais il offre surtout une version plus abstraite, et plus puissante, de l'intuition qui, comme on l'a vu, portait l'inter-psychologie tardienne à se représenter les esprits sous le registre de la traçabilité et de l'impression. Ce qui « s'imprime » dans nos êtres ne relève pas tant d'une « marque » gravée dans

²⁵ Gabriel TARDE, *Les lois de l'imitation* (1890), Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2001, p. 128 – noté dorénavant *LI* 128.

notre substance matérielle, que d'*une ondulation* à laquelle nous résonnons et que nous adoptons (plus ou moins durablement) comme définitoire de notre identité. Dans le cadre d'un tel imaginaire ondulatoire, les conditionnements (mimétiques) apparaîtront non tant comme quelque chose que nous « recevons » (ou subissons « passivement ») que comme *un mouvement que nous partageons* et dont nous devenons l'un des participants actifs (ou mieux : *activé*). En fondant son ontologie sur cet équivalent du *conatus* spinoziste qu'est l'« expansion rayonnante qui est au fond de tout être » et qui le pousse spontanément à persévérer dans son mouvement de « propagation expansive » (*PE I, 6-7*), Tarde fait de l'imitation résonante la force fondamentale qui exprime, dans le domaine social, la nature ondulatoire de toute réalité connue : « il n'est pas une force physique qui ne se résolve ainsi en ondulations rayonnantes ou aspirantes au rayonnement » (*PE I, 6*), et tout « être vivant » peut être conçu comme une « onde très compliquée, qui naît, grandit et décroît à l'instar d'une onde sonore ou liquide » (*PE I, 32*).

C'est en effet non seulement les relations *entre* les individus que le sociologue nous propose de concevoir en terme d'« harmonisation », de vibration résonante ou d'« accord », mais *la constitution interne* des individus eux-mêmes, telle que la conditionnent les rapports inter-psychologiques. Si l'imitation constitue bien le « rapport social élémentaire », c'est que « le lien social n'est pas seulement une *action* inter-mentale, mais encore, et avant tout, un *accord* inter-mental, né de cette action. *Accord* qui signifie que l'un désire ce que l'autre désire, ou repousse ce que l'autre repousse, que l'un affirme ce que l'autre affirme ou nie ce que l'autre nie » (*PE I, 2-3*). Une société, un groupe social, « se constitue » par le fait que différents individus « se montent au même ton », pour prendre une expression fréquemment utilisée par les philosophes des Lumières, ou, pour traduire cette intuition en langage plus moderne, par le fait qu'ils « se mettent au diapason » les uns des autres, et qu'ils se trouvent être tous « sur la même longueur d'onde ». On voit que les résonances harmoniques entre individus différents conditionnent les résonances internes qui définissent chacun desdits individus.

Si j'insiste sur cet imaginaire ondulatoire, c'est non seulement parce qu'il anime toute la tradition de pensée spinoziste qui s'est déployée entre la mort du philosophe hollandais et la naissance du sociologue français²⁶, mais c'est aussi qu'il est présent dans le texte spinozien lui-même, dans le scolie de la dernière proposition d'*Éthique* III, au moment crucial où l'auteur fait le point sur les principaux enseignements de sa théorisation des affects. Au vu des 59 propositions précédentes, il doit apparaître en conclusion « que *nous sommes agités* en de multiples manières par les causes extérieures, et que *nous fluctuons, pareils aux vagues de la mer agitées par des vents contraires*,

²⁶ Voir sur ce point les citations accumulées dans le chapitre 8 « Résonances » de *L'Envers de la liberté*, op. cit., pp. 197-232.

inconscients de notre avenir et de notre destin »²⁷ (*E III*, 59, sco – je souligne). Notre force d'exister se présente ainsi comme étant agitée (*agitata*) par les flux et les reflux des affects selon le mouvement ondulatoire qui caractérise les vagues de la mer (*ut maris undae*) ; en nous montrant mus par les causes extérieures de multiples manières (*multis modis*), Spinoza utilise le même mot de *mode* qui, on l'a vu tout à l'heure, définit notre statut ontologique comme une « affection » ; en soulignant l'inconscience (*inscios*) qui caractérise notre ballotement affectif, il reprend le vocabulaire de la fluctuation (*fluctuari*) qui avait déjà travaillé en sous-main de nombreuses propositions précédentes. Même si la *fluctuatio animi* (ballotement de l'esprit entre des affects contradictoires) avait été identifiée comme un état mental certes très répandu mais néanmoins particulier et temporaire, la phrase précédente du même scolie se sert de cette expression pour désigner *l'ensemble* de la dynamique affective : ce que Spinoza prétend avoir « expliqué et montré par ses premières causes », ce sont en effet « les affects principaux et les fluctuations de l'âme (*fluctuationes animi*) qui sont générées par la combinaison des trois affects primaires que sont le Désir, la Joie et la Tristesse » (*ibid.*). En d'autres termes, les *fluctuationes animi* – les *fluctuations des âmes*, à entendre plus précisément comme les ondulations mentales transindividuelles résultant de l'entre-conditionnement des résonances inter-individuelles et des résonances internes propres à chacun – recouvrent exactement ce que nous essayons de cerner par le terme d'« économie des affects ».

Or il se trouve que Spinoza, comme Tarde, met *l'imitation* au cœur de cette dynamique ondulatoire²⁸. Le centre d'*Éthique III*, depuis la proposition 21 jusqu'à la proposition 33, est consacré à une investigation détaillée des mécanismes complexes de *l'affectuum imitatio*, l'imitation des affects. Avec toute la bonne conscience mécaniste que pouvait encore se permettre un philosophe du XVII^e siècle, Spinoza construit méthodiquement l'entre-jeu mimétique des affects, dont il dégage les quelques règles les plus générales, allant plus loin encore, sur ce point, que le sociologue dont *Les lois de l'imitation* ont fait la gloire. Dans la mesure où nous touchons ici au point central de la résonance que l'on peut établir entre les deux auteurs, ainsi qu'au b-a ba de l'économie des affects, il vaut la peine de suivre patiemment les pas à la fois méticuleusement détaillés et grossièrement réducteurs de la construction spinozienne.

Des Lois de l'imitation à l'imitation des affects

²⁷ « *Ex quibus apparet, nos a causis externis multis modis agitari, nosque perinde ut maris undae, a contrariis ventis agitatae, fluctuari, nostri eventus atque fati inscios* ».

²⁸ Voir sur ce point tout le chapitre que Laurent BOVE a consacré au « conatus-imitation » dans *La Stratégie du conatus*, (Paris, Vrin, 1996, p. 77-106) dont on ne citera qu'une seule phrase, d'inspiration très tardienne : « c'est donc naturellement (selon une véritable loi de la nature) que nous participons aux sentiments de nos semblables en ce que notre Corps s'accordant à la nature de la chose qu'il imagine, se met spontanément à l'unisson de toutes ses fluctuations affectives et par là même, se constitue avec lui, un seul et même corps » (p. 77).

Alors que le début d'*Éthique* III mettait en place les relations entre la *mens* et les images dont elle se peuple en traitant généralement de tous les objets possibles, y compris des objets inanimés, la proposition 21 nous fait entrer de plain-pied dans le domaine de l'inter-psychologie, puisque le raisonnement touche désormais à des objets qui peuvent eux-mêmes éprouver des affects – soit à ce que Tarde appelait, dans nos premières citations, d'autres « moi » ou d'autres « esprits ». L'ambition des paragraphes ci-dessous est donc de tirer de la convergence entre la géométrie spinozienne et l'inter-psychologie tardienne *une quinzaine de principes* que le chercheur en sciences sociales pourrait prendre comme éléments de base d'une approche combinatoire (quantitative) rendant compte – dans le domaine sur lequel il travaillera – des logiques propres à l'économie des affects.

Le premier pas dans ce domaine nouveau consiste à poser (1°) une *première formulation du PRINCIPE DE MIMÉTISME AFFECTIF* : « *qui imagine ce qu'il aime affecté de Joie ou de Tristesse sera également affecté de Joie ou de Tristesse* » (E III, 21). *Je vois* (ou crois voir) de la joie (en ce que j'aime), *donc je sens* de la joie : mon esprit se comporte comme un miroir de ce qu'il imagine voir en l'objet aimé. Il va de soi que ce qui compte, dans ce domaine de l'économie des affects, ce ne sont que *les images* (ou *les imaginations*) que j'ai des choses, et non la réalité effective desdites choses : que l'objet que j'aime soit réellement affecté de joie ou que je l'imagine seulement dans cet état, alors qu'il éprouve en réalité de la tristesse, ne fait aucune différence pour ce dont il est question ici. Nous sommes à un niveau de mimétisme faisant que le caméléon *devient* rouge dès lors qu'il *voit* rouge (et cela même si ce qu'il regarde paraît vert à tout autre que lui). Notons également que s'ajoute aussitôt à ce principe mimétique une précision d'ordre quantitatif, qui suggère que la géométrie des affects est censée pouvoir s'articuler à l'avenir sur des efforts de mathématisation (au moins relative sinon absolue) : « et l'un et l'autre affect seront plus grands ou moindres dans l'amant, selon qu'ils le seront dans la chose aimée » (E III, 21).

La proposition suivante introduit un tiers dans la relation duale évoquée auparavant, et énonce ce que l'on pourrait appeler (2°) le *PRINCIPE DE CONTAGION MIMÉTIQUE* : « *si nous imaginons que quelqu'un affecte de Joie la chose que nous aimons, nous serons affectés d'amour à son égard* » (E III, 22). La démonstration de cette proposition réduit cette relation triangulaire à un relais entre deux relations de mimétisme dual : puisque j'éprouve de l'amour envers ce que j'imagine être une cause extérieure de ma joie, j'aimerai celui qui cause de la joie à ce que j'aime, dès lors qu'en causant de la joie à ce que j'aime, il m'en cause aussi à moi-même. On peut imaginer qu'un tel relais de contagion affective se poursuive bien au-delà du nombre trois, et embrasse sur un même affect une quantité indéfinie d'esprits en position de s'imaginer causes de joie l'un pour l'autre. Tarde mettra lui aussi la contagion au cœur de la

spécificité des réalités inter-psychologiques : « la croyance et le désir se signalent par un caractère unique, très propre à les distinguer de la simple sensation [qui] consiste en ce que la contagion de l'exemple mutuel s'exerce socialement sur les croyances et les désirs similaires pour les renforcer, et sur les croyances et les désirs contraires pour les affaiblir ou les renforcer, suivant les cas, chez tous ceux qui les ressentent en même temps et ont conscience de les ressentir ensemble » (LI 204).

Dans les propositions suivantes, Spinoza parcourt les possibilités combinatoires qui permutent joie et tristesse, ainsi qu'amour et haine (faisant par exemple que j'éprouve de la joie à imaginer affecté de tristesse ce que j'ai en haine, etc.). La dynamique imitative prend toutefois une portée supérieure avec la proposition 27 qui donne (3°) la *formule la plus générale du PRINCIPE DE MIMÉTISME AFFECTIF*, puisqu'il l'étend aux cas de figure où aucun affect préexistant ne nous dispose favorablement (amour) ou défavorablement (haine) envers l'objet que nous imaginons. : « *si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'éprouvons d'affect d'aucune sorte éprouve quelque affect, nous éprouvons par cela même un affect semblable* » (E III, 27).

Non seulement cette formulation augmente considérablement l'étendue des phénomènes mimétiques, mais elle énonce également ce que l'on pourrait appeler (4°) une *PRECONDITION D'IDENTIFICATION PAR SIMILITUDE* : comme l'avait déjà annoncé le scolie de la proposition 22, cette forme de mimétisme ne s'établit envers une chose qui nous était indifférente que « *dans la mesure où nous la jugeons semblable à nous* » (E III, 22, sco). Le caméléon affectif deviendra donc rouge, même s'il n'éprouve a priori aucun affect particulier envers celui qu'il voit (ou imagine) être rouge ; il faudra toutefois – condition apparemment suffisante mais nécessaire – qu'il imagine que ce qu'il voit est un caméléon (même si ce n'est en réalité qu'une grenouille). Relevons que même si ce principe mimétique sera convoqué pour construire et expliquer les compositions affectives les plus complexes, Spinoza n'hésite pas à l'illustrer par les réactions les plus « instinctives », comme lorsqu'il évoque celui qui fuit parce qu'il en voit d'autres fuir, celui qui a peur parce qu'il en voit d'autres avoir peur, ou même celui qui retire sa main et déplace son corps comme s'il s'était lui-même brûlé la main, par le seul fait de voir quelqu'un d'autre s'être brûlé la main (E III, App. déf. XXXIII, expl.).

Au titre de l'*imitatio affectuum*, explicitement évoquée dans le scolie de la proposition 27, le principe de mimétisme affectif permet de générer deux affects qui ont joué un rôle majeur dans la réflexion éthique, économique et anthropologique de la modernité. Le premier est celui que Spinoza nomme (5°) *ÉMULATION*, qu'il définit comme « *le Désir d'une chose engendré en nous de ce que nous imaginons que d'autres êtres semblables à nous en ont le Désir* » (E III, 27 sco). Depuis les moralistes classiques jusqu'à Hegel, Lacan,

René Girard, Jean-Pierre Dupuy ou André Orléan²⁹, la *structure mimétique du désir* que décrit l'affect spinozien d'Émulation a produit les modélisations les plus puissantes qui aient tenté de rendre compte de l'inquiétant erratisme des valeurs humaines. On connaît le scandale que partagent toutes ces théories : l'individu humain, même s'il a une base incompressible de besoins biologiques d'origine interne, n'a pas de désirs qui lui soient propres (au sens où il en serait la source première) ; les divers objets après lesquels il court sont sélectionnés en lui par les effets transindividuels de rapports mimétiques envers des désirs perçus chez autrui ; pour comprendre et expliquer les désirs humains (les « préférences »), il ne faut donc pas tant regarder le rapport entre l'individu et l'objet (« réel ») qu'il a élu, mais son rapport « imaginaire » aux « autres êtres semblables à lui » qui a fixé son attention sur cet objet (en lui-même quasi indifférent – le désir humain étant fondamentalement, comme on l'a vu, un « désir sans objet » prédéterminé). À la lumière d'une telle structure mimétique du désir, dont l'Émulation spinozienne donne très précisément la formule de base, la socialité humaine apparaît comme un effrayant jeu de miroirs entre caméléons déboussolés, dont les comportements se balancent périodiquement entre convergence et rivalité, voués à flotter au gré des aléas de configurations purement relationnelles, sans guère d'ancrage possible dans la « réalité » rassurante qu'offrirait des besoins objectifs, non aléatoires et non chaotiques. On conçoit à quel point il peut être difficile de construire une « morale » sur de telles bases, puisque la notion même de Bien s'y dilue dans ce que mon voisin imagine que son voisin imagine être un bien. On conçoit également à quel point « la sagesse conventionnelle »³⁰ de l'économie doit impérativement être réarticulée à partir d'une économie des affects pour espérer rendre compte des dynamiques réelles à l'œuvre dans la production et la circulation des biens, des services et des flux financiers.

Le second affect pointé par le scolie d'*Éthique* 27 comme émanant directement de l'*imitatio affectuum* est celui de (6°) *COMMISERATION*, définie comme « *une Tristesse concomitante à l'idée d'un mal arrivé à un autre que nous imaginons être semblable à nous* » (E III, App., déf. XVIII). Ici encore, il n'est guère besoin d'épiloguer sur le rôle qu'un tel affect sera appelé à jouer dans la pensée morale de la modernité, que ce soit sous la forme de la « pitié » rousseauiste ou de la « sympathie » smithienne. On n'en mentionnera que deux caractéristiques. D'une part, on voit s'établir un rapport de tension entre les

²⁹ C'est bien cette structure mimétique que vise, entre autres acceptions, la fameuse formule lacanienne voulant que « le désir de l'homme soit le désir de l'Autre ». Voir par exemple Jacques LACAN, *Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud*, Paris, Seuil, 1978, de même que : René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972; Jean-Pierre DUPUY, *Libéralisme et justice sociale. Le sacrifice et l'envie*, Paris, Calmann-Lévy, 1992; André ORLEAN et Michel AGLIETTA, *La Monnaie souveraine*, op. cit.. Voir également, ici même, l'article de Frédéric LORDON et André ORLEAN, p. XXX.

³⁰ Sur la notion de « sagesse conventionnelle » (*conventional wisdom*, rendu dans la traduction française par « idées conventionnelles ») de l'économie, voir la mise au point de John K. GALBRAITH dans l'ouvrage fondateur – éminemment tardien – que fut *L'Ère de l'opulence* (1961), Paris, Calmann-Lévy, 1970, chapitre II, pp. 36-48.

deux rejets directs du Principe de mimétisme affectif : si l'émulation menace de saper les fondements de la morale en révélant *l'abîme* d'indétermination qui régit notre rapport au(x) bien(s), la commisération permet de reconstruire une éthique pratique sous la forme d'*un pont* suspendu au-dessus de cet abîme. Même si l'émulation voue mon élection de tels ou tels biens à rester relative et aléatoire, la perception du mal que me fait éprouver la commisération oriente les comportements des individus vers ce qui minimise les souffrances que chacun imagine être ressenties par chacun. D'autre part, et en conséquence directe de ce qui précède, si une forme de morale peut espérer se reconstituer sur une telle base – relevant non du « fondement », mais de la « tenségrité »³¹ – elle doit impérativement mesurer la fragilité interne due au fait de tenir sa force de relations purement imaginaires identifiant celui qui souffre comme « un être semblable à moi » (selon la Précondition d'identification par similitude). Comme l'ont très bien senti conjointement les frères pourtant ennemis que furent Rousseau et Diderot, le sentiment moral n'est produit que par la médiation complexe d'*un spectacle* (de la souffrance et de la similitude), dont les disfonctionnements ou les détournements jouent un rôle central dans les épisodes de génocides, les manifestations de racisme ou les sentiments d'indifférence envers la misère.

Conformisme, confirmation et affirmation unanime

Les propositions suivantes tirent trois implications majeures du Principe de mimétisme affectif, rendant compte des phénomènes de conformisme suiviste, de l'affermissement collectif de nos affects personnels et des comportements visant activement à l'unanimité. La proposition 29 énonce (7°) le *PRINCIPE DE CONFORMISME* : « nous nous efforcerons aussi de faire tout ce que nous imaginons que les hommes verront avec Joie, et nous aurons en aversion de faire ce que nous imaginons que les hommes ont en aversion » (E III, 29). Il ne s'agit plus seulement ici de *ressentir* un affect du seul fait que nous imaginons qu'un être (que nous imaginons semblable à nous) le ressent, mais bien d'*agir* (*agere*), de *choisir de faire* ceci plutôt que cela. Pour Tarde, « ce besoin de conformisme est si naturel à l'homme social » que « considérée sous n'importe quel aspect, la vie sociale, en se prolongeant, aboutit fatalement à la formation d'une étiquette, c'est-à-dire au triomphe le plus complet du conformisme sur la fantaisie individuelle » (LI 248-249).

Le scolie de cette même proposition 29 anticipe de façon frappante le principe explicitement donné par Tarde comme le fondement de son approche : de même que Tarde affirmera que « la société, c'est l'imitation » (LI 147), établissant ainsi une triple équation entre humanité, sociabilité et imitativité, ce

³¹ Une *tenségrité*, abréviation de *tension integrity structures* (notion empruntée à l'architecte Richard Buckminster Fuller), se définit par le fait de tenir sa consistance non pas des fondations sur lesquelles elle serait assise, mais du jeu des tensions internes qui, en état de suspension, maintiennent ensemble les différents éléments qu'elle réunit par un réseau de cordes ou de colombages.

scolie introduit le terme d'Humanité (*Humanitas*) pour désigner « *un désir de faire ce qui plaît aux hommes et de ne pas faire ce qui leur déplaît* » (E III, App. déf. XLIII). Il s'agit bien entendu d'une acception spécifique de la notion d'humanité – celle que l'on retrouve aujourd'hui à la fois à la racine du souci « humanitaire » et lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il s'est comporté de façon très « humaine » face à la souffrance d'autrui – mais il est difficile de ne pas entendre également dans le choix du mot *humanitas*, de façon plus large, une référence à ce qui pourrait faire « l'essence » de la nature humaine, ne serait-ce que parce que, dans ses développements précédents, le texte de l'*Éthique* a utilisé des dizaines de fois l'adjectif *humana* pour désigner la *mens* « humaine », et qu'il visera avec les titres de ses dernières parties à expliquer la servitude et la liberté « humaines ». Dire que *le conformisme est le propre de l'homme* – comme Tarde fait de l'imitation le propre de la socialité – est moins contre-intuitif qu'il n'y paraît : si de nombreux autres animaux peuvent bien avoir des comportements relevant du *grégarisme*, fondé sur un mimétisme immédiat qui fait tourner un poisson à gauche quand il sent son voisin tourner à gauche, le conformisme relève de mécanismes bien plus complexes, puisqu'il suppose une médiation par ce que j'imagine qu'un autre sujet ressentira comme affect. Il ne s'agit pas seulement d'imiter un comportement extérieur, mais de *plaire (placere)*, soit, ici encore, d'*orienter mon désir sur (mon imagination du) désir d'autrui*.

Spinoza signale avec la proposition 31 que l'imitation des affects est non seulement la cause de l'harmonisation des désirs et des comportements inter-individuels, mais qu'elle est également la cause de *l'affermissement intramental* des affects ressentis par chacun. En marge du principe de conformisme, il faut donc ajouter (8°) un *PRINCIPE DE CONFIRMATION* : « *si nous imaginons que quelqu'un aime, ou désire, ou a en haine quelque chose que nous aimons, désirons, ou avons en haine nous-mêmes, de ce seul fait nous aimerons (désirerons ou aurons en haine) cette chose d'une façon plus constante (constantius)* » (E III, 31). Autrement dit : *je ne puis affirmer « mon » désir que dans la mesure où il s'est affermi en moi par la confirmation reçue des désirs que j'imagine en autrui*. La constance et la consistance de mon désir tiennent à la résonance qu'il entretient avec (ce que j'imagine être) les désirs d'autrui. Spinoza nous invite comme Tarde à aller chercher des mécanismes de *concrétion collective* au cœur affectif de chaque désir apparemment singulier. Lorsque Tarde souligne avec force que, pour les humains, « obéir n'est pas un devoir mais un besoin » et que « l'imitation marche du dedans de l'homme au dehors » (LI 256-267), c'est sans doute ce Principe de confirmation qui motive ses propos : mes désirs et mes joies ne prenant consistance que par cette concrétion collective qui résulte de leur alignement sur ceux d'autrui, j'ai autant besoin, pour persévérer dans mon être, de cet affermissement me venant d'autrui que d'air, d'eau et de pain, puisque c'est de cette confirmation que je tiens cet être « mien » dans lequel je m'efforce de persévérer. Que mon premier

réflexe puisse être de *me conformer à autrui pour me confirmer en moi*, c'est-à-dire d'obéir ou d'imiter, voilà qui reste au plus près de la logique mise en place par Spinoza.

S'ouvre ainsi *une dynamique de renforcement réciproque* unissant mon désir à celui des autres êtres que je reconnais pour mes semblables – dynamique à partir de laquelle peut se concevoir une certaine *stabilisation* et une *coagulation* des rapports ne paraissant relever jusqu'ici que du ballotement chaotique de caméléons déboussolés. La confirmation que je reçois d'autrui, en affermissant mon désir, me permet de l'affirmer plus fortement : elle me permet en particulier d'essayer de le faire prévaloir dans les cas où je rencontre parmi mes semblables des individus qui ne partagent pas ce désir ou qui s'y opposent. Le corollaire de la proposition 31 en arrive ainsi à reconnaître dans le *conatus* de chaque *mens* individuelle une tendance expansionniste qui correspond parfaitement à la « propagation expansive » que Tarde voyait travailler l'ensemble de l'univers. On peut l'ériger au titre de (9°) une *TENDANCE AU PROSELYTISME UNANIMISTE* : « *chacun, autant qu'il peut, fait effort (conari) pour que chacun aime ce qu'il aime lui-même et pour que chacun ait en haine ce qu'il hait lui-même ; [...] nous voyons ainsi que chacun cherche par nature à ce que les autres vivent selon sa propre complexion (ex ipsius ingenio vivat)* » (E III, 31, cor. et sco.).

L'ensemble de propositions placé au centre d'*Éthique* III énonce donc les quelques principes fondamentaux – relevant tous de diverses formes de mimétisme – à partir desquels peut s'expliquer la constitution réciproque des affects entre des êtres se reconnaissant comme semblables. L'effort de rigueur démonstrative qui donne une certaine lourdeur à la présentation spinozienne, et qui la fait rester au plus près des postulats mécanistes qu'elle s'est donnés pour rendre compte de la « subjectivité » humaine, la contraint également à devoir ratisser aussi méthodiquement que possible le champ de l'affectivité. Le rapprochement effectué avec la pensée de Tarde met en lumière à la fois la remarquable convergence qui unit les deux auteurs, et leur rapport profond de complémentarité : l'*imitatio affectuum* patiemment balisée par *Éthique* III esquisse *une micro-économie* des dynamiques affectives dont les *Lois de l'imitation* et la *Psychologie économique* ébauchent la *macro-économie*.

II. SORTIR DE L'IMITATION PAR L'IMITATION

Inventivité combinatoire et plasticité erratique

Toute la dynamique mise en place dans la section précédente au titre de l'*imitatio affectuum* réduit les humains au statut de caméléons affectifs : elle décrit un monde de reflets mutuels et d'harmonisation mimétique, condamné à la répétition du même, un monde au sein duquel il est aussi difficile de

concevoir l'apparition de nouveauté que l'émergence de conflits. Il serait donc facile de renverser tout ce fragile édifice en rappelant que les humains *ne* sont *pas* des caméléons, qu'ils sont capables d'inventions et que leur histoire est davantage marquée par la rivalité que par l'harmonie. Faudra-t-il dès lors recourir à un principe d'un autre ordre que l'imitation pour rendre compte des affects et de la socialité humaine ? Ou, pour poser la même question en termes économiques : l'*imitatio affectuum*, dont les grandes lignes viennent d'être posées, peut-elle expliquer non seulement la *reproduction* (du même) mais aussi la *production* (de nouveauté) ?

Ici encore, Spinoza et Tarde paraissent répondre de façon remarquablement similaire et complémentaire. Même s'il présente parfois imitation et invention comme deux polarités dont l'interaction suffit à expliquer l'ensemble de la vie sociale, Tarde propose aussi, à de nombreuses reprises, des formules faisant dériver l'invention de l'imitation : « sans *une rencontre de rayonnements imitatifs différents dans un cerveau bien doué*, il n'y a point d'inventions ni de découvertes » (PE I, 8 – je souligne). Gilles Deleuze, lui-même grandement influencé par Tarde, nous ayant appris à reconnaître l'importance de « l'ordre de rencontres » dans la pensée de Spinoza, on voit comment cette logique combinatoire d'entrecroisements entre rayonnements imitatifs peut expliquer l'invention comme relevant de *l'événement d'une « bonne rencontre »* :

Si dissemblables, si variées que soient les découvertes ou les inventions, elles ont toutes ce trait commun de consister, au fond, en *une rencontre mentale* de deux idées qui, regardées jusque-là comme étrangères et inutiles l'une à l'autre, viennent, *en se croisant dans un esprit bien doué et bien disposé*, à se montrer rattachées l'une à l'autre intimement, soit par un lien de principe à conséquence, soit par un lien de moyen à fin, ou d'effet à cause. Cette rencontre, cette jonction féconde, voilà *l'événement*, le plus souvent inaperçu à l'origine, l'événement caché dans la profondeur d'un cerveau, d'où dépend la révolution d'une industrie, la transformation économique de la planète. (PE I,167 – je souligne)

Une telle métaphysique de l'événement, avec le cortège de « possibles » et de « virtuel » qui l'accompagne chez Tarde (chez Bergson et chez Deleuze), est-elle vraiment compatible avec le nécessitarisme spinozien ? Le défi de l'entreprise de pensée commune à tous ces auteurs tient justement à se doter de modèles capables d'*expliquer la possibilité de production de possibles nouveaux* sans recourir à l'intervention d'aucune transcendance ni d'aucun inconditionné, mais en faisant jouer les règles nécessaires d'une combinatoire purement immanente – défi qui se retrouve d'ailleurs au principe même des sciences sociales. L'imaginaire ondulatoire permet de relever un tel défi : on peut entrevoir un monde fait d'entrecouplements d'ondes qui soit à la fois régi

par des lois générales de compositions assez simples, et capable de produire une infinie variété d'interactions inédites en chaque point de rencontre desdites ondulations.

C'est bien ce type de défi que pose Tarde à l'horizon de sa sociologie :

On peut être déterministe et transformiste autant que personne et affirmer la multiplicité des développements possibles, des passés contingents en tout ordre de faits sociaux et même naturels. Il n'est pas nécessaire d'admettre pour cela l'intervention d'un libre arbitre, d'un libre caprice humain ou divin qui, entre toutes ces voies idéales, choisit à son gré ; il suffit de croire à l'hétérogénéité, à l'autonomie initiale, des éléments du monde, qui, recelant des virtualités inconnues et profondément inconnaissables, même à une intelligence infinie, avant leur réalisation, mais les réalisant suivant leur loi propre, au moment voulu par cette loi, font jaillir des profondeurs de l'être, à la surface phénoménale, de réelles nouveautés impossibles à prévoir auparavant. (*LogSoc* 255)

Même si « croire à l'hétérogénéité, à l'autonomie initiale, des éléments du monde » nous place incontestablement plus près des monades leibniziennes que de la substance unique qui a fait le scandale de l'*Éthique*, le « jaillissement de réelles nouveautés impossibles à prévoir auparavant » s'inscrit non seulement dans l'évolution de la pensée spinoziste à partir des Lumières, mais dans la logique de la démarche spinozienne elle-même. Pour mesurer à quel point la description spinozienne de l'économie des affects en fait une source productrice de variations potentiellement infinies et pratiquement imprévisibles, il suffit de reprendre les propositions d'*Éthique* III qui suivent immédiatement la mise en place des affects primaires (Désir, Joie, Tristesse) et de leur tout premiers rejetons (Amour et Haine). Chacune des propositions 14 à 18 contribue en effet à compléter l'image d'un monde fait d'hétérogénéités dont l'interaction suffira à faire émerger des nouveautés (et des conflits) impossibles à prévoir par avance.

La proposition 14 énonce (10°) un *PRINCIPE D'ASSOCIATION PAR CONTINGENCE* : « si l'esprit a été affecté une fois de deux affects en même temps, lorsque plus tard il sera affecté de l'un, il sera aussi affecté de l'autre » (*E* III, 14). Comme le souligne justement Lorenzo Vinciguerra, la contingence du *con-tingere* (« toucher ensemble » ou « en même temps ») joue bien un rôle central dans la pensée (pourtant nécessitariste) de Spinoza³² : même si chacune de ces « touches » relève de chaînes causales parfaitement déterminées – et même si, au sein de la substance unique, on postule que ces chaînes causales apparemment indépendantes sont en réalité reliées et articulables entre elles – il n'en demeure pas moins que se trouveront ainsi associés des affects (ainsi que des idées) que seul mon esprit singulier se trouvera amené à associer, parce que seul mon individu se trouve placé à cette intersection singulière de ces deux chaînes causales. On voit à quel point la *mens* humaine devient ainsi un lieu de

³² Voir Lorenzo VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe*, op. cit., p. 94.

production de nouveau sous l'effet mécanique de la rétention (sélective) et de la répétition de l'ancien : la prochaine fois qu'une chaîne causale déclenchera en moi le premier affect, mon automatisme mental fera surgir (« jaillir ») le second affect, dont rien d'autre, dans la situation extérieure, n'appelait pourtant la présence.

La proposition 15 tire la conséquence de cette contingence en fondant (11°) le *PRINCIPE D'AUTONOMIE CAUSALE DES ENCHAINEMENTS AFFECTIFS* : « *une chose quelconque peut être par accident (per accidens) cause de Joie, de Tristesse ou de Désir* » (E III, 15). Le corollaire précise que nous sommes conduits par la paralogie associative à ressentir des affects envers des choses « qui n'en sont pourtant pas la cause efficiente » : l'impression conjointe laissée par la touche simultanée de deux objets engage notre affectivité dans *l'erratismes de recompositions purement imaginaires, déconnectées des réalités objectives* qui les ont déclenchées, mais répondant néanmoins à *la causalité interne de l'économie des affects*.

La proposition suivante introduit une autre source de déformation imaginaire énonçant (12°) un *PRINCIPE D'ASSOCIATION PAR RESSEMBLANCE* : « *par cela seul que nous imaginons qu'une chose a quelque trait de ressemblance (aliquid simile) avec un objet affectant habituellement l'esprit de Joie ou de Tristesse, et bien que le trait par lequel cette chose ressemble à cet objet ne soit pas la cause efficiente de ces affects, nous aimerons cependant cette chose ou nous l'aurons en haine* » (E III, 16). On s'éloigne encore d'un degré du registre des causalités objectives effectives puisque les deux objets n'ont plus besoin de m'avoir *réellement* affecté *ensemble* (ce qui supposait au moins une proximité et une compatibilité réelle entre eux), mais qu'il suffit que *j'imagine* « quelque chose de semblable » qui puisse les réunir, avec tout ce qu'une telle imagination peut avoir d'arbitraire.

Quoique ce fait semble avoir été insuffisamment souligné par les commentateurs, il faut comprendre le rôle crucial que joue la notion de ressemblance, au sein de l'économie des affects, comme une indication de l'omniprésence de différences entre les objets : c'est seulement sur le fond d'*une hétérogénéité réelle* entre les choses qui nous affectent que prennent leur sens *les rapports imaginaires de ressemblance*. C'est bien à deux « autonomies initiales », superposées mais non homomorphes, que nous propose de « croire » Spinoza, deux siècles avant l'invitation explicite de Tarde : celle de ces « éléments du monde » que sont les choses qui nous affectent et celle des imaginations que notre esprit produit pour rendre compte de ces affections. Toutes deux ne sont que des autonomies *relatives*, puisqu'elles sont articulées entre elles au sein de la substance unique et des rapports de parallélisme qu'entretiennent les attributs Étendue et Pensée, et toutes deux ont des lois (*nomoi*) propres (*auto*), que l'investigation géométrico-scientifique (« déterministe ») essaie de mettre à jour. Rien de cela n'empêche toutefois les imitations régissant le domaine affectif d'être le lieu de *recombinaisons*

constantes et infiniment variées, capables parfois de faire « jaillir de réelles nouveautés impossibles à prévoir auparavant ».

La proposition 18 ajoute à la combinatoire de base déjà mise en place (13°) un *PRINCIPE DE DECONNEXION TEMPORELLE* énonçant que « *l'homme est affecté par l'image d'une chose passée ou future du même affect de Joie ou de Tristesse que par l'image d'une chose présente* ». Un tel principe décline dans la dimension temporelle le fait que le contenu des réalités affectives dépend davantage des images (mémorisées ou anticipées) des choses qui nous entourent et qui nous constituent plutôt que de la chronologie (« réelle ») des événements (« réels ») ; en rendant compte d'une rémanence des affects à travers le temps, dotée de ses lois propres, il contribue encore davantage à les déconnecter des objets qui en ont été les causes efficientes. Entre la temporalité qui régit la succession des événements (« réels ») et celle que trament les phénomènes de rémanence et d'anticipation propres à la réalité affective, des rapports complexes mais réguliers peuvent parfois être observés.

Dans *Éthique* IV, Spinoza raffine ce principe de déconnexion temporelle en formulant, dès 1677, (14°) un *PRINCIPE DE PREFERENCE POUR LE PRESENT*, dont les économistes orthodoxes d'aujourd'hui continuent à explorer les implications – en l'appelant également « Principe d'actualisation » ou « Taux d'escompte psychologique » : « *à l'égard d'une chose future que nous imaginons devoir être prochainement, nous sommes affectés de façon plus intense que si nous imaginions que son temps d'existence est beaucoup plus éloigné du présent* » (E IV, 10). En essayant de quantifier dans quelle mesure précise l'image de 1000 Euros à recevoir dans un futur de 15 ans m'affecte de moins de joie que celle de la même somme ajoutée à mon porte-monnaie dans le présent, les recherches actuellement très en vogue en « théorie de la décision comportementale » ont valu à Daniel Kahneman le prix (para-) Nobel 2002 d'économie « pour avoir introduit en sciences économiques des acquis de la recherche en psychologie, en particulier concernant les jugements et les décisions en incertitude »³³.

Une proposition ultérieure explicitera une conséquence de cette permanence trans-temporelle relative des affects (semblable à la *stickiness* des économistes) en énonçant (15°) un *PRINCIPE DE FIXATION DU DESIR* : « *qui se rappelle une chose où il a pris plaisir une fois, désire la posséder avec les mêmes circonstances que la première fois qu'il y a pris plaisir* » (E III, 36). Ce ne sont plus seulement les spécialistes des « JDM » (*Judgment and Decision Making*) récemment Nobelisés, mais surtout les psychanalystes qui se retrouveront cette fois en terrain familier, avec cette formulation de la *compulsion de répétition* régissant le désir humain.

³³ Malgré leur intérêt indéniable, de telles études empiriques (synthétiquement présentées par Massimo PIATELLI PALMARINI dans *Choix, décisions et préférences*, Paris, Odile Jacob, 2006), du moins telles qu'elles paraissent être actuellement conçues et menées, n'apportent guère plus à une réelle compréhension de l'économie des affects que ce que la dissection méthodique de pommes de terre bouillies (effectuée dans la parfaite asepsie d'un laboratoire) peut apporter à une compréhension globale des plaisirs de la table.

Ce nouvel ensemble de principes débouche sur deux conclusions permettant de répondre à la question posée au début de cette section. Pour Spinoza comme pour Tarde, un comportement originellement réactif et imitateur peut parfaitement donner lieu à l'émergence d'inventions, dès lors que l'entre-jeu des objets, des circonstances, des affects, de leurs temporalités relatives et de leurs modes de composition relève d'une combinatoire assez complexe pour en devenir imprévisible. La formule célèbre selon laquelle « personne n'a jusqu'à présent déterminé ce que peut un corps » (*E III*, 2 sco) mérite d'être complétée par une formule équivalente dans l'attribut Pensée : *personne n'est en mesure de déterminer ce que peut faire un esprit*, par quels affects il réagira à l'affection de tel objet, ni de quelles inventions est capable en lui la rencontre entre telle et telle vague imitative.

Quoique engendrée à partir de règles mécanistes simpl(ist)es et géométrisables, l'économie des affects constitue un espace de variations dont la première caractéristique apparente ne peut manquer d'être (16°) le *PRINCIPE D'ERRATISME*, dont la proposition 51 fait le constat lucide : « *des hommes divers peuvent être affectés de diverses manières par un seul et même objet, et un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de diverses manières en divers temps* » (*E III*, 51). Si la préface d'*Éthique III* commençait par vouloir réduire les affects à des lignes, des plans et des corps solides, plus la construction progresse, et plus on semble passer du domaine des règles carrées aux équations non linéaires, de l'esprit de géométrie à l'esprit de finesse, de la règle normée de l'architecte au coup de patte imprévisible du sculpteur. Non moins que la mathématisation possible du savoir sur les affects, *Éthique III* fait miroiter au lecteur *l'infinie plasticité des réalités psychologiques et inter-psychologiques* :

Nous voyons qu'il peut arriver ainsi que l'un ait en haine ce qu'aime l'autre ; et que l'un ne craigne pas ce que craint l'autre ; qu'un seul et même homme aime maintenant ce qu'il haïssait auparavant, ose ce qui lui faisait peur, etc. Comme, en outre, chacun juge d'après son affect (*ex suo affectu judicat*) quelle chose est bonne, quelle mauvaise, quelle meilleure et quelle pire, il s'ensuit que les hommes peuvent varier (*variare*) autant par le jugement que par l'affect. (*E III*, 51 sco)

Cette plasticité erratique, infiniment riche de possibles et de virtualités – dont on ne peut déterminer quelle invention en jaillira, même si elle relève de conditionnements parfaitement nécessaires et inéluctables –, Gabriel Tarde l'illustre à travers une référence à un processus de sculpture (par impression, marquage, traçage) qui fait écho au passage de la correspondance de Spinoza, dans lequel le philosophe peint les hommes comme étant « au pouvoir de Dieu

comme l'argile est au pouvoir du potier qui, de la même matière, tire des vases dont les uns sont faits pour l'honneur, les autres pour le déshonneur »³⁴ :

La vérité est que tous les désirs possibles sont latents dans les profondeurs de notre organisme ; mais ils y sont cachés comme toutes les statues possibles sont renfermées dans le bloc de marbre. En définitive, cela n'empêche pas le statuaire d'être le véritable auteur de la statue. Le statuaire ici est multiple : c'est l'ensemble des circonstances de la vie. Ces circonstances peuvent être divisées en deux groupes : en premier lieu la série des rencontres – chacune accidentelle prise à part, toutes nécessaires dans leur ensemble – de l'individu avec les êtres extérieurs qui composent la flore et la faune, le sol et le climat de la région ; en second lieu, la série des rencontres – non moins accidentelles et non moins nécessaires en même temps – avec les autres hommes qui composent le milieu social. (PE I, 163)

Par delà les échos suggestifs que met à jour le rapprochement de ces deux textes, retenons-en l'image d'une économie des affects à concevoir sur le modèle de *la sculpture* : ce qui s'y joue, c'est *la prise de forme* qui caractérise nos individualités, une prise de forme résultant d'innombrables rencontres au sein de milieux plus ou moins fortement structurés et structurants, sur ces deux niveaux que constituent la psychologie (le rapport au milieu « naturel ») et l'interpsychologie (l'immersion dans le « milieu social »). Avec cette complexité surajoutée, au niveau inter-psychologique, par le fait que les sculptures-sculpteurs s'imitent les uns les autres dans les formes qu'ils se donnent-prennent les uns aux autres³⁵...

Conflictualité combinatoire et lois de l'opposition

Que la dynamique de l'*imitatio affectuum* débouche autant sur une logique de conflits et de rivalités que sur une harmonisation unanimiste des aspirations humaines, et qu'elle produise le conflit par le même mouvement qui tend à l'unanimité, voilà ce qu'indique clairement le scolie de la proposition 31 d'*Éthique* III, dont on n'a cité plus haut que le premier moment irénique : « chacun cherche par nature à ce que les autres vivent selon sa propre complexion ; comme tous cherchent à faire de même, se faisant obstacle les uns aux autres, et comme tous veulent être loués et aimés de tous, ils se prennent en haine les uns les autres » (E III, 31 sco). De même que la crise repose sur les facteurs mêmes du processus ordonnateur dont elle menace la bonne marche, de

³⁴ *Lettre 75 à Oldenburg* (1675/1676) in *Oeuvres IV, Traité Politique. Lettres*, Paris, GF, 1966, p. 339. L'image de l'argile et du potier – reprise de SAINT PAUL, *Romains* 9 : 21 – est rediscutée et précisée dans les lettres 77 et 78.

³⁵ On retrouve ainsi l'image d'un monde de statues élastiques (et réactives les unes envers les autres) que le philosophe François Pluquet imaginait dans son *Examen du fatalisme* de 1757. Voir sur ce point *L'Envers de la liberté*, op. cit., pp. 138-142.

même la dissension repose-t-elle sur les mêmes causes mimétiques qui produisent le consensus : « de la même propriété de la nature humaine d'où découle que les hommes sont miséricordieux, découle aussi qu'ils sont envieux et ambitieux » (*E III*, 32 sco).

Plutôt que de passer en revue les diverses formes de conflits qui émanent de l'entrechoc des affects (la rivalité décrite par la proposition 32, la réciprocation de la haine décrite par la propositions 40, etc.), on se contentera de relever une tendance commune à Spinoza et à Tarde de présenter cette conflictualité sur le double niveau des oppositions *entre les individus* mus par de tels affects (oppositions *inter-cérébrales*) et des oppositions *entre des affects contraires à l'intérieur d'un même esprit* (oppositions *intra-cérébrales*). Pour les deux auteurs, selon une intuition dans laquelle se sont engagés récemment (avec plus ou moins de bonheur) des néo-darwiniens comme Richard Dawkins et les théoriciens des « mêmes »³⁶, les individus apparaissent comme des « vases » que les idées (affects, percepts, concepts) habitent temporairement, avant de repartir pour de nouvelles aventures, dont le déploiement dépasse largement l'échelle de la vie humaine. Que les vases se brisent les uns les autres au fil des chocs causés par le mouvement des idées qui les squattent momentanément (générant des guerres et des conflits sociaux), ou que leur contenu soit agité par l'ébullition interne qu'a causée le mélange de deux substances incompatibles (la *fluctuatio animi* spinozienne, les « duels logiques » de Tarde), les deux auteurs paraissent envisager la combinatoire conflictuelle des affects (et des croyances) comme relevant de la collision frontale de grandes vagues imitatives, collision dont les effets peuvent certes s'observer au niveau micro-économique du psychisme individuel, mais dont l'explication requiert une perspective qui prenne les individus en masse, dans la mesure où on ne saurait expliquer les ondulations océaniques en terme de gouttes d'eau individuées.

La chose est particulièrement claire chez Tarde, qui recourt abondamment à cet imaginaire ondulatoire pour rendre compte des duels logiques qui ballottent nos esprits entre des croyances et des désirs contradictoires : « des vagues d'espérances ou de craintes, qui s'entrechoquent perpétuellement sous la surexcitation intermittente d'idées nouvelles suscitant des besoins nouveaux : qu'est-ce autre chose que la vie sociale ? » (*LI 219*) Cette attitude fait toutefois également surface, plus discrètement mais non moins constamment, lorsque Spinoza fait référence aux affects comme ayant leur force et leur vie propre, apparemment indépendante des individus au sein desquels elles se manifestent. Les propositions 5, 6 et 7 d'*Éthique IV* parlent ainsi de la « force » (*vis*), de la « croissance » (*incrementum*) ou de la « persévérance dans l'existence » (*in existendo perseverantia*) propres aux passions qui s'emparent de nous et qui « adhèrent tenacement » à notre être – représentant les affects sur le modèle de la Chimère baudelairienne « s'agrafant à la poitrine » de sa victime pour

³⁶ Voir Richard DAWKINS, *Le Gène égoïste* (1976/1989), Paris, Odile Jacob, 1996, chapitre XI.

« l’envelopper de ses muscles élastiques et puissants »³⁷. On apprend ainsi que la force de telles passions relève d’une puissance extérieure à la nôtre (prop. 5), qu’elle peut surpasser nos autres actions et notre puissance propre (prop. 6) et que c’est seulement lorsqu’un Géant de force égale s’attaque à un tel Monstre que nous pouvons espérer voir notre dompteur être dompté (prop. 7 : « un affect ne peut être réduit ni ôté sinon par un affect contraire et plus fort que l’affect à réduire »).

Selon les lois de l’opposition que formulent Tarde et Spinoza, les humains ne sont pas tellement « en conflits » que *traversés par des conflits* dont le mouvement les dépasse, que ce mouvement les lance les uns contre les autres ou qu’il les agite par le bouillonnement d’une contradiction intériorisée. Que de telles oppositions relèvent toutefois elles aussi des lois de l’imitation, déclinées au niveau inter-cérébral aussi bien qu’intra-cérébral, c’est ce qu’articule explicitement le sociologue dans le passage suivant :

tout acte d’imitation est précédé d’une hésitation de l’individu ; car une découverte ou une invention qui cherche à se répandre trouve toujours quelque obstacle à vaincre dans une idée ou une pratique déjà établie chez chaque personne du public ; et dans le cœur ou l’esprit de cette personne, s’engage de la sorte un conflit [entre deux politiques, deux théories scientifiques, deux cultes, deux marchandises, deux principes ou deux expressions] ; c’est quand l’irrésolution individuelle a pris fin que l’irrésolution sociale prend naissance et prend forme. (*LI* 223-225)

Le conflit extérieur est donc toujours précédé d’un conflit intérieur, les deux se relayant dans une continuité parfaite, puisqu’ils font partie d’une même ondulation sociale. « Je me hâte d’ajouter que, si l’hésitation qui précède un acte d’imitation est un fait simplement individuel, elle a pour cause des faits sociaux, c’est-à-dire d’autres actes d’imitation déjà effectués » (*LI* 225).

Ce conflit intérieur, qui me fait hésiter plusieurs fois par jour « entre deux syllogismes qui s’affrontent » en moi (*PE* II, 11), Tarde en donne une image qui mérite de nous arrêter brièvement, dans la mesure où elle balise assez précisément ce qui peut rapprocher et ce qui peut opposer l’économie orthodoxe d’une économie des affects :

Il faut se représenter le cœur de chacun de nous, avec les désirs rivaux et tumultueux qui le remplissent, comme une chambre des députés, dont chacun tire de son côté le budget de l’État, c’est-à-dire ici la fortune disponible des individus. (*PE* II,27)

Déplions rapidement les multiples couches enveloppées dans cette comparaison. (a) Conformément à ce qu’on vient de voir, les conflits *traversent*

³⁷ Charles BAUDELAIRE, « Chacun sa chimère », *Petits poèmes en prose* n° VI, Paris, Gallimard, « Poésie », 1973, p. 31.

ma personne, puisque *c'est dans le cœur de chacun de nous* que font rage les oppositions, les tiraillements, les rivalités et les revendications incompatibles que nous imaginons travailler l'arène politique. (b) Conformément encore à ce que vient de préciser Tarde, ces déchirements intra-cérébraux sont toutefois à comprendre comme résultant de courants imitatifs qui relèvent moins de la psychologie que de la sociologie : ce qui parle dans *mon cœur*, ce sont *des députés*, des membres d'un parti, d'une idéologie, qui *représentent en moi* un positionnement d'essence *collective et sociale*. (c) Ce cœur-parlement n'a guère l'air porté sur le romantisme puisque le tumulte des débats et des duels logiques porte sur des *questions économiques d'allocation des ressources* (budget de l'État ou fortunes privées). (d) Contrairement à ce que les économistes néoclassiques sont parvenus à imposer comme la doxa de leur discipline, le modèle de ce processus d'allocation de ressources et d'arbitrage entre désirs rivaux et revendications conflictuelles n'est pas « le commissaire-priseur », mais *la chambre des députés* : à des acheteurs pré-formatés pour ne se parler qu'en termes de prix se substituent des politiciens capables de reposer les problèmes de façon à en faire surgir des dimensions nouvelles et insoupçonnées ; à la simplicité apparente du chiffre se substitue la complexité d'un raisonnement à construire ; à l'objectivité de la marchandise que l'on exhibe et sur laquelle chacun mise ce qu'il a en poche se substituent toutes les ruses, démagogues, mensonges et effets de manches propres à la rhétorique politicienne.

En représentant le cœur de chacun de nous comme un parlement animé de conflits idéologiques entre partis mimétiques tirillés sur des questions économiques, Tarde ne fait toutefois que retrouver la veine spinoziste de l'analogie entre individu et État, tous deux davantage ballottés par leurs affects que guidés par leur raison, tous deux nécessairement travaillés de conflits internes inéluctablement liés à des conditionnements externes.

Les refus imitatifs de l'imitation : divers modes de somnambulisme

On vient de voir comment, chez Spinoza de même que chez Tarde, l'imitation – principe de répétition et d'harmonisation – pouvait en arriver à produire des inventions et des conflits, sans qu'il soit besoin d'aller chercher ailleurs que dans la combinatoire de ses raffinements la cause productrice de tels effets (apparemment contradictoires avec sa nature première). Tarde résume cela en faisant de l'imitation, de l'opposition et de l'invention « trois termes d'une série circulaire, susceptible de tourner sans fin » :

Car c'est en se répétant par l'imitation que l'invention, l'adaptation sociale élémentaire, se répand et se fortifie et tend par la rencontre de l'un de ses rayons imitatif avec un rayon imitatif émané de quelque autre invention ancienne ou nouvelle, à susciter, soit de nouvelles luttes, soit, directement ou à travers ces luttes, de nouvelles inventions plus

complexes, bientôt rayonnantes aussi imitativement, et ainsi de suite à l'infini.³⁸

Autant dire que notre seule chance de sortir de la circularité répétitive du mimétisme est encore de faire tourner la roue de l'imitation. On peut toutefois se demander pourquoi le sociologue insiste aussi obstinément à vouloir réduire toute la réalité humaine à une combinatoire relevant de l'imitation. Pour le comprendre, il faut mesurer en quoi sa réflexion complète, relaie et prolonge l'entreprise de pensée spinozienne.

En généralisant au-delà du seul domaine des affects les thèses de l'*imitatio affectuum* décrite par *Éthique* III, et en identifiant explicitement la socialité avec l'imitativité, Tarde se donne d'abord les moyens de mieux comprendre les diverses logiques à l'œuvre au sein des comportements imitatifs. Il dégage ainsi quatre types d'imitation dont on résumera brièvement les lignes principales :

1) *L'IMITATION-COUTUME* forme « le grand fleuve » de nos habitudes sociales, à côté de duquel les autres types d'imitation ne sont que de « bien faibles torrents » (*LI* 301). Identifiable à ce qu'on appelle une « tradition », l'imitation-coutume recouvre toutes les formes d'habitudes qu'un groupe social hérite de ses ancêtres (langue, institutions, mœurs) et garantit donc la continuité d'une culture à travers le temps.

2) *L'IMITATION-MODE* constitue une première forme d'écart (imitatif) par rapport à l'imitation-coutume : au lieu de répéter ce qu'ont fait mes ancêtres, je suis poussé (au sein de certaines formations sociales) à imiter ce que font quelques-uns de mes contemporains, qui *s'opposent* à la pratique de mes ancêtres. Alors que l'imitation-coutume m'inscrit dans un certain *territoire* (national, ethnique, social) doté d'une permanence temporelle, l'imitation-mode m'inscrit dans une certaine *période* historique (mettant en contact des territoires variés). Car la mode se définit par le fait qu'elle change constamment, ce qui fait de l'imitation-mode un principe de *variations* incessantes tandis que l'imitation-coutume constituait un principe de *continuité*. Là où l'imitation-coutume tend à inclure et homogénéiser tous les membres du groupes, l'imitation-mode tend à produire des sous-groupes dont elle différencie les comportements. Enfin, alors que l'imitation-coutume renforce la cohésion du groupe en l'opposant à tout ce qui lui est étranger et à tout ce qui relèverait de l'innovation, l'imitation-mode se nourrit de l'importation de comportements venus du dehors et de l'invention de formes nouvelles. En résumé, « aux temps de coutume exclusive, la paix sociale se fonde sur le respect et la résignation, le mépris de l'étranger, le culte des aïeux ; aux temps de mode dominante, la paix sociale, sorte d'équilibre mobile, de stabilité dynamique, se fonde sur l'espérance et la joie, sur l'ambition, sur la fiction de l'égalité, sur l'avidité des exemples exotiques » (*PE* II, 212). Avec les phénomènes de mode, on a donc

³⁸ Gabriel TARDE, *Les lois sociales* (1898), Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 102 – noté dorénavant (*LoisS* 102).

affaire à des pratiques relevant certes du mimétisme, mais participant d'une dynamique qui tend à faire éclater la simple répétition du même.

3) *LA CONTRE-IMITATION* – catégorie que, comme la suivante, Tarde prend le soin d'ajouter dans la Préface à la seconde édition (1895) des *Lois de l'imitation* – pousse le sujet social, non pas à « faire exactement comme son modèle », mais à « faire exactement le contraire ». « Toute affirmation forte, en même temps qu'elle entraîne les esprits moyens et moutonniers, suscite quelque part, dans un cerveau né rebelle, ce qui ne veut pas dire inventif, une négation diamétralement contraire et de force à peu près égale. » Même si le contre-imitateur oppose une réponse négative à la réponse positive qu'il entend résonner autour de lui, *il n'en reprend pas moins à son compte la question posée* – et « cela n'empêche pas le problème de s'être propagé ici comme ailleurs », alors que la véritable inventivité consisterait à substituer *une nouvelle question*, un nouveau problème à celui auquel on refuse de répondre. « Car les hommes se contre-imitent beaucoup, surtout quand ils n'ont ni la modestie d'imiter purement et simplement, ni la force d'inventer ; et, en se contre-imitant, c'est-à-dire en faisant, en disant tout l'opposé de ce qu'ils voient faire ou dire, aussi bien qu'en faisant ou disant précisément ce qu'on fait ou ce qu'on dit autour d'eux, ils vont s'assimilant de plus en plus » (LI 49-50). Là encore, on voit comment un même comportement participe de l'imitation par son geste même de refuser le mimétisme.

4) *LA NON-IMITATION* consiste non seulement à refuser d'imiter ce qui devrait, à quelque titre que ce soit, s'imposer comme un modèle, mais également à refuser de s'y opposer. Tarde nous fait voir que c'est une des formes de résistance les plus radicales et les plus violentes que l'on puisse adopter au sein d'un groupe social : « le fait de ne pas imiter tel voisin qui nous touche nous met avec lui sur un pied de relations réellement anti-sociales ». Une « non-imitation volontaire et persévérante », une « opiniâtreté invincible – momentanément invincible – de non-imitation » exprime ainsi « une continuelle déclaration d'antipathie à l'adresse de cette forme de société, qu'on proclame étrangère et à tout jamais ». Elle remplit ce faisant « un rôle épurateur » en accélérant l'élimination de modèles obsolètes ou en résistant à l'intrusion de nouveaux modèles jugés néfastes (LI 51).

En quoi peut-on encore parler d'imitation dans ce dernier cas, qui se définit justement par un refus d'imiter ? D'abord, répond Tarde, parce que la non-imitation présuppose que l'on ait été exposé à un modèle (que l'on refuse d'imiter et de contre-imiter) : même s'il y a effectivement « absence d'imitation » entre un paysan chinois et un paysan français du XIII^e siècle, on ne parlera pas de « non-imitation » parce qu'ils ne sont aucunement en contact entre eux. La non-imitation constitue bien *un certain positionnement par rapport aux comportements imitatifs* (et à un modèle déterminé). Mais c'est surtout chez Spinoza que l'on peut trouver de fortes raisons de comprendre la non-imitation comme une autre forme de sortie imitative de l'imitation. Le non-

imitateur tombera sous le coup de la Tendance au prosélytisme unanimiste voulant que « chacun, autant qu'il peut, fait effort pour que chacun aime ce qu'il aime lui-même et pour que chacun ait en haine ce qu'il hait lui-même ; [...] nous voyons ainsi que chacun cherche par nature à ce que les autres vivent selon sa propre complexion » (*E* III, 31, cor et sco). Autrement dit, le geste de non-imitation participe le plus souvent lui aussi d'*une volonté d'exemplarité* qui érige le non-imitateur en nouveau modèle à imiter. Et l'on peut se demander si cela ne décrit pas assez précisément l'attitude existentielle que décrit le Prologue du *Traité de la Réforme de l'Entendement* : Spinoza s'y expose en « non-imitateur » des modèles de bonheur disponibles autour de lui – modèles qui visent « les richesses, les honneurs et la volupté » (§1) – tout en invitant son lecteur à imiter son geste philosophique de non-imitation.

On comprend combien sera précieuse la distinction entre ces différents types d'imitation dès lors que l'économie des affects tentera d'expliquer plus précisément les ressorts des préférences consuméristes, des expériences esthétiques, des positionnements idéologiques et des démagogies politiques. Mais pourquoi, demandera-t-on encore une fois, s'acharner ainsi à réduire toute dissidence à une forme de mimétisme ? Pourquoi vouloir obstinément ne voir dans les humains que des moutons, des caméléons, voire des anti-caméléons qui choisiraient, sur le spectre lumineux, la couleur directement opposée à celle de leur environnement ? Parce que Tarde, tout comme Spinoza, ressent le besoin de se battre contre le poids énorme du préjugé qui peint la volonté humaine comme inconditionnée, et qui va chercher la source de l'invention au sein d'un donné intérieur originel.

Tarde reconnaît en effet « ne pas attacher une capitale importance » au fait de savoir si une imitation est « volontaire ou involontaire » :

on s'abuse en croyant qu'on imite parce qu'on l'a voulu. Car *cette volonté même d'imiter est transmise par imitation* : avant d'imiter l'acte d'autrui, on commence par éprouver le besoin d'où naît cet acte et on ne l'éprouve avec sa modalité précise que parce qu'il a été suggéré. (*LI* 250-251 – je souligne)

Si Tarde et Spinoza méritent d'être considérés ensemble (avec quelques autres³⁹) comme les pères fondateurs d'une économie des affects, c'est que tous deux développent une pensée de l'immanence qui se donne pour tâche d'expliquer les déterminations de la volonté en tant qu'elle est nécessairement conditionnée.

On a beaucoup parlé, bien avant et bien après eux, de la soumission de la volonté humaine à la force des passions, mais sous l'horizon d'une transcendance (généralement religieuse) ; on a de même développé diverses

³⁹ Sur ce point de la volonté conditionnée, c'est encore une fois toute la pensée des Lumières radicales (« spinozistes », « holbacho-diderotiennes ») qui fait le pont entre eux, comme j'essaie de le documenter dans les chapitres 10 et 14 de *L'Envers de la liberté*.

visions d'un monde auto-organisé dans l'immanence depuis le XVIII^e siècle, mais en référant généralement les comportements humains à la « boîte noire » d'une volonté dont, sans toujours affirmer ouvertement le caractère inconditionné, on ne cherche pas trop à mettre en lumière les facteurs déterminants. Neutraliser la pertinence du caractère volontaire ou involontaire des actes d'imitation en affirmant que la volonté d'imiter est elle-même la résultante de contagions imitatives, c'est s'obliger à reconfigurer radicalement la notion même de « volonté », ainsi que celle d'« acte »⁴⁰ et de « sujet ». Dans la continuité des fameuses citations de Spinoza affirmant que « la volonté ne peut être appelée cause libre, mais seulement cause nécessaire » (*E I*, 32) ou que « les hommes se figurent être libres, parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit et ne pensent pas, même en rêve, aux causes par lesquelles ils sont disposés à appéter et à vouloir, n'en ayant aucune connaissance » (*E I*, Appendice), Tarde ajoute, à propos justement des phénomènes relevant de l'imitation-mode, dont on pourrait pourtant se dire qu'ils constituent une « libération » envers le joug de la coutume :

En tout pays une révolution s'opère à la longue dans les *esprits*. À l'habitude de croire sur parole les prêtres et les aïeux, succède l'habitude de répéter ce que disent les novateurs contemporains ; c'est ce qu'on appelle le remplacement de la crédulité par le libre examen. À vrai dire, c'est simplement, après l'acceptation aveugle des affirmations traditionnelles qui s'imposaient par autorité, l'accueil fait aux idées étrangères qui s'imposent par persuasion. Par persuasion, c'est-à-dire par leur accord apparent avec des idées préexistantes déjà dans les esprits soumis au dogme, c'est-à-dire avec des idées déduites du dogme. La différence, on le voit, n'est pas dans le caractère libre ou non de l'acceptation. [...] En tout pays, pareillement, une autre révolution parallèle à la précédente s'accomplit dans les *volontés*. L'obéissance passive aux ordres, aux coutumes, aux influences des ancêtres, y est non pas remplacée, mais neutralisée en partie par la soumission aux impulsions, aux conseils, aux suggestions des contemporains. En agissant suivant ces derniers mobiles, le citoyen des temps nouveaux se flatte de faire un *libre choix* entre les propositions qui lui sont faites ; mais en réalité, celle qu'il agrée, celle qu'il suit, est celle qui répond le mieux à ses besoins, à ses désirs préexistants et résultant de ses mœurs, de ses coutumes, de tout son passé d'obéissance⁴¹. (*LI* 302-303)

⁴⁰ La meilleure théorisation de cette reconfiguration spinoziste (et tardienne) de la notion d'acte est fournie par l'ouvrage récent de Pascal SEVERAC, *Le Devenir actif chez Spinoza*, Paris, Champion, 2005.

⁴¹ Pour une récente théorisation très tardienne de ces phénomènes de suggestion et de persuasion inhérents à toute rhétorique et à toute interaction humaine, voir Stanley FISH, « Violence » in *Respecter le sens commun. Rhétorique, interprétation et critique en littérature et en droit*, Paris, LGDJ, 1995, p. 289-309.

On sait, parce que François Zourabichvili a déjà souligné ce point⁴², qu'une des convergences les plus frappantes entre Spinoza et Tarde tient à leur tendance commune à peindre la vie humaine (et la vie sociale) comme relevant du *somnambulisme*. C'est dans le grand scolie d'*Éthique* III, 2 que Spinoza (a) remarque que personne n'a pu déterminer ce que peut le corps, (b) rappelle que « les hommes se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les ont déterminés » à vouloir ce qu'ils veulent, (c) énonce que « chacun gouverne tout selon son affect »⁴³, et (d) multiplie les assimilations des « libres choix » de notre conscience éveillée à « ces actions que font les somnambules pendant leur sommeil et dont ils s'étonnent eux-mêmes lorsqu'ils sont réveillés ». Au moment de lancer son raisonnement sur les affects, Spinoza décrit notre monde (social) comme un univers peuplé de somnambules où chacun passe l'essentiel de son temps à « rêver les yeux ouverts [*oculis apertis somniare*] ». C'est précisément la même intuition – aussi remarquablement contre-intuitive qu'éclairante – que développe longuement Tarde en « regardant l'homme social comme un véritable somnambule » :

L'état social, comme l'état hypnotique, n'est qu'une forme du rêve, un rêve de commande et un rêve en action. *N'avoir que des idées suggérées et les croire spontanées : telle est l'illusion propre au somnambule, et aussi bien à l'homme social.* Pour reconnaître l'exactitude de ce point de vue sociologique, il ne faut pas nous considérer nous-mêmes ; car admettre cette vérité en ce qui nous concerne, ce serait échapper à *l'aveuglement* qu'elle affirme, et par suite fournir un argument contre elle. Mais il faut songer à quelque peuple ancien d'une civilisation bien étrangère à la nôtre, Égyptiens, Spartiates, Hébreux... *Est-ce que ces gens-là ne se croyaient pas autonomes* comme nous, *tout en étant sans le savoir des automates* dont leurs ancêtres, leurs chefs politiques, leurs prophètes, *pressaient le ressort*, quand ils ne se le pressaient pas *les uns aux autres* ? Ce qui distingue notre société contemporaine et européenne de ces sociétés étrangères et primitives, c'est que *la magnétisation est devenue mutuelle* pour ainsi dire, dans une certaine mesure au moins ; et comme nous nous exagérons un peu cette mutualité dans notre orgueil égalitaire, comme en outre nous oublions qu'en se mutualisant, *cette magnétisation, source de toute foi et de toute obéissance, s'est généralisée*, nous nous flattons à tort d'être moins crédules et moins dociles, moins imitatifs en un mot, que nos ancêtres. (LI 136-137 – je souligne)

⁴² François ZOURABICHVILI, Préface à Gabriel TARDE, *Les Transformations du pouvoir*, op. cit., p. 16. Dans *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté* (Paris, PUF, 2002), le même auteur a longuement et judicieusement insisté sur l'importance anthropologique de la figure de l'enfant chez Spinoza – figure qui revient significativement chez Tarde où l'enfant apparaît comme le parangon du somnambule (LI 142).

⁴³ « *Unusquisque ex suo affectu omnia moderatur* » (E III, 2 sco).

On est bien au cœur de la convergence entre Spinoza et Tarde lorsque ce dernier affirme que « *la société, c'est l'imitation, et l'imitation, c'est une espèce de somnambulisme* » (LI 147). En tant qu'elle se veut une « inter-psychologie », l'économie des affects se fonde donc sur cet effort d'imagination qui nous fait « supposer un somnambule qui pousse l'imitation de son médium jusqu'à devenir médium lui-même et magnétiser un tiers, lequel à son tour l'imitera, et ainsi de suite. N'est-ce pas là la vie sociale ? » (LI 144). Cartographier les courants d'imitation et les flux d'énergie qui dirigent ces contagions et ces « cascades de magnétisations successives et enchaînées » (*ibid.*), expliquer leurs modes de production, comprendre leurs régimes d'échanges et de transformations, voilà bien l'entreprise que nous proposons ensemble Spinoza et Tarde.

III. UNE ECONOMIE DE LA COMMUNICATION

Une économie des biens non-rivaux

Les critiques que Tarde adressait aux économistes de son époque nous font suspecter que l'économie des affects que l'on pourrait tirer de sa pensée différera grandement, dans sa structure de base, de l'économie des biens matériels et des services modélisée par les successeurs de Ricardo et des marginalistes. On ne retiendra ici que trois spécificités majeures de l'économie des affects, qui distinguent non seulement son projet mais aussi sa structure interne de ce à quoi nous ont habitué les économistes néo-classiques.

L'*imitatio affectuum* décrite par *Éthique III*, ainsi que les contagions magnétiques et les rayonnements imitatifs que Tarde nous apprend à voir constituer notre socialité, relèvent tous d'une même dynamique de la communication. Entendons par ce terme – déjà utilisé en ce sens dans la pensée et le vocabulaire de la scolastique⁴⁴ (dont Spinoza reste si profondément marqué) – « le fait de rendre commun ce qui était propre », ce qui peut conduire aussi bien à une *multiplication de l'un* qu'à une *unification du multiple*. Une telle conception de la communication se distingue de la notion de « transfert » qui régit l'échange des biens, tel que le modélise généralement l'économie orthodoxe : celui qui donne (ou échange ou vend) un cheval ne retient pas la possession de ce cheval, lequel fait l'objet d'un *transfert* (c'est-à-dire d'un déplacement) ; celui qui donne (ou échange ou vend) une connaissance en retient en revanche la possession, laquelle fait l'objet d'une véritable *communication* (c'est-à-dire d'une « mise en commun »). Il n'est pas indifférent que, lorsque Thomas d'Aquin conceptualise la communication, il soit amené à

⁴⁴ Voir sur ce point l'étude très claire et très complète d'Andrea DI MAIO, *Il Concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di « comunicare » in Tommaso d'Aquino*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998, surtout pp. 482, 484 et 496

distinguer ces deux registres aux lois très différentes que sont celui des biens « corporels » et celui des biens « spirituels »⁴⁵. Lorsque Tarde critiquait, comme on l'a vu, l'économie de son temps accusée de « s'attacher au côté matériel et extérieur des choses, séparé autant que possible de leur côté intime et spirituel », il signalait non seulement une restriction du champ de la réflexion économique (excluant ce qui relève de l'esprit), mais également un biais inscrit au cœur de ses modélisations : celui de ne considérer que des *transferts* et de s'aveugler aux réalités de la *communication*.

Les deux reproches vont chez lui main dans la main. Ne pas reconnaître la dimension (inter-)psychologique des phénomènes économiques, c'est s'interdire de prendre la mesure de ce que la plupart des économistes n'envisagent que par la bande au titre des « biens non-rivaux » ou des « externalités positives »⁴⁶. C'est en effet une économie des biens non-rivaux que Tarde appelle de ses vœux dans sa *Psychologie économique*, lorsqu'il souligne la spécificité de l'échange des biens immatériels en des termes qui font directement écho aux distinctions relevées plus haut chez Thomas d'Aquin : « échange, en fait de lumières et de beautés, ne veut pas dire sacrifice, il signifie mutuel rayonnement, par réciprocité de don, mais d'un don tout à fait privilégié, qui n'a rien de commun avec celui des richesses [*matérielles*]. Ici le donateur se dépouille en donnant ; en fait de vérités, et aussi bien de beautés, il *donne* et *retient* à la fois » (*PE I*, 78). On ne peut raisonner sur une invention, une connaissance ou une sensibilisation esthétique comme on raisonne sur un cheval ou une machine à laver, dans la mesure où le premier type de biens « ne saurait être, en toute rigueur, ni prêté, ni échangé, puisque celui qui le possède ne s'en dessaisit pas en le communiquant à autrui. Il y a là *émanation*, non aliénation » (*PE I*, 379).

Le sociologue pousse tout de suite son raisonnement un pas plus loin. Non seulement je ne perds rien en donnant ce type de bien, mais je gagne en force en partageant avec autrui ce que je possède :

[*celui qui répand lumières et beautés*] ne s'en dépouille pas ; il ne les affaiblit pas même, *il les fortifierait plutôt dans son propre cœur* par cette expansion hors de lui-même. Les idées que vous avez découvertes, vous les possédez d'une toute autre façon que les richesses que vous avez fabriquées, les eussiez-vous inventées et fabriquées le premier. Vos découvertes et vos inventions, *vous les possédez d'autant plus*, ce semble,

⁴⁵ On lit chez Thomas d'Aquin : « *In corporalibus enim quod datur, non retinetur. Sicut qui dat equum, non retinet ipsum. Sed in spiritualibus simul datur aliquid et retinetur: sicut qui communicat alii scientiam, retinet ipsam* » (Lorsqu'il s'agit de corps, ce qui est donné n'est pas retenu ; ainsi, celui qui donne un cheval ne le garde pas pour lui. Mais lorsqu'il s'agit de choses spirituelles, on donne quelque chose tout en le gardant pour soi ; ainsi, celui qui communique une science à un autre, il ne la perd nullement lui-même – cité in DI MAIO, *Il Concetto di comunicazione*, op. cit., p. 49).

⁴⁶ Sur ce point, voir par exemple Yann MOULIER BOUTANG, « La revanche des externalités. Globalisation des économies, externalités, mobilité, transformation de l'économie et de l'intervention publique », in *Futur Antérieur*, n° 39-40 (1996), p. 39-70 (disponible sur le site <http://multitudes.samizdat.net>).

que vous les propagez davantage par la conversation et le discours.
(PE I, 80 – je souligne)

On voit sans difficulté en quoi de telles remarques recourent ce que Spinoza exposait tout à l'heure en géométrisant l'*imitatio affectum*, qui n'était pas autre chose qu'une *communication* des affects. La logique qui « fortifie » un affect ou une croyance dans mon cœur du fait que cet affect ou cette croyance trouvent à « se propager » dans le cœur d'autrui correspond précisément au *Principe de confirmation* qu'énonçait *Éthique* III, 31 en relevant que « si nous imaginons que quelqu'un aime quelque chose que nous aimons nous-mêmes, de ce seul fait nous aimerons cette chose d'une façon plus constante ». *Les affects et les croyances s'affermissent en se partageant*. Celui qui transfère son cheval le perd, mais celui qui communique ses lumières, beautés, passions, joies ou désirs non seulement retient tout ce qu'il donne, mais peut espérer au contraire *le renforcer, confirmer et l'affermir en lui*.

L'étude des phénomènes caractérisant les interactions entre les *mentes* au sein de l'attribut Pensée semble donc appeler *une économie de la communication*, dont les lois diffèrent significativement de celles qui régissent les transferts des biens corporels au sein de l'attribut Étendue. Non, bien entendu, que les échanges entre corps ignorent la logique de la communication : après avoir attrapé la grippe, je « donne » cette maladie sans la perdre (même si, à une plus petite échelle, le virus qui passe dans le corps de mon voisin aura bien dû quitter mon corps pour aller attaquer le corps d'autrui). En ce sens, qu'elle soit virale ou affective, la contagion est bien une forme de communication, puisqu'elle rend commun ce qui était propre. Le régime des transferts (ou des captures) et le régime de la communication constituent donc deux modèles économiques distincts, dont les logiques peuvent se retrouver (se superposer ou se contrebalancer) aussi bien dans l'attribut des corps que dans celui des esprits. Les effets de confirmation évoqués à l'instant traversent en effet tous les registres qui vont de « l'immatériel » au « matériel » : on les observe non seulement entre désirs et croyances (domaine de la *mens*), mais aussi entre les langues (le locuteur anglophone gagne en force chaque fois qu'il communique la connaissance de sa langue à quelqu'un qui l'apprend), entre les logiciels et les *operating systems*, ainsi qu'entre les appareils relevant du *hardware*, dont les standards de compatibilité (forme des prises, voltage et ampérage) gagnent en force à mesure qu'ils sont partagés.

On conçoit qu'il y a tout un champ de travail ouvert à la recherche en sciences sociales dans le cadre de cette économie de la communication, qui montre une face euphorique, lorsque la gratuité (théorisée de façon révolutionnaire par Tarde, cf. par exemple en PE II,383) devient une force de

production, ainsi qu'une face dysphorique, lorsque le partage d'informations tend à se dissoudre dans la communication contagieuse d'affects incontrôlés⁴⁷.

Les nouvelles raretés : vers une économie noo-politique de l'occupation de l'esprit

Outre la rareté relative et arbitraire liée à la dynamique affective de la distinction, Tarde pointe dans la « nouvelle économie (de la gratuité) qu'il voit s'esquisser à l'horizon d'une société d'abondance *deux sources de raretés absolues*. La *première* est bien évidemment à situer dans le rapport forcément limité que nous entretenons avec *le temps* :

il est une chose absolument inextensible et strictement mesurée à chacun de nous, c'est le temps. Il faut toujours un certain temps pour satisfaire un désir quelconque, et la journée est trop courte, la vie trop brève pour permettre au plus riche et au mieux portant, de se donner successivement toutes les satisfactions qui s'offrent à lui. Il doit élire quelques besoins et en éliminer beaucoup. (*PE II*, 114-5)

Le progrès devra dès lors se mesurer non pas seulement en termes de richesse matérielle ou de PIB, mais en regard de notre capacité à « obtenir un maximum d'effets avec une dépense de temps minima ». « Le temps encore plus que la force est l'étoffe dont la vie est faite » (*PE II*, 255). Pour ce qui concerne une économie des affects, cela implique que l'enjeu principal des luttes économiques et sociales est voué à porter de plus en plus sur *le temps d'attention dont disposent les esprits* – un temps d'attention qui est certes extensible en fonction de la diminution de la part du travail dans l'occupation de nos journées et de nos années, mais un temps qui est néanmoins limité par les 24 heures, les 7 jours, les 12 mois et le petit siècle de nos cycles existentiels. Les rivalités tous azimuths et les dépenses faramineuses ayant pour objet la captation du temps d'attention des audiences télévisées sont bien entendu les formes de manifestation les plus évidentes des enjeux énormes de ce domaine de rareté. Publicitaires, hommes politiques, prêtres, artistes, employeurs, enseignants sont emportés dans une compétition constante visant cette ressource dont la distribution relative est indispensable non seulement au succès de leur métier, mais à la reproduction de toutes les formes de vie qui donnent à une société sa complexion propre.

En liaison intime avec cette première source de rareté absolue qu'est le temps (d'attention), on est rapidement conduit à en reconnaître une *deuxième* : *la capacité mémorielle*. Aussitôt après avoir rappelé le principe du parallélisme,

⁴⁷ Pour quelques premières pistes sur ces questions, voir Maurizio LAZZARATO, *Puissances de l'invention*, op. cit., chapitres 4 et 7 (sur la question de la gratuité) et Daniel BOUGNOUX, *La Communication contre l'information*, Paris, Hachette, 1995 et *Introduction aux sciences de la communication*, Paris, La Découverte, « Repères », nouvelle éd. 2001.

selon lequel le « décret de l'esprit » (*Mentis decretum*) et la « détermination du corps » (*Corporis determinatio*) « sont de leur nature choses simultanées, ou plutôt une seule et même chose (*unam eadmdemque rem*) que nous appelons Décret quand elle est considérée sous l'attribut de la Pensée et expliquée par lui, et que nous appelons Détermination quand elle est considérée sous l'attribut de l'Étendue et déduite des lois du mouvement et du repos », Spinoza ajoute que « nous ne pouvons rien faire (*agere*) par décret de l'esprit que nous n'en ayons d'abord le souvenir » (*E III, 2 sco*).

La complexion propre d'un individu comme d'une société doivent autant à ce qui s'est engrangé dans leur mémoire qu'à ce qui attire leur attention dans le présent. Or d'une part, comme le précise aussitôt Spinoza, « il n'est pas au libre pouvoir de l'esprit de se souvenir d'une chose ou de l'oublier » – ce qui règle au passage son compte à toute prétention de volonté inconditionnée : toute volonté sera toujours conditionnée (au moins) par ce dont on a ou n'a pas le souvenir. Il est par ailleurs à peine besoin de préciser que cette capacité d'enregistrement, pour extensible qu'elle soit, ne saurait être illimitée. Dans le domaine de la mémoire autant que dans celui de l'attention, les problèmes se posent en termes de disponibilité et d'occupation de terrain, et il est logique de voir Gabriel Tarde réunir les deux domaines dans une même remarque sur ce double type de rareté :

La mémoire humaine a une capacité limitée, la conscience attentive a un champ des plus étroits. Donc, toute idée nouvelle qui entre dans ce champ, apportée par la conversation, le livre ou le journal, en chasse une autre dont elle prend la place. Expulser n'est pas échanger. On a gagné une idée, on en a perdu une autre. A-t-on perdu plus que gagné ? C'est la question du progrès. (*PE I, 79*)

C'est tout le travail récent de Maurizio Lazzarato sur ce qu'il a intitulé la « noo-politique » qu'il faudrait convoquer ici pour dégager les enjeux croisés de ces deux formes de rareté, appelées à jouer un rôle dominant dans le devenir de nos sociétés. Caractérisant « les nouvelles relations de pouvoir qui prennent comme objet la mémoire et son *conatus* (l'attention) », la *noo-politique* (telle qu'elle s'exerce aujourd'hui à travers « les réseaux hertziens, audiovisuels, télématiques, la constitution de l'opinion publique, de la perception et de l'intelligence collective ») opère « la modulation des flux de désirs et de croyances, et des forces (la mémoire et l'attention) qui les font circuler dans la coopération entre cerveaux »⁴⁸. Si « nous ne pouvons rien faire par décret de l'esprit que nous n'en ayons d'abord le souvenir », alors la modulation des capacités limitées de notre mémoire et de notre attention conditionnera largement la façon dont nous serons portés à agir (*agere*).

⁴⁸ Maurizio LAZZARATO, *Les Révolutions du capitalisme*, op. cit., p. 83-86.

Bien davantage que de savoir *comment remplir les heures de loisir*, la question brûlante du présent et de l'avenir sera certainement de savoir *comment occuper les esprits*, que ce soit pour mobiliser et catalyser leurs capacités d'invention, ou pour saturer leurs tendances à l'insoumission. À cet égard, même si certaines lectures de Spinoza ont présenté sa pensée comme visant à un regard *sub specie aeternitatis* qui paraît directement opposé à la rareté du temps d'attention évoquée par Tarde, on peut tout aussi bien comprendre le Prologue du *Traité sur la Réforme de l'Entendement* (ainsi que tout le projet illocutoire de l'*Éthique*) comme participant d'un effort de re-direction de notre attention et de notre mémoire, au sein d'un combat ayant pour enjeu l'occupation de notre esprit : à un esprit investissant son temps d'attention dans la poursuite de ces biens aliénants que sont les richesses pécuniaires, la gloire ou le sexe, Spinoza suggère de réinvestir son capital-temps et son énergie mentale dans la recherche du savoir et de la vérité.

C'est un des mérites principaux du beau livre récent de Pascal Sévérac que d'avoir montré à quel point tout le projet éthique de Spinoza, ainsi que tout le destin de notre devenir actif, reposent ensemble sur une « théorie de l'occupation de l'esprit »⁴⁹. On y lit que « la Méthode [du *Traité sur la Réforme de l'Entendement*] consiste avant tout, pour l'idée vraie, à *occuper l'espace de la pensée* » : l'automatisme mental, du moment qu'il s'articule à des pratiques, lesquelles permettent à l'esprit de vérifier les rapports de convenance ou de disconvenance qu'il imagine entre les choses, tend spontanément vers une compréhension des rapports de causalité, c'est-à-dire vers la connaissance rationnelle. Si les humains sont toutefois si peu rationnels, c'est que leur *attentio* est (nécessairement) détournée de cette tendance spontanée par différentes causes de *distractio*, ainsi que par ce blocage de l'automatisme rationalisant qui est (nécessairement) causé par la posture d'*admiratio*⁵⁰. Occupation de l'espace (limité) de la pensée dans l'éthique spinozienne et gestion du temps d'attention (limité) dont disposent les esprits dans la sociologie tardienne nous invitent ensemble à reconnaître le rôle crucial que

⁴⁹ Tel est le titre du quatrième chapitre de son ouvrage, dont il faudrait ici insérer l'ensemble des développements dans la mesure où ils fournissent les principes et les démonstrations les plus claires sur lesquels peut se fonder une économie des affects (Pascal SEVERAC, *Le Devenir actif chez Spinoza*, op. cit., pp. 203-301).

⁵⁰ Pascal SEVERAC, *Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., p. 227. On se contentera de citer les conclusions principales de ce chapitre : « Ainsi, l'admiration viendrait nommer tout enchaînement imaginatif en tant qu'il est distrait, c'est-à-dire toute pensée partielle, tronquée, confuse : l'admiration est la pensée passive par excellence, c'est-à-dire la pensée empêchée de vraiment penser, et cela d'autant plus que l'empêchement n'est pas ressenti comme tel. Cette distraction de la pensée est fondamentalement ce qui empêche tout devenir actif, car elle est ce qui « bloque » – sans nécessairement l'attrister – l'effort d'agir. Pour libérer alors cet effort, nulle supposition d'une puissance intérieure non encore actualisée n'est requise : l'effort d'agir est en lui-même le devenir actif, et il suffit – mais c'est là toute la difficulté – de lever les empêchements pour qu'automatiquement s'affirme la *puissance d'agir*. L'activité intellectuelle n'est d'une certaine manière rien d'autre que l'affirmation d'une pensée qui ouvre les cercles de pensée admirative sur d'autres horizons de pensée » (p. 300). En découle un principe très général et très puissant sur lequel Pascal Sévérac nous invite à reconstruire l'ensemble de l'éthique spinoziste : « *est mauvais l'affect qui, tristesse ou joie, amour ou haine, a la structure de l'admiration* » (301), mauvais en ce qu'il bloque l'effort vers l'intellection rationnelle animant l'automatisme mental. C'est sur la base d'un tel principe qu'une économie des affects pourra mesurer les méfaits réels de l'industrie du divertissement qui colonise nos médiasphères.

joue l'économie des affects dans les destins des individus et des sociétés humaines.

Redéfinir l'affect comme opérateur de frayage

Car qu'est-ce qu'*UN AFFECT*, du point de vue d'une théorie noo-politique de l'occupation de l'esprit, sinon *UN OPERATEUR DE FRAYAGE DANS LA DISTRIBUTION PSYCHO-SOCIALE DU TEMPS D'ATTENTION ET DES TRAÇAGES MEMORIELS* ? Égrainons rapidement les points de cette formulation qui pose l'affect au point d'articulation entre les deux domaines de rareté qui viennent d'être évoqués, celui de l'attention et celui de la mémoire.

Il constitue un opérateur de *frayage* en ce que, à la suite d'un stimulus, il « pousse » l'esprit en direction d'une réaction de joie ou de tristesse, de haine ou d'amour, et « trace » ainsi un chemin vers lequel les réactions ultérieures auront tendance à se diriger plus facilement. C'est cette double nature du frayage – dégagement d'une voie nouvelle et mise sur rails des comportements ultérieurs, articulant le travail de l'attention à celui de la mémoire⁵¹ – qui explique que Spinoza ait fait de l'affect, comme on l'a déjà vu, une fonction d'augmentation ou de diminution de la puissance d'agir, suivant que la voie ainsi ouverte et tracée conduise vers un champ propre à l'activité ou vers une impasse nous condamnant à la passivité.

L'enjeu premier de l'économie des affects se concentre sur *la distribution du temps d'attention et des traçages mémoriels* puisque les voies frayées par les affects tendent à focaliser notre attention vers des objets qui varieront en fonction de la nature de la réaction affective, avec ici encore des effets de renforcements circulaires et de boucles récursives. C'est bien sur la gestion de ce temps d'attention que porte le moment pivotant d'*Éthique V* dans lequel il est affirmé qu'« aussi longtemps que nous ne sommes pas dominés par des affects contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner (*concatenare*) les affections du corps suivant un ordre favorable à l'intellection » (*E V*, 10). Cette re-concaténation de nos affections – dont nous avons la capacité dès lors que nul obstacle (passions violentes, admiration, distraction) ne vient faire empêchement à l'automatisme mental rationalisant – consiste à redistribuer son temps d'attention et à « re-router » les frayages affectifs qui dirigent nos comportements.

Enfin, cette distribution du temps d'attention et des traçages mémoriels en direction de telle ou telle réaction est toujours indissociablement *psycho-sociale* dans la mesure où, comme on l'a déjà vu, c'est au fil de ses bifurcations que se décide ma complexion singulière, mais dans la mesure également où ma complexion ne peut s'affermir et s'affirmer qu'à travers les mécanismes de

⁵¹ Sur les détails de ce mécanisme de frayage par constitution d'*habitudes*, inscrites dans une tendance à la répétition et dans une mémoire, voir le chapitre inaugural du livre de Laurent BOVE, *La Stratégie du conatus*, op. cit., p. 19-46.

l'imitatio affectuum. Selon la logique qui est celle d'une économie de la *communication*, c'est toujours une société (une « culture ») qui s'individue à travers les frayages qui s'opèrent en moi, tandis que, réciproquement, une société n'est pas autre chose que le mouvement communicatif des frayages imitatifs qui s'entre-impressionnent dans les individus qui la constituent.

Chapitre 3

TELEOLOGIE REGNANTE ET POLITIQUES DE MODES

I. LA PRODUCTION DE LA DEMANDE

Conçue comme une théorie noo-politique de l'occupation des esprits, l'économie politique des affects a pour objets privilégiés les processus qui fixent notre attention et notre mémoire sur des Haines, des Peurs, des Jalousies ou des Espoirs – en d'autres mots, les processus par lesquels s'opère *la captation de nos désirs*. Mais avant même d'observer par quels pièges ils peuvent se laisser canaliser et emprisonner, elle a donc pour mission de comprendre comment ils sont *(ré)générés*. Loin de considérer le cœur humain comme une source spontanée et intarissable d'appétits, Gabriel Tarde souligne au contraire à quel point notre cœur « n'est pas inépuisable en désirs toujours nouveaux » (*PE II*, 419) – par quoi le sociologue nous invite à reconnaître une autre forme de rareté dont doit se préoccuper la psychologie économique : *notre capacité limitée à désirer*.

Le cœur humain n'est pas d'une élasticité sans fin, et, au-delà d'un certain nombre de désirs, il se heurte à une limite infranchissable ; un besoin nouveau ne peut entrer dans le cercle magique qu'en resserrant tous les autres anneaux de la chaîne ou en expulsant l'un d'entre eux. (*PE II*, 114)

Faire de l'énergie désirante (la *libido*) la troisième forme de rareté, à côté du temps (d'attention) et de la capacité mémorielle, conduit à renverser complètement les prémisses les plus élémentaires de la « sagesse conventionnelle » sur laquelle s'est construite l'économie politique orthodoxe. Prendre la mesure de ce renversement conduit à ajouter à la construction spinoziste un étage propre à notre « ère de l'opulence », étage que Spinoza pouvait difficilement entrevoir du fond de son XVII^e siècle, mais que Tarde déploie en pleine conformité avec les principes posés dans l'*Éthique*.

Une illusion à craindre, quand on vit comme nous à une époque de progression rapide et fiévreuse des besoins, est de croire qu'il est l'état normal de l'humanité et pourra se poursuivre sans fin. Il viendra nécessairement un moment où le cœur humain, même américain, ne suffira

plus à cette émission continue de nouveaux désirs que les développements de la machinofacture exigent de lui pour qu'il offre des débouchés sans cesse croissants à sa production toujours plus abondante. (*PE I*, 161-2)

Derrière le motif de l'épuisement des désirs de consommation apparaît une question bien plus large, celle du besoin pour l'économie de produire activement les besoins qu'elle se donne ensuite pour tâche de satisfaire. Tarde rappelle en effet ce principe très général, aussi trivialement évident pour le sens commun que profondément impensé par les économistes orthodoxes :

La reproduction des richesses suppose, avant tout, la reproduction psychologique des désirs de consommation, et des croyances spéciales attachées à ces désirs, sans lesquels un article matériellement reproduit ne serait point une richesse. (*PE I*, 144)

Cette « (re)production psychologique des désirs de consommation » est à concevoir en (au moins) deux étapes. Il a tout d'abord fallu *produire la possibilité même de désirer un objet* en commençant par *inventer* cet objet. Au lieu d'accepter le principe, apparemment de bon sens, selon lequel les sociétés humaines *finissent* par inventer ce dont elles avaient *préalablement* senti le besoin, Tarde nous invite à considérer l'inventeur comme celui qui génère *simultanément* l'objet nouveau et la perception de son besoin : « le besoin d'un objet ne pouvant précéder sa notion, aucun besoin social n'a pu être antérieur à l'invention qui a permis de concevoir la denrée, l'article, le service propre à le satisfaire » (*LI 153*)⁵². Cette « production psychologique du désir de consommation » doit par la suite faire l'objet d'un travail constant d'entretien, de « maintenance », dans la mesure où de nouvelles inventions viennent sans cesse attirer les désirs de consommation dans des directions nouvelles, et dans la mesure où *maintenir un niveau constant de demande* sur un même article ou sur un même service exige un ajout permanent d'efforts destinés à contrer l'effet concurrentiel de ces nouvelles sollicitations.

Dire que les besoins et « la demande », loin d'être des « données », font l'objet d'un processus de production artificiel et donc modulable, voilà certes une vérité qui est aussi ancienne, voire plus ancienne encore, que la discipline économique. Sans remonter à la tradition du stoïcisme antique, qui invitait ses partisans à contrôler et à limiter leurs désirs afin de stabiliser leurs états d'âme dans des fluctuations minimales qui ne leur causent aucun emportement dommageable, une longue série de penseurs ont souligné – en réponse au développement de la « science » économique et de ses diverses traductions politiques – à quel point il fallait *commencer* par étudier la façon dont se constituent les (« faux ») besoins *avant* de chercher par quels moyens nos forces productives pourraient parvenir à les satisfaire. Telle est bien la question

⁵² Lucien KARPIK revisite ce type de problème, sans jamais évoquer Tarde, dans son ouvrage récent *L'économie des singularités*, Paris, Gallimard, 2007.

générale que posent ensemble, plus d'un siècle avant Tarde, Rousseau dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité* et Diderot dans son *Supplément au voyage de Bougainville*, et que développent de façon plus précise les premiers critiques de l'économie politique libérale comme Mably et Graslin. Telle est encore la question qui est au centre de *L'Ère de l'opulence* de Galbraith et de la vague d'essais, publiés un demi-siècle après la mort de Tarde, sur les enjeux sociologiques des pratiques publicitaires et consuméristes. Tel est encore le clou qu'enfoncent en parallèle, quoique à l'aide d'outils différents, l'école de Francfort et les fondateurs de la *French Theory* vers la fin des années 1960, les travaux de *Socialisme ou barbarie*, ainsi que la sociologie de Jean Baudrillard. Et telle est encore aujourd'hui la préoccupation centrale aussi bien des théoriciens de la « décroissance » ou des militants anti-publicitaires que de philosophes comme Lucien Karpik, Bernard Stiegler ou Dominique Quessada.

Cette question de la production de la demande mériterait de faire l'objet d'un discours calqué sur celui qui ouvre le *Traité politique* de Spinoza : de même que, selon lui, les philosophes qui ont traité de politique n'ont fait jusqu'à ce jour que rêver « d'une nature humaine qui n'existe nulle part », et que c'est du côté des *praticiens de la politique* qu'il faut aller chercher la connaissance vraie « des moyens dont une longue expérience a fait connaître l'efficacité » (*TP I, §2*), de même pourrait-on dire que ce n'est pas du côté de l'*homo oeconomicus* rêvé par les économistes (et doté de désirs déterminés de façon exogène aux modèles proposés), mais du côté des *praticiens du marketing* qu'il faut aller chercher la connaissance vraie de l'efficacité propre aux techniques de production de la demande. Si l'économie politique des affects attend (désespérément) de se faire une place pour éclairer une série de points aveugles qui grèvent et paralysent nos évolutions sociales, c'est bien au *milieu du triangle* ainsi constitué par (a) des *praticiens du marketing* (et des *public relations*) qui modulent quotidiennement nos affects, (b) des *économistes* qui choisissent d'ignorer les implications théoriques du travail de ces praticiens, mais dont les modélisations guident néanmoins nos débats et nos politiques publiques, et (c) une *sociologie critique* qui étudie et dénonce à la fois cette modulation de nos affects et cet aveuglement des économistes.

Située assez précisément au centre du grand arc historique qui va de la *Fable des abeilles* de Bernard Mandeville aux dénonciations actuelles des nuisances de la publicité, la réflexion de Gabriel Tarde reconfigure d'une façon doublement critique l'opposition entre morale stoïque et amoralisme consumériste :

il est clair que l'idéal d'affranchissement propre aux sociétés modernes [...] est précisément le contraire de l'idéal stoïcien. Au lieu de viser, comme Zénon, à l'émancipation par l'anéantissement du désir, les civilisés d'aujourd'hui tendent à s'émanciper, croient-ils, par la complication infinie des désirs et la solidarité de plus en plus intime des individus qui ne peuvent plus se passer les uns des autres, ou plutôt dont

les uns, riches de monnaie, se font servir par les autres – dans un rayon de plus en plus étendu, prolongé jusqu’aux limites du globe. (PE I, 317)

Partant des prémisses mandevilliennes, selon lesquelles la diffusion d’une morale stoïque ou évangélique prônant « la sagesse du non-désir et de la vie réduite à son maximum de simplicité » ferait « que l’industrie moderne serait frappée à mort » (PE I, 186), Tarde ne cherche pas tant à *condamner* ou à *ridiculiser* l’attitude stoïque ou consumériste qu’à *comprendre* par quels mécanismes se (re)produisent les besoins et se (re)lancent les désirs qui nourrissent la demande. Il en arrive ainsi à poser quelques principes généraux capables de donner ses premières orientations à ce qu’une économie politique des affects peut apporter à la théorisation de la production de la demande.

1. Tarde nous fait repérer dans nos sociétés d’abondance *un excès structurel des désirs de production sur les désirs de consommation*. « Le désir de faire de la musique croît bien plus vite que le désir d’en entendre » : « cette avance de la production sur la consommation correspondante, ou plutôt du désir de production à *un certain prix* sur le désir de consommation des produits à *ce même prix*, est d’autant plus marqué qu’il s’agit d’une production plus élevée, c’est-à-dire moins matérielle, plus spirituelle et sociale » (PE I, 173-174). Tout un versant (grandissant ?) de la gamme actuelle des « métiers » aligne certaines professions sur un *devenir-artiste* défini par le fait que « pour l’artiste, pour *l’esthéticien* dans tous les genres, produire est une passion » : « l’artiste crée par plaisir »⁵³, bien plus que par nécessité de satisfaire le besoin (pré-existant) d’un consommateur. Au mieux, il parvient à créer le besoin (ou le désir d’achat) avec l’objet qu’il produit, mais dans tous les cas, contrairement à ce que suggère le sens commun économique, les désirs de production priment sur les désirs de consommation.

2. Le vrai problème à poser en considérant la production de la demande n’est pas tant de mesurer (*quantitativement*) si le niveau de production peut être rattrapé par les désirs de consommation, mais de comprendre en direction de quels types (*qualitatifs*) d’objets, de services et de plaisirs se trouvent orientés les désirs des consommateurs. Il devient dès lors essentiel d’*éclairer la façon dont s’opèrent les frayages qui dirigent une population à vouloir s’acheter ceci plutôt que cela* – des chaussures de telle marque, des enregistrements de tel chanteur, des voitures de telle taille.

3. Pour comprendre les mécanismes de ces choix qualitatifs, Tarde nous invite à solliciter l’analogie qu’il met au cœur de notre vie sociale, celle du magnétisme hypnotiseur. Depuis les foires de villages jusqu’aux kermesses télévisées sur nos petits écrans, tous les gestes de vente et tous les désirs d’achat qui se sont succédé au cours de l’histoire humaine méritent d’apparaître comme

⁵³ Gabriel TARDE, *Fragment d’histoire future*, Paris, Giard et Brière, 1896, p. 30. Pour les reconfigurations sociales entraînées par cette évolution profondément ambivalente, voir le beau livre de Paolo VIRNO, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines*, Paris, Éditions de l’Éclat, 2002.

des « sortes de passes magnétiques ». Si « les maquignons sont de grands hypnotiseurs sans le savoir » (PE I, 182), nos publicitaires actuels sont d'encore plus grands hypnotiseurs parfaitement conscients de ce qu'ils cherchent à faire : « le grand but visé par les négociants modernes, comme par les petits marchands villageois, c'est toujours d'éveiller, d'attiser le désir et la confiance du client, du public. À cela sert la réclame, équivalent supérieur du verbiage et des gesticulations du maquignon ou du marchand de moutons dans une foire rustique » (PE I, 183). Si, comme on l'a déjà vu, « la société, c'est l'imitation, et l'imitation, c'est une espèce de somnambulisme » (LI 147), alors on ne comprendra rien aux sociétés modernes sans remettre ce qui leur sert d'église au milieu de leur village planétaire : *les pratiques publicitaires constituent le cœur de la forme de somnambulisme qui décide du destin de notre devenir social.*

4. Il serait toutefois erroné de faire des agences de publicité les grands Satan de notre époque moderne dans la mesure où *la dynamique publicitaire investit de facto toute la sphère publique* : « Ce n'est pas seulement la quatrième page des journaux qui est composée de réclame. Tout le corps du journal est une sorte de grande réclame continue et générale. Aussi le *standard of life* et l'activité productrice s'élèvent-ils dans une nation à mesure que les journaux s'y multiplient et que leur lecture s'y répand » (PE I, 186). S'il est rare que les réclames comportent la moindre dimension informative, il est en revanche constant que toute information trace dans son sillon le frayage de magnétisations publicitaires. Dans la mesure où la réclame vise essentiellement à « capter la confiance publique » (PE I, 189), toute information, en agissant sur la crédibilité de telle ou telle croyance, travaille à sculpter la même matière sur laquelle portent les efforts des publicitaires.

5. Les agences publicitaires sont d'autant moins démonisables qu'elles ne pourraient rien sans la participation active des individus auxquels elles suggèrent leurs messages. Tarde souligne à plusieurs reprises que *la puissance de tout processus imitatif repose sur la pratique de la conversation et sur la force de l'exemple*. « La réclame agit toujours en mettant en branle les conversations » (PE I, 189) : un slogan publicitaire, une information d'actualité, un message politique ne portent leurs effets réels que dans la mesure où une partie du public les reprend en chœur à l'occasion de ses conversations quotidiennes, autour d'une table familiale, d'un comptoir de bistrot, d'une réunion de paroisse ou d'une soirée mondaine. Mais ce qui diffuse de façon encore plus forte, parce que bien plus discrète, la prégnance d'une idée ou d'un désir de consommation, c'est « la puissance de l'exemple » : « c'est l'exemple d'autrui qui engendre le degré de confiance voulu en l'utilité de la chose désirée, et transforme par suite ce désir en volonté d'achat » (PE I, 190). C'est à travers ce que chacun de nous *fait*, bien plus que par ce qu'il *dit* ou *entend*, que se répandent les contagions imitatives visées par la publicité. Il découle de cela que la même exemplarité qui fait la force de l'imitation pourrait aussi faire celle de la *non-imitation* (ou de la *contre-imitation*) : pour paralyser l'efficience des

messages publicitaires ou propagandistes, point n'est besoin d'être en mesure de les bloquer à la source ; il peut suffire de veiller à ne pas en diffuser la substance à travers nos propres paroles et nos propres comportements ou, mieux encore, de lancer des campagnes (imitatives) de boycott reposant sur le principe de non-imitation.

6. Cette exemplarité contagieuse dont est porteur chacun de nos gestes, Tarde la fonde sur une intuition qu'il croit percevoir au fond du « spectateur impartial » proposé par Adam Smith, dans sa *Théorie des sentiments moraux* : « ce qu'il y a de profondément vrai dans l'idée de Smith, c'est que la vie sociale consiste à être toujours *tous en spectacle à tous*, même dans la solitude la plus complète, et qu'il est essentiel à chacun de nous, en ayant conscience de soi, d'avoir conscience d'autrui, de se sentir surveillé, épié, jugé par les yeux environnants de ses semblables » (PE I, 132). Nous nous faisons sans cesse – consciemment ou non – vecteurs de contagions imitatives par le fait que *toutes nos actions s'inscrivent dans un spectacle que nous nous donnons en permanence les uns aux autres*. C'est non seulement sur le Baudrillard de *La Société de consommation* et de la *Critique de l'économie politique du signe* mais également sur celui des simulacres et de la spectacularisation intégrale du réel⁵⁴ que Tarde anticipe ici : le somnambulisme social se nourrit des images et des sons, des paroles et des exemples que chacun reçoit de chacun à tout moment et que chacun irradie autour de lui quoi qu'il fasse. La production de la demande, loin d'apparaître (seulement) comme une machination machiavélique programmée depuis les bureaux de quelques firmes de marketing à coup de grosses campagnes médiatiques, doit donc être conçue comme une dynamique d'ensemble dans laquelle une multitude de rôles et de niveaux d'actions interagissent à tout instant.

7. Car le fait que chacun participe de près ou de loin à la production de la demande – pour autant au moins qu'il ne se livre pas consciemment et méthodiquement à des comportements non-imitatifs ou contre-imitatifs (et en cela encore, il contribuerait sans doute à la production d'un autre type de demande) – ne veut nullement dire que chacun y participe à partir d'une position d'égalité et de réciprocité. Bien au contraire, Tarde insiste sur *la structure inégalitaire et non réciproque des dynamiques imitatives* qui dirigent la production de la demande. Sur tous les marchés qu'il envisage, on ne voit jamais offre et demande s'équilibrer en fonction simple du nombre de demandeurs et d'offrants, mais toujours en fonction du *statut différencié d'une minorité d'agents* qui impose de fait ses évaluations et ses critères à la masse des autres agents : « il n'est point de prix qui n'ait été fixé par quelques

⁵⁴ En rapport avec cette spectacularisation intégrale du réel, il peut être pertinent de rappeler cette remarque de Spinoza, qui prend une portée considérable pour peu qu'on la situe dans ce contexte : « les images des choses (*rerum imagines*) sont les affections mêmes du corps humain, c'est-à-dire les modes (*modi*) dont il est affecté (*afficitur*) par les causes extérieures, et disposé à faire ceci ou cela (*disponiturque ad agendum*) » (E III, 32 sco). *Être mode, c'est être image* : le corps est fait d'images, et nos actions, qui sont images pour autrui, sont constituées par les images des choses en nous.

volontés dominantes qui se sont emparées du marché, [...] il suffit, à la Bourse, d'une élite de haussiers ou de baissiers pour décider du sort d'une valeur ». Si la « pression prépondérante de quelques marchands » ou de quelques acheteurs suffit à entraîner la majorité des individus présents sur un marché (II,32-3), *il faudra donc mesurer la force d'entraînement propre à chaque décision individuelle*, une force dont tout nous porte à croire qu'elle pourra varier dans des proportions énormes⁵⁵. On a déjà vu, en survolant la façon dont Tarde redéfinit la valeur économique, que celle-ci se définit pour lui par ces trois paramètres que sont (a) le *nombre de ceux qui adhèrent* à la croyance, (b) le *poids social* de ces adhérents et (c) *l'intensité de leur adhérence*. C'est sur le deuxième paramètre que Tarde insiste lorsqu'il réfléchit sur la production de la demande. Pour comprendre comment et pourquoi telle personne admire (et désire) telle marque de chaussures, telle taille de voiture ou tel chanteur,

il y aurait à la fois à compter le nombre des admirateurs, à chiffrer l'intensité de leur admiration, et à tenir compte – ce serait là le *hic* – de leur valeur sociale très inégale. Comment ne pas regarder le suffrage de trente ou quarante personnes de l'élite, en chaque genre d'élite, comme bien supérieur à celui de trente ou quarante individus pris au hasard dans une foule ? Mais comment mesurer numériquement cette supériorité-là ? (*PE I,71-2*)

Comprendre les dynamiques qui régissent les principes de conformisme, d'émulation ou de confirmation évoqués dans une section précédente à la lecture de Spinoza exige de prendre la mesure de la force propre à chaque « élite » au sein de chaque domaine des croyances et des désirs. On le voit – et même si les formulations proposées par Tarde ne sont pas toujours dépourvues d'ambiguïtés sur ce point – le mot d'« élite » renvoie moins ici à une supériorité de droit qu'à une puissance de fait : *certaines « decision-makers » disposent d'une puissance d'entraînement supérieure à d'autres*, et cela indépendamment de toute hypothèse quant à la légitimité ou à l'illégitimité de cette supériorité de force.

Même à s'en tenir à ces quelques principes très généraux, destinés à proposer un cadre d'ensemble à des observations empiriques, la production de la demande apparaît comme un objet d'étude éminemment digne de l'attention des chercheurs en sciences sociales. Pour nécessaires et précieux que soient les efforts d'objectivation qui dirigeront de telles observations, ces études n'en finiront pas moins par déboucher sur des questions de valeurs – de « valeur des

⁵⁵ Tarde ne manque pas de tirer les conséquences entraînées par la prise en compte de ces mécanismes dans le domaine de la représentation politique aussi bien que dans celui de la fixation des prix sur un marché : « quand une idée sort triomphante d'un scrutin, on serait infiniment moins porté à s'incliner devant elle si l'on songeait que les 999 millièmes des *voix* obtenues par elle sont des échos. [...] Il faut se méfier beaucoup des unanimités ; rien ne dénote mieux l'intensité de l'entraînement imitatif » (*LI 288*). C'est toute une autre conception (déniaisée) de la démocratie représentative qu'esquisse ainsi le sociologue, en nous invitant à penser le vote comme une affaire complexe d'*échos* plutôt (ou du moins *autant*) que comme un simple décompte de *voix*.

valeurs » – qui ouvriront une problématisation d'ordre *éthique*. Or, sur cette articulation inévitable entre observation « scientifique » et réflexion éthique, Spinoza et Tarde proposent également des vues remarquablement convergentes.

II. DU RENVERSEMENT DU BIEN A LA TELEOLOGIE REGNANTE

Un des points d'intersection les plus fondamentaux que l'on puisse repérer entre les pensées de Tarde et de Spinoza tient en effet à leur commun renversement de l'hypothèse naïve sur laquelle se basent la plupart des systèmes moraux : contrairement à l'opinion commune, les deux penseurs n'estiment pas qu'un objet soit désiré parce qu'il serait bon ; ils affirment au contraire que *cet objet sera perçu comme bon parce qu'il aura été désiré*. Les parallèles entre leurs formulations sont ici trop frappants pour ne pas justifier une citation étendue. Spinoza répète à deux reprises ce principe fondamental de la subversion radicale qu'il impose à tout l'édifice moral traditionnel :

si quelque objet est visé par notre effort, notre volonté, notre appétit ou notre désir, ce n'est pas parce que nous le jugeons être bon ; au contraire, nous ne le jugeons être bon que parce qu'il est visé par notre effort, notre volonté, notre appétit ou notre désir. (E III, 9 sco)

Peu après avoir répété ce même principe, Spinoza ajoute une précision qui subordonne aussi scandaleusement tout l'édifice moral des croyances et des jugements à la logique de l'économie des affects (dont on a maintes fois souligné l'effrayant erratisme) :

chacun juge (*judicat*) ainsi ou estime (*aestimat*) selon son affect (*ex suo affectu*) quelle chose est bonne, quelle mauvaise, quelle meilleure, quelle pire, quelle est enfin la meilleure de toutes (*optimum*) ou la pire de toutes (*pessimum*). (E III, 39 sco)

Sans forcément avoir Spinoza à l'esprit, Tarde donnera un écho très fidèlement imitatif de ce même renversement :

Ce n'est pas parce qu'une sensation est agréable, une idée plaisante, une action intéressante, que nous la désirons ; c'est parce que nous la désirons que nous la jugeons agréable, séduisante, intéressante. (PE I, 155)

« Le désir du désiré... voilà donc la clef de voûte de la science économique ! » (*ibid.*) Il serait trop facile de prendre cette tautologie pour une impasse, alors qu'elle est en réalité la porte étroite par où doit s'engager la conception d'une économie politique (et morale) des affects afin de remettre sur ses pieds ce que l'orthodoxie économique (et morale) n'envisage que de façon

mystifiée. Mais si le désir ne porte que sur le désiré, c'est-à-dire sur rien d'autre que sur de l'affect (et non directement sur un bien « objectif »), comment alors évaluer ce désir ? Comment se donner les moyens de juger s'il est plus ou moins bon, salutaire, prometteur, émancipateur, ou au contraire dangereux, mutilant et auto-destructeur ? Que peut-il rester d'un Souverain Bien (capable d'orienter les boussoles de notre raison pratique) si l'*Optimum* n'est fixé par chacun qu'*ex suo affectu* ?

Il n'est sans doute pas besoin de perdre trop de temps à montrer que Spinoza construit toute sa pensée autour d'une visée éthique capable de répondre à cette question, puisque c'est justement au titre d'une *Éthique* qu'il inscrit son œuvre la plus célèbre. Il ne sera en revanche pas inutile de passer brièvement en revue le cadre éthique général dans lequel Gabriel Tarde conçoit son travail de sociologue, puisque c'est à partir de ces remarques que pourrait se déterminer le « nord » sur lequel aligner notre boussole dans le balisage de l'économie des affects.

Un des grands bouleversements apportés par les penseurs des années 1750-1770 (Rousseau, Helvétius, Holbach) a constitué à intégrer (sinon à totalement résorber) la *morale* dans la *politique*. Dans les années 1890, Gabriel Tarde proposera un bouleversement du même type en ré-intégrant deux domaines qui s'étaient péniblement distingués un siècle et demi auparavant, ceux de *l'éthique* et de *l'économie* :

La consommation n'est pas seulement besoin, elle est jugement, remarquons-le. Nous ne consommons aucun produit, aucun service, sans porter une appréciation explicite ou implicite sur le plus ou moins d'utilité, d'équité, d'élégance, de beauté, de cette dépense. Il y a toute une éthique et une esthétique enveloppée au fond du budget d'une famille ou d'un État, surtout une éthique ; et les révolutions petites ou grandes qui les transforment dénotent toujours des crises morales. (*PE II*, 4)

Tout acte de consommation – dont on sait qu'il est toujours aussi un « geste », doté d'un rayonnement imitatif au sein du spectacle généralisé dont nous nous entre-impressionnons – constitue à la fois le résultat et l'expression, c'est-à-dire le vecteur de propagation, d'un *jugement* de nature éthique (et esthétique). On vient de voir que, pour Tarde comme pour Spinoza, un tel jugement procédait en chacun, non pas de la prise en compte de la bonté « réelle » (ou « objective ») du bien consommé, mais *ex suo affectu*, à savoir de sa complexion affective singulière. Or on trouve chez Tarde comme chez Spinoza des principes qui viennent servir de « garde-fou » à l'erratisme, aux aberrations et aux collisions inter-individuelles inhérentes à un modèle dans lequel chacun ne fait que suivre la petite boussole personnelle de ses affects pour juger du bien, du mal, du pire et du meilleur.

Comme on l'a vu plus haut, la prise de forme qui donne à chacun sa complexion singulière est traversée, ainsi que structurée de bout en bout, par

des processus d'ordre collectifs (ou « transindividuels »). Non seulement c'est l'*imitatio affectuum* qui lance et domine cette prise de forme – avec ses tendances au conformisme, à la confirmation et à l'unanimité qui viennent contrebalancer les tendances à la dispersion conflictuelle des désirs –, mais ni la multitude ni l'individu ne peuvent jamais être le lieu d'une auto-affection *immédiate* qui serait vierge de toute structuration institutionnelle. C'est toujours sous l'emprise de – à l'ombre de ou en réaction (contre-imitative) envers – certains systèmes de valeurs donnés que l'individu (non-adamique) voit se former sa complexion affective.

Les jugements dont sont solidaires les actes de consommation s'inscrivent donc toujours dans le cadre d'un système hiérarchisé et relativement cohérent de valeurs dominantes, une *téléologie régnante* dont Tarde se plaît à évoquer les diverses manifestations interconnectées d'un domaine à l'autre de la vie sociale :

Une société ne poursuit pas seulement à chaque époque la plus grande somme possible de richesses, de connaissances, de gloires, de puissances, de beautés ; elle poursuit encore la plus grande somme possible des richesses, des connaissances, etc., jugées les meilleures possibles à l'époque dont il s'agit. [...] Il y a en tout temps et en tout pays une hiérarchie des gloires diverses unanimement acceptée, et où une société se reflète aussi bien que dans sa hiérarchie des crimes, non moins admise par tous. Et ceci s'applique pareillement à sa hiérarchie des pouvoirs ou des savoirs. [...] Où tend, où court inconsciemment la production économique ? À la constitution, à la reconstitution d'une morale, sans qu'il y paraisse : je veux dire à l'établissement d'une hiérarchie des besoins réputée par tous juste et normale. (*PE I*, 83 et 96)

La tension principale qui anime la pensée de Tarde (comme de Spinoza) vise à rendre compte des *processus d'harmonisation* qui conduisent, à travers l'imitation, l'invention ou la critique, à intégrer au sein d'« une morale » et d'« une hiérarchie » *régnante* les jugements opérés par chacun *ex suo affectu*. L'entre-jeu des rayonnements imitatifs, les entre-pressions propres aux différentes formes de pouvoirs, la neutralisation de certaines oppositions, les victoires des uns et le conformisme des autres composent cette *téléologie régnante* – à concevoir comme un terrain de jeu commun structurant les rivalités locales en constantes recompositions, plutôt que comme une unanimité stable et pacifiée.

Si l'on cherchait à simplifier à l'extrême le processus de *reconstitution permanente* de cette *téléologie régnante* (affectée d'ajustements incessants), on pourrait dire que, pour les deux penseurs, il paraît déterminé par l'interaction entre *deux dynamiques* dotées chacune de ses lois propres. Nous avons jusqu'ici consacré toute notre attention à l'une d'elles, l'économie des affects, telle qu'elle paraît emportée sans guère de frein dans les courants d'imitation et de

contre-imitation, d'émulation et de rivalité, de conformisme et de distinction. Et Tarde et Spinoza mettent toutefois au cœur de leur pensée une autre dynamique, chargée d'ancrer (les errances potentielles de) l'économie des passions dans un rapport contraignant à la « réalité objective » : le rôle pivotale que joue la Raison au sein de l'*Éthique* réapparaît chez le sociologue au titre de la Logique. Dans les deux cas, l'explication par les causes et le principe de non-contradiction – que l'on peut réunir sous le terme englobant de *Rationalité* – servent de *mécanisme (imparfaitement) régulateur* au sein du processus de reconstitution permanente de la téléologie régnante.

On peut parler de mécanisme *régulateur* en ce que la rationalité assure un minimum de *convenance* entre les formes que prend la subjectivité (croyances et désirs) et les conditions objectives imposées à la persévérance dans l'être par les données de la réalité matérielle – ce qui explique qu'aucune population ne puisse croire (longtemps) pouvoir se sustenter seulement d'amour et d'eau fraîche ou ne puisse désirer faire de la décapitation un rite de passage à l'âge adulte. Aussi prégnantes que puissent être les illusions imaginaires dont nous bercent nos passions et notre ignorance native, les conditions de la causalité matérielle imposent un *reality check* décidant de la *soutenabilité* des formes de vie.

L'impératif de rationalité qui oriente toute la pensée spinoziste⁵⁶ se retrouve chez Tarde sous la forme du *sylogisme* : « pour nous permettre de vérifier si nous avons affirmé ou nié quand il le fallait, la logique nous présente et nous recommande une excellente pierre de touche, le syllogisme ; et nous verrons qu'il y a une pierre de touche analogue, un syllogisme téléologique, à l'usage de la morale » (*LogSoc* 102). De même que la logique, « laissant à sa porte la question du réalisme », vise « non la recherche ou la révélation de la vérité, mais la direction de la croyance » (*LogSoc* 118), de même la téléologie, abandonnant la question d'un Bien ou d'un Mal absolu, s'occupera-t-elle plus modestement de la direction du désir, de façon à assurer sa soutenabilité (sa capacité à persévérer dans son être).

Une dynamique rationalisante tend ainsi à établir des rapports de convenances sur *un triple niveau*. Non seulement elle permet d'harmoniser les rapports qu'entretiennent croyances et désirs *avec leurs conditions matérielles de soutenabilité*, non seulement elle permet d'harmoniser *entre eux* des désirs et des croyances qui gagnent en consistance à chaque fois qu'une contradiction (source d'un duel logique) est résolue à l'aide d'un syllogisme, mais elle permet dans le même mouvement d'assurer la convenance et *l'harmonisation des comportements individuels* au sein de la collectivité sociale. « Dans la mesure seulement où les humains vivent sous la conduite de la Raison (*ex ductu*

⁵⁶ C'est bien la rationalité que l'on trouve au cœur des deux *affects actifs* que définit Spinoza dans la dernière proposition d'*Éthique* III : « par Fermeté (*Animositas*), j'entends un désir par lequel chacun s'efforce à conserver son être en vertu du seul commandement de la Raison (*ex solo Rationis dictamine*). Par Générosité (*Generositas*), j'entends un désir par lequel chacun s'efforce en vertu du seul commandement de la Raison à aider (*juvare*) les autres hommes et à se les joindre par amitié (*amicitia jungere*) » (*E* III, 59 sco).

Rationis), ils s'accordent (*conveniunt*) toujours nécessairement en nature » (E IV, 35). Tarde se situe au plus près de ce principe fondamental du spinozisme, lorsqu'il signale « en tout individu un besoin plus ou moins vif de coordination logique des idées, de coordination finale des actes, besoin qui s'avive par le rapprochement des individus, qui devient une tendance générale à une logique et à une finalité croissante, en toute catégorie de faits sociaux, et finit par y faire partout de l'ordre avec du désordre, à y carder le chaos en monde » (PE II, 220). La mécanique régulatrice offerte par la *Ratio* et la Logique fournit donc *un principe de communion entre les humains*, que Tarde pousse souvent jusqu'à annoncer que si l'humanité doit avoir un avenir (désirable), celui-ci sera forcément mondialisé dans ses formes d'organisation politique.

Il faut toutefois parler d'un mécanisme *imparfaitement* régulateur dans la mesure où les syllogismes et les évaluations de convenances émanant de l'automate spirituel sont sans cesse exposés à de multiples sources de *distraction*, à de multiples blocages relevant de *l'admiration*, qui « occupent l'espace de la pensée » et empêchent l'esprit de fonctionner au plein régime de sa machine raisonnante. Ni Tarde ni Spinoza ne se font beaucoup d'illusions sur la rationalité effective des humains que nous connaissons et que nous sommes. C'est très sérieusement – et presque cliniquement – que le sociologue, après avoir dépeint l'inventeur comme « une sorte de fou » au sein de la moutonnerie humaine, pose une question qui resitue parfaitement le statut fragile de la logique (rationalisante) au sein de l'économie des affects : « des fous guidant des somnambules : quelle logique, dira-t-on, peut sortir de là ? » (LogSoc 161). On sait que Spinoza, en faisant commencer son *Traité politique* sur le mot *Affectus*, part du principe que ce qui meut la multitude et l'individu *ex suo affectu* est au moins aussi important que ce qui les dirige *ex Rationis dictamine* – d'où émane une théorie politique tendue à la fois vers un effort de rationalisation de la multitude et vers une entreprise de gestion des affects, conçus à la lumière de tous les dangers et toutes les aberrations propres à leur économie irrationnelle.

III. CONCEVOIR LA POLITIQUE COMME UN PHENOMENE DE MODES

Dans l'approche que propose Gabriel Tarde, il ne serait pas absurde de prétendre que *ce sont les idées (les inventions) qui dirigent le monde* dans la mesure où ce sont elles qui fraient les voies dans lesquelles s'engouffrera la puissance et les désirs (fondamentalement « sans objet ») de la multitude. « Aussi une révolution dans les esprits devance-t-elle toujours la révolution dans les coutumes et les mœurs qui en est la conséquence » (PE I, 187). Les « idées » en question relèvent d'ailleurs au moins autant d'inventions morales que d'innovations technologiques :

Ces guerres intérieures de besoins concurrents qui s'entre-disputent le budget familial ou le budget personnel ont toujours pour cause, quand elles ont lieu à la fois dans un grand nombre d'âmes, un apostolat, un prosélytisme politique ou religieux, une innovation morale suggérée par une nouvelle conception de l'univers et de la vie, par des découvertes de la science ou des visions d'illuminé. Et il n'est rien qui doive autant intéresser l'économiste que ces crises psychologiques, car de leur issue dépend, avec la transformation des usages et des mœurs, le cours que la consommation va prendre et qui imposera à la production sa forme, sa direction et son niveau. La production en effet se règle sur la consommation et la consommation se transforme au gré des principes de morale ambiante où s'exprime toute modification dans la manière de concevoir la nature des choses et le but de l'existence. (PE II, 161)

On pourrait donc représenter l'ordre abstrait des déterminations de l'évolution sociale comme s'originant dans cet « événement » idéal qu'est l'*invention* (technologique, philosophique, politique et morale), comme s'étendant de là aux *affects* (aux désirs), puis aux *mœurs* et aux *demandes de consommation* – et comme aboutissant en fin de compte seulement à la sphère de la *production* économique.

Cela suffit-il à faire tomber la sociologie tardienne sous l'anathème infamant d'*idéisme* ? Pas forcément. Les « idées » n'apparaissent en effet, pour Tarde comme pour Spinoza, que comme des « *épiphénomènes d'affects* » (pour reprendre la belle expression proposée par Frédéric Lordon) : loin de constituer une sphère « autonome », elles sont à concevoir comme des affections, comme des inter-relations, n'échappant en rien aux lois de la nécessité naturelle ; ni les désirs de l'inventeur ni ceux des consommateurs ne « préfèrent » se diriger dans telle ou telle direction de façon inconditionnée ; l'événement de l'invention lui-même doit être resitué au sein d'un « système des besoins [qui] est le produit du système de production », comme le fera remarquer Baudrillard⁵⁷. Dans cette nouvelle forme de bouclage, ni les « moyens de production » (toujours sous-entendus être *matériels*) ni les « forces productives » n'ont à jouer un rôle plus fondamental que ces effets de surface que sont les modes esthétiques, les emportements religieux ou les engouements moraux. « Infrastructure » et « superstructure » sont non pas remises à plat, mais intégrées au sein d'une même boucle récursive dont on ne cherche plus à savoir où elle commence – mais dont on cherche à comprendre si (et en quoi) elle est emportée dans un mouvement qui en fait une spirale ascendante ou descendante.

Étant donné la complexité des phénomènes envisagés, dont tout le monde sait en réalité qu'ils se nourrissent de va-et-vient multiples entre la technoscience, l'économie, le social, le juridique, le politique, l'idéologique et

⁵⁷ Jean BAUDRILLARD, *La Société de consommation* (1970), Paris, Gallimard, « Folio », 1986, p. 103.

l'esthétique, des considérations générales sur la direction de ces déterminations sociales ne mériteraient guère d'être formulées si elles se limitaient à des questions abstraites d'épistémologie ou d'ontologie politique. Elles ne sont pertinentes que dans la mesure où elles aident à identifier concrètement des modes d'action et des terrains de luttes *politiques* immédiates et urgentes. On peut signaler – en guise de conclusion – sept directions générales vers lesquelles les lectures parallèles proposées ci-dessus des oeuvres de Tarde et de Spinoza peuvent pousser nos analyses (et nos pratiques) politiques :

1. *Maîtriser les effets moraux des discours de savoir*. On partira de ce qui est devenu pour nous (et pour toute la critique marxiste de « l'idéologie » économiste) une évidence fréquemment rabâchée, mais que Tarde exprime déjà avec une clairvoyance dont les implications restent encore à mesurer pleinement. Dans le réquisitoire qu'il dresse contre le fétichisme de la loi de l'offre et de la demande qui caractérise l'économie politique de son époque, il fait remarquer qu'en réalité « les prix fixés par la concurrence sont toujours plus ou moins injustes, quelquefois d'une injustice criante », nécessitant l'intervention de forces extérieures capables seules d'imposer à la sphère économique des « justes prix ». Il en tire une observation sur la façon dont le discours économiste, dès lors qu'il est diffusé, écouté et accepté sans être critiqué, contribue à *former* la réalité même des prix qu'il prétend se contenter de *décrire* :

Les économistes, en considérant comme le prix *naturel* ou *normal* le prix auquel aboutit la concurrence la plus libre, la plus effrénée, ont cru éliminer de la sorte l'idée gênante du *juste* prix. Mais en réalité, ils n'ont fait que *justifier* ainsi les prix réels précisément, les plus abusifs souvent, formés sous l'empire tyrannique du plus fort. Et le malheur est que cette manière de voir, qui est elle-même, au fond, une manière inconsciente de concevoir le juste prix tout en le niant, exerce, par là, une certaine action, non des moins regrettables, sur le prix réel. Quand tout le monde est persuadé, sur la foi d'anciens économistes, que le prix automatiquement déterminé par le « libre jeu de l'offre et de la demande » est la justice même, il n'est pas douteux que cette croyance générale contribue à laisser s'établir sans protestation, voire même avec l'assentiment général, des prix exorbitants ou des prix infimes que la conscience publique eût repoussés en d'autres temps. (*PE II*, 38-39)

En dénonçant ce phénomène, Tarde souligne que la « science » économique produit en réalité les effets d'un discours *moral* (justification, légitimation), en ce qu'elle sculpte les perceptions et les évaluations (les « croyances ») dont sont solidaires nos affects. En d'autres termes : l'économie politique orthodoxe est à comprendre (et sur certains points à dénoncer) comme *une certaine façon d'informer l'économie des affects*.

2. *Repérer l'efficace des niveaux d'acceptabilité.* Si même la récusation de l'idée de « juste prix » par les économistes orthodoxes produit des effets moraux de justification, en ce qu'elle fait accepter comme « juste » le prix imposé par la concurrence, c'est que le « juste » tend à se confondre avec « l'accepté » (de même que le bon découlait du « désiré »). La question qui se pose n'est dès lors plus de savoir quel mode de fixation des prix « est plus juste » que quel autre, mais de comprendre (a) *ce qui rend tel mode de fixation acceptable*, et (b) *comment agir sur cette acceptation* (pour la renforcer ou pour l'affaiblir). Il s'agit donc de comprendre le rôle que joue *une idée* (en l'occurrence celle du « juste prix ») dans la structuration d'une économie des affects.

Tarde prend pour illustrer ces questions l'exemple du trust regroupé au sein de la Standard Oil Company et de la façon dont il a été contraint de diminuer le prix des produits pétroliers alors même qu'il disposait d'une situation de quasi-monopole qui aurait pu lui permettre – si les seules lois de l'offre et de la demande s'étaient appliquées – de faire grimper ces prix bien plus haut. Comment, dans ce cas précis, les prix ont-ils été fixés ?

Il y avait à craindre l'opinion publique, animée contre les trusts, et qui aurait jugé révoltante leur oppression ; et la menace de lois contre ces associations a été l'obstacle intérieur, l'obstacle psychologique, qui mieux que la concurrence extérieure, a eu cet heureux effet. – Ainsi c'est le pouvoir législatif, ici, qui tient en échec les monopoleurs. Il n'est donc pas vrai que l'intervention des règlements législatifs dans la fixation du prix ou dans la production industrielle soit inutile ou illégitime. Il n'est pas vrai que de soi-disant « lois naturelles » agissant providentiellement dans l'intérêt du public dispensent de faire des lois civiles et soient toujours préférables à celles-ci. (PE II, 38)

Plus qu'un plaidoyer pour l'intervention de l'État dans l'économie, ce qu'illustre ici le raisonnement sur la Standard Oil, c'est *la puissance des affects dans la fixation des prix, et dans la régulation de l'économie*. Ce qui a prévenu un abus de situation privilégiée, c'est une certaine idée du « juste prix », que Tarde décrit comme endémique en ce qu'elle « a plané de tout temps au-dessus des marchés » et qu'elle « a toujours exercé sur le prix réel une puissance attractive qui tend à amoindrir l'écart entre les deux », agissant tantôt « comme un frein qui s'oppose aux changements », tantôt « comme un aiguillon qui les accélère » (PE II, 35). Le prix du pétrole s'est stabilisé à un certain niveau non pas parce qu'il *était* juste, ni parce que les lois de la concurrence (étroitement économique) l'ont fixé à ce niveau, mais parce que le trust a estimé qu'en le montant plus haut, il transgresserait *un seuil d'acceptabilité endémique* dans la population américaine de l'époque. Cet exemple fait du coup apparaître l'intervention législative comme un produit dérivé de ce niveau d'acceptabilité : qu'elle en reste à l'état de menace ou qu'elle s'actualise en une mesure

législative, l'action d'un gouvernement ou d'un parlement, dans le cadre d'une démocratie représentative, apparaît comme une médiation (plus ou moins directe ou lâche) des *sentiments d'acceptabilité* partagés par une majorité de la population.

3. *Travailler à déplacer les seuils affectifs d'acceptabilité.* Pour passer de la Standard Oil à la situation actuelle, il n'est pas difficile de percevoir à quel point les écarts croissants entre revenus du travail et revenus du capital, ainsi qu'entre bas salaires et haut salaires, menacent quotidiennement de transgresser les seuils d'acceptabilité partagés au sein de nos populations. Or ces seuils, s'ils sont sans doute dotés d'une certaine inélasticité, ne sont pourtant nullement gravés dans le marbre : ce que le discours économiste tend à légitimer en affaiblissant le sentiment du juste prix, un autre discours pourrait parfaitement le délégitimer en renforçant ce sentiment. À la fois fille et mère, suivante et directrice de l'économie des affects, l'« opinion publique » fait l'objet d'une *fabrication constante* de la part de ce spectacle dont nous sommes simultanément les acteurs et l'audience, dans la mesure où la parole de l'éditorialiste ne porte ses fruits qu'en étant relayée dans nos conversations et nos gestes quotidiens :

C'est surtout en contribuant à former, à préciser, à généraliser l'idée du juste prix que la conversation agit indirectement sur le prix réel des choses. Alimentée incessamment et attisée par les journaux, par les livres, par les théâtres, par la vie, elle donne naissance à l'opinion publique, qui oppose aux prix, aux salaires existants, les prix, les salaires qui devraient exister, conformément à certains principes en vogue. (PE II, 34-35)

Trouver inacceptable l'écart de revenus entre un employé et son PDG, *dire* qu'on le trouve inacceptable (ne serait-ce qu'à son voisin ou à son collègue), c'est contribuer – de façon infinitésimale – à le *rendre* inacceptable, et donc tendre à le *faire* diminuer.

Gabriel Tarde développe sur ce point une réflexion qui recoupe assez précisément les principes mis en place par Spinoza au nom de l'affect politique par excellence qu'est *l'indignation*⁵⁸. En affirmant qu'« à la Cité n'appartiennent guère les droits qui suscitent l'indignation du plus grand nombre des citoyens » (TP III, 9), Spinoza signale ce qui fait de tout régime une démocratie radicale : puisque le pouvoir du souverain n'est rien d'autre qu'une captation de la puissance de la multitude, tout affect qui pousserait celle-ci à refuser de nourrir les institutions de ses énergies et de sa confiance menace de ruine tout l'appareil du pouvoir. L'indignation désigne ce seuil où l'économie des affects bascule dans un état de défiance qui paralyse tout exercice du pouvoir de la part des détenteurs de la souveraineté. Ce que Spinoza dévoilait dans le domaine politique, Tarde l'applique aux lois de l'économie où, comme l'a illustré

⁵⁸ Sur l'indignation, voir Filippo DEL LUCHESE, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Edizioni Ghibli, 2004.

l'exemple de la Standard Oil, c'est sur la menace de générer un affect d'indignation qu'il faut compter pour imposer la bride aux rapacités trop éhontées :

la justice exigera que ces géants de la machinofacture cessent d'engloutir des gains exorbitants. Aussi devront-ils, *pour ne pas révolter la conscience publique*, mettre un frein volontaire et prudent à leurs appétits et se contenter – comme ils le font déjà en Amérique – d'un bénéfice *raisonnable*, c'est-à-dire pas trop cyniquement léonin. (PE II, 42 – je souligne)

Or, ici encore, l'indignation (et le seuil d'inacceptabilité à partir duquel elle se déclenche) n'est pas tant une donnée qu'*un produit* de l'économie des affects et de la société du spectacle. Conversations, journaux, livres, théâtres, télévisions, sites internet collaborent à la production (reproductrice ou adaptative) des morales et des téléologies régnantes. C'est donc en terme de *déplacement de seuils d'acceptabilité* que pourra se concevoir et se mesurer l'action politique. Pour autant qu'on dé-mythologise le mot de « révolution », ce qui implique de le conjuguer au pluriel et d'en faire un processus infini plutôt qu'un tournant à vocation définitive, on pourrait en trouver une belle reformulation dans les phrases où Tarde marque la continuité entre le travail de la *critique rationnelle* et celui de la *propagation affective de l'indignation* – une continuité qui assure du coup une articulation profonde et intime entre la raison affective du philosophe et les passions raisonnables de la multitude :

la critique est *une analyse de la raison raisonnante* qui démêle les contradictions cachées des éléments de l'état social à chaque époque, les met en relief, les *fait sentir* de proche en proche et *propage* ainsi un *mécontentement*, une *irritation*, une *indignation*, parfois une fureur révolutionnaire. Une révolution, quand elle éclate, est toujours la résultante d'une coalition d'esprits critiques qui ont exercé leur sagacité à démêler, à étaler tout ce que les institutions de leur temps recèlent d'absurde, de contradictoire et de mensonger, de contraire à *l'idée que leur temps lui-même se fait de la vérité et de la justice*. (PE II, 225-6)

4. *Mesurer la force encapacitante de l'imagination*. Affirmer qu'il suffit de « trouver » et de « dire » qu'un écart entre revenus est inacceptable pour que cet écart s'évanouisse de ce seul fait paraîtra relever, au mieux, d'une grande naïveté politique, au pire, d'un schéma relevant de la pensée magique. S'il suffisait de vouloir pour pouvoir, et de s'imaginer puissant pour disposer de la puissance effective, cela se saurait, et chaque époque vivrait en parfaite conformité avec « l'idée qu'elle se fait de la vérité et de la justice » – ce qui n'est apparemment pas le cas. Force est de reconnaître que Tarde présente par certains côtés l'aspect d'un grand rêveur se promenant les yeux ouverts au sein d'un monde de somnambules... De ce point de vue, rien ne serait plus éloigné de

l'extrême réalisme politique dont fait preuve Spinoza qu'une telle pensée magique prenant nos désirs pour des réalités.

Spinoza dispose d'ailleurs d'un terme précis pour désigner cet affect particulier, dévoiement de l'imagination et « espèce de délire », faisant que « l'homme rêve les yeux ouverts (*oculis apertis somniat*) qu'il peut tout ce qu'il embrasse par sa seule imagination, le considère pour cette raison comme réel et en est ravi, tandis qu'il ne peut imaginer ce qui en exclut l'existence et limite sa propre puissance d'agir » : cela reçoit le nom Orgueil (*Superbia*) dans le scolie de la proposition 26 d'*Éthique* III, et cela paraît être le lot commun de ces somnambules vaguement délirants que nous sommes tous. Il se trouve pourtant que l'explication consacrée par l'Appendice à la définition de l'Orgueil permet de dessiner en creux une force propre à l'imagination, qui ne relèverait pas tant du délire que de *l'encapacitation (empowerment)*. On y lit en effet :

Tout ce que l'homme imagine qu'il ne peut pas, en effet, il l'imagine nécessairement, et est disposé par cette imagination de telle sorte qu'il ne puisse réellement pas faire ce qu'il imagine ne pas pouvoir. Car, aussi longtemps qu'il imagine ne pas pouvoir ceci ou cela, il n'est pas déterminé à le faire, et conséquemment il lui est impossible de le faire.
(E III, Appendice XXVIII)

Malgré la complexité du raisonnement proposé par Spinoza dans la construction de tels affects secondaires, on peut comprendre qu'en dépit de nos tendances habituelles à surestimer nos propres forces – tendances dont témoigne l'Orgueil – nous rencontrons une limite à nos prétentions dans ce que nous considérons comme impossible. Pierre Macherey illustre ce point en relevant que, « n'ayant pas d'ailes, nous ne pouvons voler, sans que cette impossibilité doive normalement susciter en nous le moindre sentiment de regret » : imaginant que nous ne pouvons pas voler, nous ne sommes jamais déterminés (par notre volonté) à tenter de le faire – et le pourrions-nous effectivement que nous n'en saurions rien. Notre orgueil ne porte donc que sur ce que nous imaginons (à tort) faire partie de nos capacités⁵⁹.

En précisant que ce que nous imaginons, nous l'imaginons *nécessairement*, Spinoza ouvre toutefois la porte à un renversement de cette logique limitative. Si je pouvais voler (alors que j'imagine cela impossible), il pourrait suffire que quelqu'un me démontre ma capacité (insue) à voler pour que mon imagination en soit (nécessairement) altérée, et pour que je ne sois plus « séparé de ma puissance », selon la formule (problématique) proposée par Gilles Deleuze. Si l'individu est (nécessairement) « disposé par son imagination » à ne pas désirer faire ce qu'il s'imagine être impossible, il peut être amené non seulement à désirer le faire, mais à pouvoir effectivement le faire, pour autant qu'on prenne le soin de disposer différemment son imagination. Il était aussi *nécessaire* que

⁵⁹ Pierre MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. Troisième partie : la vie affective*, op. cit., p. 211.

« l'homme » ne puisse pas (imaginer) voler jusqu'au XX^e siècle (malgré les rêves, les efforts et la superbe de quelques audacieux) qu'il est désormais *possible* à une bonne partie de l'humanité de (désirer) monter dans un avion ou se suspendre à une aile delta.

On aura reconnu dans ce déblocage de l'imagination tout un pan des politiques, actuellement très à la mode, relevant de l'*empowerment*. De Joseph Jacotot (interprété par Jacques Rancière⁶⁰) aux modèles alternatifs de développement reposant sur la *self-reliance*, tous les « débloqueurs », à commencer par les frères Wilbur et Orville Wright, exercent leur action décisive *sur nos imaginations et nos affects* (nous faire voir et croire que l'homme peut voler, nous en donner le désir) plutôt que sur les éléments de réalité matérielle qu'ils agencent (la forme de l'hélice, la courbure des ailes, etc.). Il y a bien quelque chose d'*idéaliste* dans l'efficace de leur déblocage : plus emblématique que les frères Wright, qui commencent par travailler sur des objets matériels pour frapper ensuite les imaginations humaines, Joseph Jacotot se contente de *faire croire* à ses élèves qu'ils peuvent apprendre une langue étrangère sans explication magistrale, et cette croyance *suffit* à leur donner accès à la puissance dont ils étaient préalablement séparés, faute de savoir qu'ils en étaient dotés. Ici aussi, c'est l'idée (« subjective ») qui paraît mener le réel, c'est *l'imagination* qui est conçue comme étant *au (fondement du) pouvoir*. On perçoit à quel point ces phénomènes d'encapacitation sont amenés à jouer un rôle central dans les politiques d'aujourd'hui et de demain : faire voir et faire concevoir des possibles (là où nos imaginations actuelles ne postulent aveuglément que de l'inimaginable et de l'impensable), voilà sans doute une tâche essentielle, qui relève simultanément de l'économie des affects et d'un travail sur l'imaginaire, travail où se joue le conditionnement de nos désirs.

5. *Comprendre l'importance des luttes portant sur des questions d'images.* Si la gestion des affects (sentiments d'acceptabilité, irritations, indignations, peurs et espoirs) est bien à placer au cœur du champ politique, et si notre imagination (conçue au sens large des images que nous nous faisons des choses qui nous affectent) est bien ce qui nourrit notre vie affective, alors on conçoit que ce qu'il faut appeler une *politique des images* (plutôt qu'une « politique des identités ») soit appelé à jouer un rôle crucial dans les luttes politiques – et cela d'autant plus qu'augmente le nombre des images artificielles auxquelles notre esprit est exposé. Une telle politique des images ne se substitue bien entendu nullement à d'autres formes de revendications tenant à des questions de protection sociale et de droits formels : les conflits qui en relèvent ajoutent une couche supplémentaire à ces revendications plus anciennes – et permettent de prendre la mesure du rôle des affects et de la puissance propre de l'imagination dans la reproduction des inégalités sociales ainsi que dans les processus émancipateurs. Ici plus encore qu'ailleurs, il ne s'agit bien entendu pas pour l'activiste de donner aux opprimés la clé de leur libération, mais de commencer

⁶⁰ Jacques RANCIERE, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

par *sentir et repérer les sentiments* (de peur, de culpabilité, d'indignation) qui travaillent *d'ores et déjà* les formes de subjectivation contemporaines.

6. *Resituer la politique des images au sein de l'infrastructure des machines à spectacle.* Bien entendu, il serait naïf de croire que les images flottent librement au-dessus des déterminations socio-économiques, et qu'il suffise de « redécrire » nos identités, comme aime à le dire Richard Rorty, pour échapper à nos aliénations. Comprendre l'entrejeu des imitations, des croyances et des désirs qui caractérisent une économie des affects ne saurait aller sans comprendre la logique de l'infrastructure économique qui nourrit et informe la curiosité d'un public. Ces deux tâches parallèles constituent ensemble une précondition indispensable à toute stratégie politique crédible dans le monde contemporain⁶¹.

7. *Traiter la politique comme un phénomène de modes.* Un des grands scandales de la pensée spinoziste, toujours largement indigeste pour le bon sens commun, a été de redécrire l'être humain comme relevant non pas d'une « substance », soit de quelque chose « qui est en soi et est conçu par soi », mais comme relevant au contraire d'un « mode », soit de quelque chose « qui est dans autre chose par le moyen de quoi il est aussi conçu » (*E I*, déf 3 et 5). On a déjà vu longuement en quoi cette conception de l'humain comme être modal était au fondement de l'économie des affects, dont la logique repose sur le fait que, contrairement au dogme chrétien, l'âme n'est pas une substance autonome, mais que l'esprit (*la mens*) est à concevoir comme une « affection » (synonyme ici de « mode »). Or ce que Spinoza affirme sur le plan de *l'ontologie*, et dont Tarde déploie les conséquences sur le plan de *la sociologie*, il semble bien qu'il nous reste à en tirer les conséquences sur le plan de notre conception de *la politique*.

La plupart d'entre nous raisonnons encore le plus souvent comme si les mouvements politiques relevaient de questions de substances : nous faisons comme si le problème à traiter (le chômage, le budget de l'éducation, les menaces écologiques, l'infrastructure de la sphère médiatique) avait sa raison en soi et pouvait être conçu par soi. Nous tentons le plus souvent de produire les arguments les plus rationnels pour convaincre le parti adverse – ou un spectateur impartial indécis – que nous avons *raison*, et que nos opposants ont *tort*. Cette approche « rationaliste » de la politique constitue bien entendu l'horizon désirable de tout *débat*, et le spinozisme peut tout entier être conçu comme un effort visant à rationaliser les pratiques humaines (afin d'en assurer la pacification et les déploiements les plus émancipés). À cet étage rationaliste, le spinozisme nous invite toutefois à ajouter sans fausse honte un autre étage au sein duquel la raison ne parle plus à la raison, mais au sein duquel un mélange de raison et d'affects s'efforce de se brancher sur des affects.

⁶¹ Un modèle d'analyse de la complexité des mécanismes en jeu dans les médiacultures contemporaines est fourni par le livre récent d'Éric MACE, *Les imaginaires médiatiques. Une sociologie postcritique des médias*, Paris, éditions Amsterdam, 2006.

Lorsque Spinoza ouvre son *Traité politique* en dénonçant simultanément ceux qui s'emporent contre les affects de la multitude, qu'ils considèrent comme des « vices », et ceux qui rêvent d'une vie politique régie par « les préceptes de la raison » (TP I, §1 et §5), il ne vise en réalité qu'une seule et même cible, au cœur de laquelle se situent encore l'immense majorité de nos réflexions politiques contemporaines : l'assimilation de la vie politique au modèle du débat rationnel. Si Spinoza mérite d'être considéré comme le grand-père des sciences sociales, c'est non seulement parce qu'il nous invite à « acquérir une connaissance vraie » des actions des hommes, au lieu de les tourner en dérision, de pleurer sur elles ou de les détester (TP I, § 4), mais c'est aussi et surtout parce qu'il nous invite à les concevoir *comme des affections*, soit comme des réalités conditionnées, dont une explication à vocation scientifique tentera de mettre à jour les rapports de causalité. Comprendre la vie politique, c'est concevoir les fluctuations de l'opinion comme relevant de la logique des affects, comme « des vagues de la mer (*ut maris undae*) ballottées par les vents contraires » (E III, 59, sco). Vagues imitatives et effets de mode ne sont donc en eux-mêmes ni une négation, ni une perversion de la vie des idées et des affects politiques, mais leur forme d'existence indépassable. C'est toujours à partir de, et sur l'appui de, « certains principes en vogue » que doit se construire l'intervention politique.

Dès lors, plutôt que de tourner en dérision, déplorer ou détester ces *effets de modes* qui marquent la majorité des slogans politiques, il conviendrait de *donner un contenu positif à la superficialité de la politique*. Le « populisme » et la « démagogie » ne se caractériseraient plus par le simple fait de vouloir surfer sur les vagues imitatives et éphémères qui agitent les fluctuations de l'opinion (il n'y a rien en soi de mal à cela), mais seraient à situer plus précisément au niveau de l'articulation entre ce surfing et la nature des mesures sur lesquelles il prétend déboucher (selon que ces mesures engagent la collectivité dans une spirale ascendante ou dans une spirale descendante). Concevoir ainsi la vie politique à deux niveaux – 1° un effort pour apporter des solutions rationnelles aux problèmes sociaux et 2° un branchement rationalo-affectif sur les affects – ne fait que reprendre la double modalité de gestion des affects proposée par l'*Éthique*. D'une part, le début de la cinquième partie affirme qu'« un affect qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte », de telle sorte que « le remède aux affects (*affectuum remedio*) consiste dans leur connaissance vraie » (E V, 3 et 4 sco), et donc dans la raison ; d'autre part, la quatrième partie, celle qui est le plus directement articulée à des questions politiques, affirme qu'« un affect ne peut être diminué ni ôté sinon par un affect contraire et plus fort que l'affect à réduire » (E IV, 7), ce qui invite à s'armer d'affects émancipateurs pour lutter contre les affects asservissants.

Sans doute faut-il préciser – encore une fois, et pour conclure – que ce double étagement de l'activité politique ne se contente nullement de croire que,

pour le philosophe, « la raison peut bien contenir et gouverner les affects », mais que cette voie est trop « difficile et rare » pour une multitude qui ne peut être menée que par des illusions de carottes et par des menaces de bâton (comme le suggérerait une lecture « élitaire » de *TP I*, §5). Il pourrait s'agir, tout au contraire, de tempérer l'arrogance pseudo-rationaliste de supposés experts en redonnant du poids à certains sentiments obscurs et à certaines images sensibles qui traversent ces multitudes que nous formons tous ensemble, « savants » et « ignorants ». Il s'agirait de ne plus subir la captation des affects les plus tristes par les images les plus vendeuses mobilisées par les politiciens les plus réactionnaires, ou leur exacerbation cynique par les média les plus avides de profits immédiats, mais de remettre « la puissance d'imagination de la multitude » « au cœur même du procès d'auto-organisation politique »⁶². En luttant activement contre l'invasion d'images et d'affects *anti*-rationnels occupant actuellement la médiasphère, il s'agirait donc d'ouvrir un espace capable d'accueillir les images et les affects *pré*-rationnels qui émanent constamment de la rationalité pratique des multitudes que nous formons, dès lors que nos automatismes mentaux ne sont pas empêchés de suivre leur cours par diverses armes de distraction massive. Autant dire que concevoir une telle politique relevant de phénomènes de *modes* impliquerait à la fois une meilleure compréhension et une acceptation de l'importance centrale qu'est appelée à jouer l'économie politique des affects dans le développement de nos formes sociales.

⁶² Laurent BOVE, *La Stratégie du conatus*, op. cit., p. 237.