



HAL
open science

Concaténations : l'écriture du corps globalisé dans la tradition spinoziste

Yves Citton

► **To cite this version:**

Yves Citton. Concaténations : l'écriture du corps globalisé dans la tradition spinoziste. Textuel, 2004, 44, pp.85-107. hal-00847115

HAL Id: hal-00847115

<https://hal.science/hal-00847115v1>

Submitted on 22 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.

Yves Citton

ConcatéNations :
L'écriture du corps mondialisé dans la tradition spinoziste

TRADITION / TRAHISON

Si, comme le suggérait Lacan, le *nécessaire* est « ce qui ne cesse pas de s'écrire »¹, mon propos d'aujourd'hui est clairement à placer sous les auspices de cette répétition de nécessité. Je vais en effet me borner à signaler des échos, des répétitions, des ressassements, entre un certain courant philosophique du XVIII^e siècle et un certain discours actuel sur la mondialisation. Quelque chose « ne cesse pas de s'écrire » depuis au moins trois cents ans, dont nous ne faisons pourtant que commencer à peine de prendre la mesure. Ce « quelque chose » se présente à nous sous de nombreuses faces : intenableté de nos prétentions au libre arbitre, inséparabilité des phénomènes physiques, dénonciation du leurre de l'individualisme méthodologique, problématique des notions de «sujet» et d'«action», nocivité des catégories du Bien et du Mal, insuffisance du modèle politique de l'état-nation, suspicion profonde envers toute forme de revendication identitaire... Tout cela *fait corps*, et forme une tradition de pensée que j'appellerai – un peu arbitrairement – « spinoziste ».

Quelques mots d'abord pour justifier cette étiquette. L'oeuvre de Spinoza fournit certes une matrice doctrinale particulièrement féconde en ce qu'elle permet d'enchaîner (de « concaténer ») politique, psychologie, épistémologie, physique et métaphysique. C'est très largement à sa capacité d'offrir un cadre englobant et auto-fondateur que le spinozisme doit son prestige passé et sa fortune actuelle, au sein d'une modernité occidentale en crise permanente de globalisation et en besoin perpétuel de refondation. Que les deux scandales majeurs associés au nom de Spinoza aient été l'assertion de la substance unique et la stricte adhérence au nécessitarisme le plus radical pourrait également suffire à justifier qu'on en fasse la figure de proue d'une pensée du *One-World* et de la concaténation.

Toute identification du spinozisme à une « tradition » est toutefois problématique. Ou plutôt : une telle identification n'est possible que pour autant que l'on fasse de la trahison et du déni d'appartenance un trait caractéristique de cette épineuse tradition. Dès l'époque de Tschirnhaus, de Boulainviller, de Diderot et de dom Deschamps, le premier geste de tous les « spinozistes modernes » semble avoir été de couper les ponts avec les spinozistes anciens, et de marquer leur distance d'avec l'auteur de l'*Ethique* – souvent sans se rendre compte qu'ils ne faisaient ainsi que rester fidèles aux implications les plus profondes et aux exigences

¹ Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre X. *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 86. Je remercie Charles T. Wolfe pour ses commentaires éclairés et généreux sur mon article.

les plus acérées de la démarche spinozienne elle-même. De même que la pénétration la plus large du spinozisme dans la France du XVIII^e siècle a passé par le mode rhétorique (sincère ou hypocrite) de la réfutation, de même ne faut-il pas s'étonner – à côté d'un Gilles Deleuze, d'un Toni Negri ou d'un Etienne Balibar inscrivant leur pensée dans une référence explicite à Spinoza – de voir un Gabriel Tarde préférer la référence à Leibniz, ou un Gilbert Simondon dénoncer les illusions de l'une-substance : les contributions les plus essentielles à la réinvention permanente de soi qui caractérise l'histoire du spinozisme ont plus souvent pris la forme du rejet que celle de l'adhésion. C'est seulement dans la mesure où toute répétition vit de différence, et où toute tradition reçoit ses forces les plus vives de ses trahisons, que l'on peut placer la nécessité de la réécriture multiséculaire de la concaténation sous l'égide du « spinozisme ».

CORPS, INDIVIDUS, INSEPARABILITE ET METASTABILITE

L'écriture spinozienne dérouté souvent la première lecture par son habitude de compter les « sujets » humains au rang de simples « choses » (*res*). Le nécessitarisme soutient que toutes choses sont *déterminées à agir*. Et puisqu'il faut bien se garder de faire de la réalité humaine un « empire dans un empire », ces « choses » que sont les hommes, ainsi que ces autres « choses » que sont leurs volontés, sont, comme tout le reste, déterminées à agir, sans que l'enchaînement des causes puisse jamais être rompu. Une telle approche révèle bien entendu d'emblée comme problématique, encombrante et finalement leurrante la notion de « sujet ». Dans le cadre spinoziste, je ne puis être « sujet » ni au sens d'auteur et de moteur premier de mes actions, ni au sens de l'ego unifié que postule la psychologie. Comme l'ont bien exploré et ruminé les investigations romanesques du XX^e siècle, « je » ne suis (au plus) qu'*une trace d'écriture*, sous la forme du pronom personnel par lequel le discours sortant de mon corps fait référence à la chose singulière que « je » prétends être.

Plutôt que de l'ériger a priori au statut problématique de sujet, plutôt que de lui accorder a priori une individualité clairement délimitée et le privilège d'une liberté naturelle, le spinozisme propose de voir dans cette chose parmi d'autres choses, que je suis, *un corps* – un corps *et rien d'autre*. Le « monde » des idées n'est en effet pas « autre chose » que celui des corps. Conformément à la doctrine du parallélisme, qu'on observe les corps ou qu'on observe les idées, il ne s'agira que d'une seule et même réalité approchée de deux angles (sous deux attributs) différents. Tout ce que fait mon corps pourra donc s'expliquer exclusivement en termes de corps. Avant d'aller plus loin dans le déploiement des conséquences de cette doctrine, il faut toutefois préciser ce que l'on entend vraiment lorsque l'on parle de « mon » corps.

Du point de vue de l'attribut-étendue, la substance est faite d'une multitude infinie de corps. Tous ces corps s'imbriquent dans des niveaux de compositions eux aussi infinis. Selon la logique esquissée dans la Petite Physique insérée à la suite de la proposition 13 de la seconde partie de l'*Ethique*, « le corps humain est composé d'un très grand nombre d'individus (de diverse nature) dont chacun est très

composé », et il n'est lui-même (le corps humain) que l'une des parties composantes d'individus de niveaux de composition supérieurs, et ce jusqu'à « la Nature entière », laquelle ne forme « qu'un seul Individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières » (E,II,13).

Parmi cette multitude de corps, il est problématique et largement arbitraire de décider où placer les limites de ce qui constitue « mon » corps. Mes cheveux sont-ils davantage « miens » que « mon » ordinateur ? A tout prendre et placé devant ce choix absurde, ne préférerais-je pas perdre mes amygdales que mon disque dur (avec tout ce qu'il contient) ? Ce qui définit « mon » individu n'est-il pas plus profondément attaché à cette machine (apparemment extérieure) qu'à ce membre (apparemment interne) ? Lorsqu'on parle de corps dans la tradition spinoziste, il faut donc garder en tête deux principes généraux qui l'aident à éviter les pièges de la tentation organiciste qui menace la pensée traditionnelle du « corps social » ou du « corps politique » – deux principes généraux que Gilbert Simondon a parfaitement explicité pour en faire la base de sa théorie de l'individuation.

Le premier est *un principe d'inséparabilité* : aucun « individu » n'est isolable comme tel, non seulement parce que la définition de tout niveau de composition est arbitraire, relatif à une pertinence articulée à une pratique donnée, mais aussi parce que, une fois ce niveau de composition sélectionné, l'individu est à comprendre comme emporté dans un processus permanent d'individuation qui se joue toujours à la limite entre lui-même et son milieu. L'individu que nos habitudes de pensée me font prétendre être ne peut survivre et se définir que dans une relation et une interaction constantes avec un milieu (qui fournit à mes poumons des flux d'oxygène, à mon estomac des flux de liquide et de nourriture, à mon disque dur des courants électriques) – milieu dont on ne peut séparer mon individu sans l'abolir.

La seconde règle de pensée relative aux corps est *un principe de métastabilité* : l'individuation n'est pas à concevoir à partir des modèles d'équilibres stables, mais à partir de dynamiques métastables, à définir par les seuils qui font basculer l'ensemble individu-milieu dans des formes d'organisation supérieures. Organicisme et images du « corps politique » ont traditionnellement péché pour avoir postulé un idéal d'équilibre stable comme constituant l'horizon ultime de l'individuation. L'oeuvre de Simondon, en pleine continuité d'ailleurs avec la réflexion diderotienne sur le « monstre », nous a appris que l'essentiel de « l'organisation » n'est pas à chercher du côté de l'homéostasie « organique », mais du côté de champs et de systèmes dont l'équilibre est « métastable, c'est-à-dire recèle une énergie potentielle ne pouvant être libérée que par le surgissement d'une nouvelle structure, qui est comme une résolution du problème »².

CONCATENATION ET IDENTITE

Avec la notion de « sujet », on voit que c'est aussi notre notion habituelle d'« identité » qui passe à la trappe dans une telle approche, et cela à un double titre. D'une part, « mon » identité ne se définit plus par rien qui me soit originellement propre (intérieur), mais comme la résultante d'effets induits de l'extérieur. Ainsi

² Gilbert SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989, p. 32.

certaines interprètes de l'*Ethique* parlent-ils d'identité purement *positionnelle* : ce que « je suis » ne peut se définir que par ma position dans *la concaténation des causes et des effets*. Quoique cette position soit singulière, elle n'offre toutefois guère de quoi fonder une « identité », puisqu'elle n'emporte a priori la définition d'aucune essence à laquelle je pourrais ou devrais me montrer fidèle. Le déterminisme strict dont ne se départ pas le spinozisme le conduit à la fois à étouffer l'individu dans une causalité qui lui nie toute « liberté » (au sens traditionnel du terme) et à vider cet individu de toute substance qu'il puisse réclamer comme proprement sienne. Le modèle de la *chaîne* qui informe ce vocabulaire de la concaténation illustre parfaitement ce double attentat envers la notion d'identité : chaque maillon est *prisonnier* de ce qui le relie aux autres, et chacun doit être un anneau *vide* de centre pour que la chaîne puisse se former.

Le deuxième front d'attaque qu'ouvre la tradition spinoziste contre la notion habituelle d'identité vient dynamiser (et assouplir) le mécanisme rigide associé communément à l'idée de la chaîne. Du point de vue de l'étendue, la concaténation des causes est une *concaténation des corps*, et nombres de ces corps dont les multitudes infinies forment l'univers ont la propriété d'être vivants. Or le vivant peut se caractériser comme une perpétuation, une intensification et une généralisation de l'état de métastabilité d'un système. Dans l'exemple longuement analysé par Gilbert Simondon, l'individuation d'une solution de soufreensemencée d'un germe propre à déclencher sa cristallisation est certes un procès basé sur l'état métastable de cette solution à certaines températures ; mais ce genre de passage à des formes d'organisation supérieure est aussi rare, éphémère et primitif dans l'univers physique qu'il est fréquent dans le monde vivant – et qu'il est omniprésent et continu dans le domaine psychique et social³. A mesure que les organismes se complexifient, leur développement participe d'un double mouvement : d'une part, ils tendent à accroître les dimensions du milieu dont dépend le succès de leur individuation ; d'autre part, et corrélativement, ils tendent à « multiplier le nombre de médiations d'intériorité et d'extériorité qu'ils mettent en oeuvre pour l'accomplissement de leurs fonctions » : « la différence entre le vivant et le cristal consiste en ce fait que l'espace intérieur du cristal inerte ne sert pas à soutenir le prolongement de l'individuation qui s'effectue aux limites du cristal en voie d'accroissement ; [...] on pourrait vider un cristal d'une partie importante de sa substance sans arrêter l'accroissement [...]. Au contraire, dans l'individu vivant, l'espace d'intériorité avec son contenu joue dans son ensemble un rôle pour la perpétuation de l'individuation ; il y a résonance et il peut y avoir résonance parce que ce qui a été produit par individuation dans le passé fait partie du contenu de l'espace intérieur »⁴.

Situer ainsi dans des phénomènes de « résonance intérieure » les propriétés caractéristiques de l'organisation du vivant, n'est-ce pas faire rentrer par la fenêtre cette même définition de l'identité-comme-intériorité qu'on venait de mettre à la porte ? On touche ici du doigt l'une des raisons qui peuvent expliquer la tendance constante à la trahison de soi qui a marqué l'histoire de la tradition spinoziste : les

³ Voir Gilbert SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964), Grenoble, Millon, 1995, pp. 75 sqq. & 221.

⁴ *Ibid.*, pp. 224-225.

termes tendent à s'y retourner avec une vitesse telle que les opérateurs du retournement s'y perdent eux-mêmes... *Non*, l'individu n'a aucune intériorité qui lui soit propre (au sens d'originaire). Mais *oui*, l'intersection des causes extérieures qui définissent son identité positionnelle produit dans son corps une concrétion qui constitue un espace singulier d'intériorité. *Oui*, ce corps, qui n'est « en soi » qu'un maillon vide, se remplit progressivement d'informations (non sans risquer alors de faire perdre à la chaîne qu'il forme une partie de sa liberté de mouvement). Mais *non*, cet espace « intérieur » ne peut nullement être conçu comme isolé et séparé du milieu où évolue l'individu : « tout le contenu de l'espace intérieur est topologiquement en contact avec le contenu de l'espace extérieur sur les limites du vivant »⁵.

La concaténation des corps sape la notion d'identité dans le mouvement même par lequel elle reconstitue une forme d'intériorité : on l'a vu, s'il y a une identité propre à l'individu, c'est l'identité d'un problème (non d'une solution), l'identité d'une limite et d'une surface (non d'une substance), l'identité d'une tension et d'un potentiel (non d'un état stable), l'identité d'un effort, d'une tendance, d'un *conatus* (non d'un être ni même d'un étant). D'où un autre de ces retournements typiques du spinozisme : cette concaténation qui m'emprisonnait dans les chaînes de sa nécessité, la voilà devenue champ de libération ! C'est désormais l'identité entendue dans son sens traditionnel de fidélité à une essence innée ou originelle qui apparaît comme un emprisonnement de l'individu, comme une mutilation de son potentiel et de sa singularité. On ne sait pas « ce que peut un corps », remarquait Spinoza au détour d'un scolie souvent repris par Deleuze. Telle est l'affirmation de base de toute politique d'émancipation post-identitaire. La concaténation des causes inscrit dans nos corps des tensions et des potentiels qui dépassent et défient constamment les définitions de l'identité (humaine, nationale, ethnique, sexuée, sociale, économique) à travers lesquelles nos institutions distribuent ces corps. C'est précisément au titre de cet anti-identitarisme fondamental qu'il est logique pour tout spinoziste conséquent de refuser de se laisser emprisonner dans l'identité de « spinoziste »... Le fatalisme qui a souvent été associé à cette tradition débouche donc en fait sur l'horizon d'une émancipation sans fin, conçue non pas comme un retour vers une liberté naturelle, mais comme l'invention de solutions nouvelles aux problèmes que pose l'identité héritée.

MONDE ET MONDIALITE

Comme on l'a déjà relevé, le motif de l'enchaînement des causes – ce qu'Arthur Lovejoy a étudié dans son livre classique sur *The Great Chain of Being* – a pour conséquence essentielle que, selon une expression qui traverse les genres et les domaines du savoir classique, « tout est lié ». La concaténation des corps apporte un principe d'unité au sein des multitudes infinies qui composent la Nature : c'est par cette concaténation que ces multitudes font *Un* ; c'est à travers cet enchaînement qu'elles forment *un monde*.

⁵ *Ibid.*, p. 225.

Les connotations habituelles du mot « monde » permettent de spécifier assez précisément la spécificité du spinozisme dans sa conception de la mondialité⁶. Il reprend à son compte la multiplicité/diversité que l'on vise en parlant de « *tout un monde* de différences », tout en assurant l'opération de synthèse et d'unification implicite dans le dicton selon lequel il faut de tout pour « faire *un* monde ». En revanche, il récuse l'optimisme inhérent à l'opposition du monde à un *immonde* : contre les usages sociologiques de l'âge classique qui assimilent « le monde » à « la bonne compagnie », le spinozisme y inclut tout ce que l'univers peut comporter de « *mauvaises fréquentations* ». Spinoza insiste à de nombreuses reprises sur ce point, qui se trouve au coeur du scandale de sa pensée et qui marque sa différence fondamentale d'avec l'optimisme leibnitzien : la concaténation universelle des causes n'est régie ni par un « bon » ordre, ni même par l'ordre le moins mauvais possible. Cet ordre n'est en soi ni bon, ni beau, ni mauvais, ni laid : il n'est susceptible d'aucune valorisation en soi ; c'est seulement du point de vue d'un corps particulier que l'on pourra décider ce qui est bon et ce qui est mauvais dans cet ordre, au vu des critères d'utilité propres à ce corps. En ce sens, le monde ne s'oppose pas à l'immonde : en l'absence de toute Providence et de toute transcendance, l'immonde tombe dans le purement relatif, non toutefois sans s'insérer « parfaitement » dans la concaténation des causes.

Spinoza va même plus loin : en évoquant l'individu global que forme la Nature dans son ensemble, dans le passage que je citais plus haut, il ajoute que les multitudes infinies de corps qui le composent « varient d'une infinité de manières sans aucun changement de l'Individu total » (*E,II,13*). Qu'on lise à travers cette immutabilité un reste des définitions de Dieu par la théologie médiévale (auxquelles le premier livre de l'*Ethique* s'efforce de coller aussi rigoureusement que possible), ou qu'on en fasse une anticipation du principe physique de conservation de l'énergie, c'est là un point de doctrine sur lequel la plupart des spinozistes modernes ont infléchi la tradition dans le sens d'une trahison. Le thème du Progrès historique qui traverse le mouvement des Lumières radicales récuse en effet ce « conservatisme » du texte spinozien⁷ pour décrire un monde qui ne saurait rester globalement indifférent à l'évolution de ses parties composantes (à commencer bien sûr par celle du *General Intellect*, du réseau collectif et cumulatif de connaissances et de corps connaissant progressivement constitué par les efforts de la raison humaine). Cette « trahison » ne fait en réalité que projeter sur le système global les propriétés de métastabilité que l'on a reconnues plus haut à ses individus composants.

En rassemblant ces diverses considérations, on en arrive à ce qui constitue le coeur de la *vision du monde* promue par la tradition spinoziste, à savoir le principe que l'on désigne depuis une quarantaine d'années sous les termes d'auto-poïésis, d'auto-organisation ou d'ordre par le chaos. Le processus de *constitution* (de construction, d'organisation) qui régit la Nature ne vient pas du haut (Dieu et son *Master Plan* providentiel et transcendant), mais du bas, soit de la seule interaction entre les parties composantes. La concaténation n'a pas de Concaténateur : les

⁶ Sur la notion de « mondialité », voir par exemple Philippe ZARIFIAN, « Pourquoi ce nouveau régime de guerre ? », *Multitudes*, 11, pp. 12-23, ainsi que son livre *L'émergence d'un Peuple Monde*, Paris, PUF, 1999.

⁷ Sur ce point, voir François ZOURABICHVILI, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza : enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002.

chaînon sont produits uniquement par les processus de différenciation, de disparation, d'interférence, de déphasage, de résonance, d'information, d'échange, de fusion, de polarisation qui émanent spontanément des relations qu'entretiennent (et qui en retour produisent) les éléments du système. En faisant ainsi résider la force de tension et de liaison qui maintient ensemble la « grande chaîne de l'être » dans la multitude des corps eux-mêmes, la vision du monde spinoziste renverse la topologie du pouvoir qui a structuré la tradition chrétienne : au *nulla potestas nisi a Deo* de Saint Paul, qui localise la source du pouvoir dans l'Unique placé en position de supériorité, la théorie spinozienne de la *multitudinis potentia* offre la perspective d'une puissance émergeant des tréfonds du multiple.

Le spinozisme offre ainsi un modèle particulièrement approprié pour penser notre principal défi actuel, celui de *la mondialité*. On pourrait définir cette mondialité par le fait que ces choses singulières que sont les individus humains sont amenées à construire leur individualité à partir de leur insertion dans une concaténation de causes étendue à l'échelle de la planète entière. Dans l'absolu et dans l'abstrait, cela a bien entendu toujours été le cas : dire que tout est lié implique qu'un battement d'ailes de papillon en Mongolie puisse contribuer à amasser le nuage de grêle qui ravagera les récoltes du paysan bourguignon. Ici comme ailleurs, tout est affaire de seuils quantitatifs qui contraignent les individus et leur milieu à se restructurer réciproquement.

En ce sens, on pourrait réécrire le déploiement de la tradition spinoziste comme exprimant les progrès de la mondialité au cours des trois derniers siècles. Dès la petite entreprise de commerce de fruits secs dont hérite Bento Spinoza vers 1650, hommes, biens et capitaux traversent les océans selon les différentiels d'utilité qui tendent le réseau d'une économie déjà planétaire : du Portugal d'où viennent les fruits secs, à l'Asie du Sud-Est où les Pays-Bas établissent leurs colonies, en passant par la Jamaïque où émigre le frère de Bento et par le Brésil où il envoie une contribution charitable pour aider les Juifs dans le besoin, l'auteur de *l'Ethique* – sans que son corps n'ait jamais quitté le périmètre d'une centaine de kilomètres qui va d'Amsterdam à Rotterdam – ne peut éviter de vibrer déjà au rythme de cette concaténation mondialisée. Sur le plan culturel, il n'est probablement pas indifférent que, dans toute la première moitié du XVIII^e siècle, le spinozisme ait été systématiquement rapproché de « l'athéisme des Chinois » : à partir de quelques homomorphies doctrinales, il a pu être perçu comme l'émergence de l'exotisme le plus menaçant (parce qu'à la fois le plus ancien et le plus raffiné) au cœur même de la forteresse judéo-chrétienne (la théologie du Dieu unique). Une telle solidarité entre intensification de la mondialité et progrès de la pensée spinoziste – solidarité qui ne se réduit bien entendu pas au déterminisme réducteur et unilatéral d'un simple « reflet » – rendrait également compte du renouveau de faveur que connaissent les études et les appropriations diverses dont Spinoza fait l'objet depuis que la « mondialisation » est passée au premier plan du débat public (on peut penser en particulier au livre *Empire* de Toni Negri et Michael Hardt, ou à la réflexion menée autour de la revue *Multitudes*).

Pour donner une esquisse de justification à cette hypothèse d'un lien intime entre spinozisme et mondialité, je vais brièvement évoquer quelques points d'émergence de cette tradition spinoziste dans des domaines de pensée très divers,

mais qui ont tous contribué, me semble-t-il, à informer notre réflexion actuelle sur la mondialité. Cette espèce d'archéologie de la mondialisation nous fera passer de la physiologie à l'économie, en passant par la neuroscience et la cosmopolitique, avant de revenir finalement sur ce qui – dans ces champs apparemment hétéroclites – ne cesse pas de s'écrire pour constituer peu à peu un vrai corps de pensée.

RESEAUX ET RESONANCE

L'article « Spinoziste » de l'*Encyclopédie* commence par préciser qu'« il ne faut pas confondre les spinozistes anciens avec les spinozistes modernes » et finit par reconnaître que ceux-ci « suivent l'ancien spinozisme dans toutes ses conséquences » (entendons : le nécessitarisme, le rejet de toute Providence et de toute transcendance, etc.). Entre ces deux assertions, il n'est question que de physiologie, de l'étude et de l'explication de ce qu'est la vie d'un être animé.

Du médecin Gaultier à Bordeu en passant par Boerhaave et Charles Bonnet, on pourrait considérer que cette réflexion proto-biologique déploie les virtualités de dépassement du mécanisme inscrites entre les lignes du projet spinozien⁸. Pour aller vite, je caractériserai ce dépassement du mécanisme cartésien dont est parti Spinoza vers le biologisme des spinozistes modernes à travers *cinq étapes* (logiques plus que chronologiques), étapes que je ne peux faire ici que mentionner sommairement :

1. On part d'*un problème de circularité* : le corps organique semble être cause de soi ou participer de causations réciproques dans lesquelles il devient impossible de dire qui, des parties ou du tout, précède l'autre. Même si le corps est parfois décrit alors comme une « machine qui remonte ses propres ressorts », et même si l'approche corpusculaire de l'épicurisme popularisée par Gassendi reste largement prégnante, on pressent que la circularité de circularités qui constitue le corps organique requerra un assouplissement du paradigme mécaniste.

2. On voit alors *une approche en termes de relations* prendre le relais de l'approche corpusculaire. Ce qui constitue le corps organique, ce sont moins ses parties individuelles (lesquelles peuvent disparaître et être remplacées sans altérer notablement l'identité du corps en question) que le système de rapports qui emploie ces parties pour assurer son fonctionnement.

3. Ces relations trouvent alors à s'incarner (à «s'incorporer») dans la notion complexe de *fibres*. D'une part, de même que, dans la physique spinozienne, tous les corps sont à concevoir comme des composés de corps plus petits, de même, nous explique l'*Encyclopédie méthodique*, « ce que nous appelons *fibres* est généralement un faisceau de *fibres* plus petites »⁹. D'autre part, la fibre ne fonctionne qu'à s'intégrer dans un *réseau*. Cette définition de la fibre – de même que celle de *tissu* (ou de «tissure») qui lui tient souvent lieu d'équivalent – implique donc *une double multiplicité* : elle est multitude en elle-même (faisceau), et elle ne reçoit son efficacité que du collectif dans lequel elle s'insère (le réseau). Cette insertion relève en outre

⁸ Sur cette question complexe, que je ne fais ici que traverser sommairement, voir entre autres Annie IBRAHIM, « Sur le spinozisme dans les philosophies du vivant », in Olivier BLOCH (éd.), *Spinoza au XVIIIe siècle*, Paris, Klincksieck, 1990, pp. 121-132, et François DUCHESNEAU, « Modèle cartésien, modèle spinoziste », *Cahiers Spinoza*, No 2, 1978, pp. 241-287.

⁹ *Encyclopédie méthodique*, article « Fibre ».

moins du *point* de contact (lequel répond à une logique binaire), que du *fil* qui tisse des liens plus ou moins étroits et plus ou moins forts.

4. La fibre devient le symbole même de la vie à travers ces exemples de membres sectionnés de poulet ou de grenouille qui continuent à réagir à des stimuli extérieurs : la persistance de cette activité, puis sa cessation, en l'absence de toute altération apparente de la composition matérielle des parties en présence, montrent bien que l'on est ici au-delà du simple mécanisme. Cet au-delà du mécanisme s'identifie alors avec la notion de *communication* : le membre sectionné bouge encore en tant que des influx continuent à circuler dans ses fibres ; il meurt rapidement faute de pouvoir rester en communication avec le collectif dont il fait partie. Un premier modèle de communication organique fait de la fibre *un canal* à travers lequel circulent *des flux* de corpuscules (tels les « esprits animaux ») se comportant comme des liquides : l'« im-pression » d'un objet extérieur crée alors un déséquilibre dans le corps frappé, déséquilibre qui entraîne l'envoi d'un influx nerveux, assurant l'homéostasie du système global selon le principe des vases communicants.

5. Un autre modèle se dessine pourtant à l'horizon de cette réflexion concevant la vie comme un réseau de fibres. En parallèle avec une communication conçue comme la circulation de fluides, on voit s'esquisser des systèmes dans lesquels les fibres se caractérisent par leur degré de tension relative, par leur élasticité et par leur capacité à vibrer. L'image de l'homme-clavecin qui devient si populaire vers le milieu du siècle ne donne qu'une première idée, encore largement engoncée dans un mécanisme un peu rigide, de ce qui se met en place alors. La statue élastique de Pluquet, les modélisations de la pensée chez La Caze, Robinet, Diderot ou dom Deschamps poussent cette image vers une approche qui décrirait l'être vivant – et, plus encore, *l'être pensant* – comme un système d'ondes, d'oscillations et d'harmoniques, comme *un réseau de fibres en résonance* interne et externe.

Trois brèves remarques sur cette émergence d'un modèle ondulatoire dont, rappelons-le, la théorisation formelle s'est mise en place avec Huygens, ami de Spinoza, et avec d'Alembert, ami de Diderot. Contrairement à une opposition qui est un lieu commun de l'histoire des idées, il n'y a pas forcément discontinuité entre l'approche mécaniste issue de Descartes et l'étude du vivant développée par le XVIII^e siècle. Pour autant que l'on ne restreigne pas la mécanique au seul domaine des corps solides, on verra qu'un des enjeux principaux du spinozisme qui se déploie entre 1677 et 1780 est précisément de construire un pont entre le domaine du physique et celui du biologique – et qu'au-delà de la circulation des fluides, encore réductible en termes de corpuscules, le modèle ondulatoire esquisse une ligne de fuite dont le vingtième siècle a à peine commencé à prendre la mesure.

Notons ensuite qu'outre les fréquentes discussions qui ont réuni Spinoza et Huygens, cette ligne de fuite ondulatoire peut trouver un appui au cœur même du vocabulaire forgé (ou du moins remotivé) par l'*Ethique*. Parler de « mode » et de « modification », c'est déjà entrouvrir la porte (consciemment ou non) à *une pensée de la modulation*. Et comme ne manque pas de le préciser longuement l'*Encyclopédie*, ce lexique emporte avec lui tout un registre de connotation musicale : « si le mode tire son origine de l'harmonie, c'est d'elle aussi que naissent les lois de la *modulation* » (article « Modulation »). Non toutefois l'*Harmonie* d'une

théodicée idéalisée en termes de Beauté ou de Bien, mais celle *des harmoniques* dont les effets de résonance à distance semblent défier l'évidence commune de la discontinuité des corps.

Relevons enfin une dernière implication de ce qui précède. Le modèle ondulatoire est appelé à rendre compte non seulement de « la vie », mais surtout des processus physio-cognitifs localisés dans le cerveau et le système nerveux. C'est donc par excellence *la connaissance* qui se caractérise comme une vibration. Sans extravaguer au point de projeter sur le parallélisme spinozien (entre les deux attributs étendue et pensée, ou entre corps et idées) une anticipation de la dualité onde/particule qui structure la physique quantique, on peut tout de même remarquer qu'en faisant de la connaissance une forme d'ondulation, on se met en position idéale pour rendre compte de son caractère de *bien non-rival*, soit de son appartenance à cette catégorie particulière de biens que l'on peut donner sans les perdre soi-même. La connaissance (vraie ou fausse) – comme la vibration – peut faire l'objet d'une véritable « communication », c'est-à-dire d'une « mise en commun » : contrairement à la logique de l'échange des biens corporels, je peux *partager* une connaissance tout en gardant moi-même l'intégralité de ce que je donne, voire en acquérant ainsi un écho qui renforcera ma propre résonance. Apprendre une langue à quelqu'un (lui en *donner* la connaissance), non seulement *n'en prive pas* celui qui l'enseigne, mais lui *donne* en retour un pouvoir supplémentaire (d'être compris, obéi, aidé, aimé). De même pour le corps sonore dont le XVIII^e siècle développe l'analyse scientifique (avec et contre Rameau) : la vibration harmonique qu'il génère dans un corps distant ne lui enlève rien de sa vibration propre, mais l'enrichit au contraire d'un supplément de résonance. Connaissances et vibrations relèvent donc d'un régime de « propriété » qui nous force à réorganiser nos catégories économiques les plus fondamentales.

ECONOMIE ET GLOBALISATION

Ce saut de la biologie dans l'économie n'en est pas un. Lorsque les textes de physiologie du XVIII^e siècle se confrontent à l'énigme de l'auto-organisation du vivant, c'est à travers la catégorie de « l'oeconomie animale » qu'ils l'approchent le plus souvent. Il y a là bien davantage que les simples coïncidences abondamment relevées par les historiens de la pensée économique dans la trajectoire d'un Quesnay-chirurgien (auteur justement d'un *Essai sur l'oeconomie animale*) devenant Quesnay-physiocrate (théorisant la macroéconomie sur le modèle de la circulation du sang dans son *Tableau économique*). Ce qui se joue est plus profond : de Boisguilbert à Turgot, l'économie libérale émerge comme une modélisation de la société qui est remarquablement parallèle à la modélisation du vivant que l'on vient de survoler. Dans ce domaine également, c'est la problématique de l'auto-poïésis, de l'ordre par la chaos, qui prend forme entre 1690 et 1770 : « oeconomie » est alors largement synonyme d'ordre et d'organisation. Là aussi, l'effort de théorisation s'inscrit – le plus souvent à son insu – dans le cadre du programme de recherche et des principes directeurs qui définissent la tradition spinoziste. Il ne saurait être question de rendre compte ici de ce qui se passe dans cette émergence de

l'économie libérale¹⁰, aussi me bornerais-je à trois remarques qui nous ramèneront, après ce long détour, au plus près des questions de mondialisation.

Ma première remarque visera une évolution qui *n'a pas* eu lieu. Dans l'étude des échanges de biens et de capitaux comme dans l'étude du vivant, l'attention portée aux phénomènes de circulation a rapidement conduit à faire usage de *modèles hydrauliques* : l'économie a été pensée comme un réseau de canaux dans lesquels circulent et s'auto-équilibrent des flux (de biens, de capitaux, de main d'oeuvre, de connaissances)¹¹. Le problème est que notre science économique actuelle en est restée à ce type de modèles¹². Ce que l'on appelle communément « mondialisation » recouvre en fait une série de phénomènes distincts (quoique liés entre eux), au premier plan desquels figure une profonde transformation des structures de production : que l'on parle de « révolution informationnelle » (marquant une rupture d'ampleur égale à celle des révolutions agricole et industrielle qui l'ont précédée) ou que l'on décrive la mise en place d'une troisième forme de capitalisme, un « capitalisme cognitif » (faisant suite au capitalisme « commercial » né à la fin du moyen âge et au capitalisme « industriel » qui s'est mis en place au XIXe siècle)¹³, dans tous les cas, c'est *le développement et la transmission des connaissances* qui joue le rôle moteur dans le nouveau régime économique dont nous vivons l'éclosion. D'où l'importance de l'évolution qui n'a pas eu lieu dans nos modélisations économiques : en approchant la mondialisation comme une fluidification des échanges, on reste prisonnier d'un cadre de pensée dans lequel la quantité de liquide qui va du point A au point B ne peut être « acquise » par le second qu'en étant « perdue » par le premier. On ne peut malheureusement que rêver aux formes et aux conclusions que produirait une science économique qui se serait engagée, comme la physique quantique, dans la ligne de fuite ouverte par les modèles ondulatoires. Un tel rêve, qu'il est des plus urgents d'imaginer si l'on veut prendre la mesure des transformations économiques en cours, pourrait s'appuyer sur les perspectives ouvertes par la sociologie et la « psychologie économique » esquissées par Gabriel Tarde, lesquelles éclairent par exemple de manière saisissante les ondes de croyances et les résonances imitatives dont vibrent plus intensément que jamais nos sphères financières actuelles.

En poursuivant cette réflexion sur les parallélismes entre théories biologiques et théories économiques dans le cadre de la tradition spinoziste du XVIIIe siècle, on voit s'esquisser une seconde apparente dissymétrie. Si la question de l'individuation

¹⁰ Pour une mise en lumière des solidarités liant le programme physiocratique à la tradition spinoziste, voir mon article « Quesnay et Spinoza : l'envers du libéralisme », à paraître dans les actes du colloque *Spinoza aujourd'hui*, éd. Mireille Delbraccio et Pierre-François Moreau, 2004.

¹¹ Sur ce point, voir Jean-Pascal SIMONIN, « Le "principe de population" de Malthus. Des métaphores du réservoir aux formalisations contemporaines », à paraître ; Denis de CASABIANCA, « Dérèglements mécaniques et dynamique des fluides dans *L'esprit des Lois* », *Revue Montesquieu*, n°4, pp. 43-70 ; Yves CITTON, *Portrait de l'économiste en physiocrate. Critique littéraire de l'économie politique*, Paris, L'Harmattan, 2001, chap. IV « Flux et canaux », pp. 95-114.

¹² Sur les rapports entre la science économique (néo)classique et les modèles physiques dont elle s'est inspirée, voir Philip MIROWSKI, *More Heat than Light. Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics*, Cambridge University Press, 1989.

¹³ Sur ces points, voir Yann MOULIER BOUTANG, " Nouvelles frontières de l'économie politique du capitalisme cognitif", *éc/artS*, n° 3, 2002, pp. 121-135 (sur le web www.ecarts.org) ; André GORZ, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003 ; Maurizio LAZZARATO, *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2002 ; Antonella CORSANI et al., *Vers un capitalisme cognitif, Entre mutation du travail et territoire*, L'Harmattan, Paris, 2001 ; *Multitudes*, No 2 majeure « Nouvelle économie politique », 2000.

joue un rôle central dans l'étude du vivant, on associe généralement la naissance de l'économie politique classique à celle de l'idéologie individualiste. Alors que l'imagination des physiologistes n'en finit pas de ruminer l'exemple du polype ou de l'essaim d'abeilles, et de leurs implications problématiques pour la définition des frontières de l'individualité, les économistes semblent postuler naïvement que leur science nouvelle trouve dans le corps humain son unité de base « naturelle ». Les choses sont pourtant plus complexes. Le *problème de l'individuation* ne fait chez les économistes que se déplacer à un niveau de composition supérieur. Ce qui apparaît désormais arbitraire du point de vue de la science nouvelle, c'est la séparation des corps humains en ensembles nationaux. Depuis l'essai de Hume « Sur la jalousie du commerce » jusqu'à la théorie de l'avantage comparatif formalisée par Ricardo, les économistes ne cessent pas de réaffirmer, pour reprendre les termes de Le Mercier de la Rivière, que « chaque nation n'est qu'une province du grand royaume de la nature ». L'idée d'une société mondialisée et d'une confédération universelle, loin d'être « une chimère », s'impose comme étant « l'ouvrage de la nature même ». « Il ne s'agit pas de former [une telle société globale], mais de l'entretenir, de ne pas la troubler » : « elle est tellement dans l'ordre de la nature qu'on doit la supposer toujours faite, ou plutôt toujours existante sans l'entremise d'aucune conventions expresses à cet égard, et par la seule force de la nécessité dont elle est à la sûreté politique de chaque Nation en particulier »¹⁴.

Le discours économique ne fait ici que relayer dans le domaine des rapports entre Etats le principe de concaténation à travers lequel le spinozisme structure la Nature. Qu'elles le veuillent, qu'elles le sachent ou non, les nations sont enchaînées les unes aux autres par les lois de l'ordre naturel : en mettant au coeur de sa doctrine cette *Grande Chaîne des Nations*, l'émergence du libéralisme économique a joué un rôle essentiel dans la prise de conscience de notre mondialité. Cela ne va toutefois pas sans un paradoxe qui fera l'objet de ma troisième et dernière remarque sur ce sujet : s'il est un trait qui ancre bien les économistes du XVIIIe siècle dans la tradition spinoziste, c'est la contradiction apparente entre le mot d'ordre de liberté (économique) dont les Economistes font leur slogan et leur affirmation du déterminisme inéluctable des lois d'airain de l'ordre naturel. De même que l'*Ethique* propose une voie de « libération » sans se départir du plus strict nécessitarisme, de même la doctrine de la ConcatéNation économique n'entend-elle donner à chacun la liberté de déterminer et de suivre son intérêt individuel que pour mieux laisser opérer ainsi une nécessité à laquelle nul ne saurait jamais échapper.

CHAINES COSMOPOLITIQUES

Les dénonciateurs de « la pensée unique » aiment à voir dans l'affirmation de cette nécessité supposée « naturelle » des lois de l'économie transnationale la cause principale du dépérissement de la politique dans les démocraties libérales à l'ère de la globalisation. Aussi n'est-il peut-être pas inutile, avant de conclure notre parcours

¹⁴ Pierre François Joachim Henri LE MERCIER DE LA RIVIERE, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), Paris, Fayard, 2000, pp. 325-328.

dans la tradition spinoziste, d'aller voir quel peut être le statut d'une cosmopolitique dans le contexte de la ConcatéNation mondialisatrice.

Dans le chapitre du *Leviathan* que Hobbes consacre à la liberté, le mot *chaîne* intervient à trois reprises dans des sens qui circonscrivent assez précisément la manière dont la pensée spinoziste, largement inspirée de Hobbes, conçoit la politique dans le cadre de cette concaténation. (a) La chaîne apparaît d'abord comme le contraire de la liberté : est libre tout corps qui n'est pas « emprisonné par des murs ou attaché par des chaînes » (*restrained with walls, or chayns*). (b) Cette conception purement spatiale et mécanique d'une liberté de mouvement extérieur se veut compatible avec un nécessitarisme qui recourt lui aussi à l'image de la chaîne : lorsque je choisis de faire volontairement usage de ma liberté de mouvement, mon choix a une cause, laquelle a également une cause, et ainsi de suite selon le principe de la « chaîne continue » (*continuall chaine*), ou concaténation, desdites causes. (c) Même s'ils sont ainsi déterminés à agir par des causes extérieures, les hommes peuvent néanmoins se faire eux-mêmes causes (secondes) productrices d'effets extérieurs ; ils peuvent en particulier produire eux-mêmes des chaînes. Tel est bien ce qui se passe lorsqu'ils promulguent des lois, lesquelles ne sont que des « chaînes artificielles » (*Artificiall Chains*)¹⁵. Or, on le sait, c'est par ces lois, et par le contrat établissant la force coercitive en charge de les faire appliquer, que les corps humains peuvent ouvrir, à l'intérieur d'un *Commonwealth*, un espace de paix, de coopération et de liberté.

La tradition spinoziste reprend à son compte cette *ambivalence de la chaîne* (non toutefois sans la dynamiser et la « vitaliser » à travers sa redéfinition originale du « conatus »¹⁶). Pour elle aussi, c'est seulement à partir de ce qui limite ma liberté que je peux construire mon émancipation. Pour elle aussi, la chaîne est tout à la fois ce qui peut *empêcher* et ce qui peut *assurer* ma liberté de mouvement. La pensée politique spinoziste pousse toutefois la logique de cette ambivalence un cran plus loin. Elle suggère que l'attachement des corps à une chaîne est toujours, d'une certaine manière, *réciproque et renversable* entre l'enchaîneur et l'enchaîné. Pour le dire en d'autres mots : mon *pouvoir d'affecter* est toujours proportionnel à mon *pouvoir d'être affecté* ; je ne puis devenir plus puissant sans devenir du même coup plus sensible et plus vulnérable ; je ne puis donc devenir plus puissant sans que celui que j'assujettis ne gagne également en puissance (sur moi). Dans le cadre de la ConcatéNation mondialisatrice, une telle approche charrie au moins quatre implications, que je passerai rapidement en revue.

1. L'accélération et l'intensification de l'interdépendance entre nations atteint un seuil, en notre début du XXI^e siècle, qui produit un état métastable requerrant le passage à une forme d'organisation et d'individuation supérieure. En droite ligne avec l'inspiration hobbesienne qui animait déjà l'abbé de Saint Pierre et Kant, le soin même de notre liberté humaine exige la création de nouvelles chaînes artificielles sous forme d'institutions et de lois cosmopolitiques: le fédéralisme d'un nouveau *Commonwealth* planétaire est notre seul horizon désirable de survie.

¹⁵ Thomas HOBBS, *Leviathan* (1651), chapitre XXI, "Of the Liberty of Subjects", Londres, Penguin Classics, 1985, pp. 261-262.

¹⁶ Voir, sur cette question tant discutée, la belle et concise mise au point de Pierre MACHEREY, « Sur la différence entre les philosophies de Hobbes et de Spinoza », in *Avec Spinoza*, Paris, PUF, 1992, pp. 143-151.

2. Ni l'intensification de l'interdépendance ni la construction de ce *Commonwealth* ne sont toutefois en elles-mêmes nécessairement porteuses d'aliénation ou d'émancipation. Tout le parcours démonstratif de l'*Ethique* a pour but de nous montrer que ce qui compte, ce n'est pas *le fait* de la liaison ou de la rencontre entre les corps, mais *le registre* selon lequel s'agencent les liaisons et les rencontres. Si ce registre est celui du hasard et des associations erratiques de l'imagination, les probabilités sont grandes que les corps aient à souffrir de leur interdépendance ; ce n'est que dans la mesure où celle-ci s'agence selon le registre spécifiquement humain de *l'intellection des causes* qu'on peut espérer en attendre plus de biens que de maux. Le défi de notre époque consiste précisément à maintenir la constitution d'un *Commonwealth* cosmopolitique au plus proche de ce registre de l'intellection des causes.

3. La restructuration qu'opère la tradition spinoziste sur le schéma hobbesien impose un renversement dans notre modélisation du pouvoir. Comme on l'a vu, celui-ci n'est plus conçu comme descendant de l'Un et du Haut, mais comme émanant de *la puissance des multitudes*. Derrière la faveur donnée à la démocratie contre l'absolutisme, derrière l'affirmation que le droit naturel ne cesse nullement à l'intérieur du *Commonwealth*, la politique spinozienne nous invite à reconnaître que c'est toujours dans la puissance des corps, dans leur nombre, dans les tensions qui s'établissent entre leurs différences qu'il faut aller chercher la dynamique dont émanera la solution permettant de résoudre les problèmes rencontrés par un état métastable. Le défi de la mondialisation consiste donc aussi à inventer une forme d'institution cosmopolitique qui évite les pièges de la Souveraineté hobbesienne, et laisse dans les mains des multitudes la plus grande proportion possible de leur pouvoir constituant.

4. Ce renversement nous force à revoir, et à récuser comme leurrante, la notion même de domination. Quelle que soit l'oppression à laquelle une population se trouve soumise, la puissance qui l'opprime, selon l'intuition exprimée si fortement par La Boétie à l'aube de la modernité, ne résulte jamais que de ses propres forces tournées contre elle-même. Plutôt que de « domination », on parlera donc plus justement de *capture* : le tyran, la « minorité dominante » ne fait que détourner à son profit la puissance des multitudes, puissance de production matérielle, puissance d'intellection, puissance d'investissement affectif. La valeur d'une cosmopolitique se mesurera donc par sa capacité à minimiser ces mécanismes de capture et de distorsion dans la constitution planétaire des pouvoirs et des richesses.

La tradition spinoziste du XVIII^e siècle offre-t-elle une figure représentative d'un tel projet cosmopolitique ? En dépit des catégorisations habituelles qui font du jacobinisme une forme de souverainisme apparemment incompatible avec les thèses qui précèdent, c'est chez le jacobin Anacharsis Cloots que je chercherais une telle figure. Ce baron allemand, né à Clèves, venu étudier à Paris à l'âge de onze ans, élu à la Convention, en se baptisant lui-même « l'Orateur du genre humain », pose en 1793 les *Bases constitutionnelles de la République du genre humain*, après avoir, un an auparavant, publié un texte défendant le principe d'une *République universelle* : « le genre humain vivra en paix, lorsqu'il ne formera qu'un seul corps, une nation unique »¹⁷. A lire ce projet bien vague et nébuleux, traversé de préjugés nationaux

¹⁷ Anacharsis CLOOTS, *Ecrits révolutionnaires 1790-1794*, Paris, Editions Champs Libre, 1983, p. 245.

et d'utopisme exalté, on hésite d'abord entre rire de la simplicité des thèses esquissées ou s'effrayer des dérives « totalitaires » auxquelles elles paraissent prêter le flanc. Le squelette de constitution pour la République universelle que Cloots soumet à la Convention comme un projet de décret a la forme des trois articles suivants, « résultats d'une méditation profonde » :

Article I : Il n'y a pas d'autre souverain que le genre humain.

Article II : Tout individu, toute commune qui reconnaîtra ce principe lumineux et immuable sera reçu de droit dans notre association fraternelle, dans la république des Hommes, des Germains, des Universels.

Article III : A défaut de contiguïté ou de communication maritime, on attendra la propagation de la vérité pour admettre les communes, les enclaves lointaines.¹⁸

Après un premier mouvement de déception suscité par la souris théorique dont accouche la montagne de gesticulations rhétoriques qui l'ont annoncée, on en arrive toutefois à se demander si cette tension entre l'énormité de l'ambition et la modestie des moyens n'a pas vertu productive. Ce projet, qui apparaissait à première lecture comme la description d'un Super-Etat, prêt à tout pour forcer individus et nations à devenir libres et « Germains » (titre parfait d'une « véritable union fraternelle », une fois que le « nom Français, à l'instar de ceux de Bourguignon, de Normand, de Gascon » aura été « supprimé »¹⁹) –, ce projet ne réduit peut-être sa constitution à un cadre aussi imprécis que pour laisser plus d'autonomie aux multitudes dans l'invention des formes de gouvernance qui leur conviendront. « Il n'y a pas d'autorité plus tutélaire que celle du genre humain : il donne la plus grande latitude à chaque section de l'Empire [...] Veut-on une faculté de médecine et une faculté de théologie, des médecins du corps et de prétendus médecins de l'âme ? Qu'importe à la société pourvu que l'impôt rentre et que les députés arrivent en raison de la répartition universelle ; chacun fera le déboursé de ses fantaisies particulières. [...] Les liens élastiques des droits de l'homme se plient à toutes les circonstances favorables à l'humanité »²⁰.

Il me semble possible de voir dans l'insuffisance même du geste de Cloots une piste de réflexion, plutôt que le symptôme d'une impasse. Lorsqu'il affirme que « le bon sens et la liberté ne se refuseront jamais à des plans raisonnables », et que « l'on préférera toujours la science à l'ignorance »²¹, son optimisme rationaliste ne nous fait peut-être sourire que parce que nous ne prenons pas assez au sérieux le poids des déformations que les appareils de capture ont jusqu'ici imposé à la puissance d'intellection des multitudes. Le simplisme de sa pensée a le mérite de nous obliger à mettre au coeur du processus de constitution cosmopolitique le double principe selon lequel (a) la puissance émane des multitudes et (b) le droit ne saurait se définir autrement que par cette puissance même. Cela établi – et ce n'est pas rien puisqu'on se voit alors forcé de déconstruire les notions de souveraineté et de nation – le champ est ouvert pour l'invention des formes d'autogestion locale les plus diverses, dans le cadre d'une conception « élastique » des droits de l'homme.

¹⁸ *Ibid.*, p. 502.

¹⁹ *Ibid.*, p. 493.

²⁰ *Ibid.*, p. 478.

²¹ *Ibid.*, p. 478.

La valeur d'une telle cosmopolitique est peut-être précisément de se garder de vouloir répondre à toutes les questions. Il ne s'agit nullement de nier que ces questions globales concrètes (écologiques, sanitaires, juridiques, financières, culturelles, sociales) ne soient au coeur du processus de constitution cosmopolitique : sans être prophète, on peut parier que la République universelle sera tout sauf l'Etat minimal des libertariens, étant donné la complexité et l'intrication des intérêts communs qui concatènent nos économies et nos sociétés. L'important est toutefois de reconnaître que ces réponses ne sauraient tomber toutes faites de l'experte Sagesse de quelques Philosophes-Rois, mais que leur invention doit être cherchée dans le pouvoir constituant des multitudes.

CORPS D'ECRITURE

L'utopisme et l'optimisme rationaliste dont participe Cloots constituent sans doute l'une de ces trahisons majeures que la tradition spinoziste opère sur le message spinozien, lequel caractérise le champ politique par la gestion des affects bien plus que par l'épiphanie de la raison. Au sein du spinozisme, la puissance des multitudes relève donc à la fois du *nécessaire* (en ce que la constitution des sociétés en émane par définition) et de *l'impossible* (en ce que sa pleine émancipation n'est rêvée par les philosophes que sur le mode de la Chimère, de l'âge d'or ou de l'Utopie – pour reprendre l'avertissement inaugural du *Traité Politique*). A travers les textes que j'ai évoqués, on voit donc faire surface une mondialité qui semble vouée à *ne pas cesser de (ne pas) s'écrire*. J'aimerais pour conclure m'attarder sur quelques implications de cette modalité particulière d'écriture.

Loin de subir cette contradiction apparente d'un « nécessaire impossible » comme un vice de forme ou comme une malédiction divine, le spinozisme en rend compte assez précisément à travers l'un de ses principes de base, selon lequel *les corps humains ne peuvent pas ne pas être des parties de la nature*. En tant que parties de la nature, les corps sont soumis aux déterminations extérieures qui les enchaînent et les conditionnent à être ce qu'ils sont, et à faire ce qu'ils font au sein de la concaténation des causes ; en tant que parties de la nature, ils participent toutefois également de la puissance auto-productrice de cette nature, dans la mesure précisément où cette puissance ne lui vient pas d'un principe transcendant supérieur, mais émane de la multitude des corps qui la composent. En ce sens, les corps sont non seulement effets conditionnés mais également causes conditionnantes. Ils sont enchaînés et capables d'enchaîner à leur tour. Ils sont à la fois soumis aux lois de la nature telles qu'elles sont « écrites là-haut », et agents actifs de ce processus d'écriture (pour autant que les lois civiles sont une composante de cette même nature). Comme je l'évoquais tout à l'heure, la tradition spinoziste apparaît à la fois comme une expression du développement matériel de la mondialité dans l'Europe de ces trois derniers siècles, et comme un catalyseur de ce développement.

Le penseur qui, à ma connaissance, a poussé le plus loin l'analyse de l'écriture à partir de tels principes est Léger-Marie Deschamps, que j'ai gardé pour la fin parce qu'il est sans doute le traître le plus suggestif et le plus puissant qu'ait produit la tradition spinoziste au cours du XVIIIe siècle. Je conclurai donc en résumant

sommairement la façon dont il déploie les implications – apparemment délirantes – de cette *théorie spinoziste de l'écriture*.

Tout part, ici encore, de la notion de *concaténation* et d'une définition positionnelle de l'identité des corps : « un être n'est que l'action des autres êtres sur lui, et réciproquement son action sur eux »²². Cette concaténation est ici aussi globale, inscrivant nécessairement l'individu au sein de la « masse universelle » : « il n'est rien qu'il ne concoure à composer et à la composition duquel il ne concoure » ; « tout se compose mutuellement et sans cesse dans le tout »²³. Cette composition mutuelle passe pour nous, être sensibles, à travers *la sensation*, laquelle est moins une façon de « percevoir un objet » qu'une manière d'être et de *faire-un* avec lui : « La sensation et l'idée que nous avons des objets ne sont que ces mêmes objets, en tant qu'ils nous composent, qu'ils agissent sur nos parties toujours agissantes les unes sur les autres »²⁴.

Cela vaut bien entendu pour le cas particulier de *la lecture*. Dans ce cas, la sensation établit la mise en commun d'un cerveau et d'un livre, mise en commun qui sollicite ici le champ métaphorique de la modulation ondulatoire dont on a souligné l'importance : « me lire et m'entendre lire, c'est se composer de mon ouvrage, qui agit alors physiquement par les yeux ou par les oreilles sur les fibres du cerveau, et qui les monte à tel ou tel ton, selon les impressions qu'il fait sur elles »²⁵. Or ce qui vibre ainsi dans « mon » texte, issu de mon corps singulier, c'est une ondulation de la réalité elle-même, à laquelle mon cerveau et ma main ont simplement offert une caisse de résonance : « L'art étant un effet de l'homme et l'homme étant un effet de la nature, il s'ensuit que l'art est effet de la nature, et conséquemment, que l'art et la nature rentrent l'un dans l'autre [...] puisque nous et notre intelligence ne sommes que des modifications de la matière »²⁶.

La notion de *cri de la vérité* exprime chez Deschamps ce circuit expressif par lequel le réel s'autoproduit en trouvant dans les corps humains de quoi *résonner/raisonner*. Chaque fois que j'écris, c'est la *Ratio*, entendue comme proportion et rapport entre les parties composantes de la nature, qui s'exprime à travers les tâtonnements de la *Ratio* humaine ; chaque fois qu'on me comprend, c'est que mes propos résonnent avec la *Ratio* des parties composant mon lecteur : « Ce n'est que parce que je suis au fond la vérité que la voilà développée, et ce n'est que parce que mes semblables la sont ainsi que moi, que ceux d'entre eux capables de me lire et de me comprendre diront après m'avoir lu, et compris, *c'est elle, la chose est évidente* »²⁷.

La vérité de ces rapports se stabilise progressivement autour de ces attracteurs vibratoires que sont les mots du langage : « le vrai perce beaucoup plus que nous ne le pensons dans nos façons de nous énoncer »²⁸. Or, conformément au lieu commun, et en dépit de toutes les prétentions souverainistes de l'Académie française, c'est de *la multitude* qu'émane le langage. Et c'est précisément dans la mesure où il émane de la multitude qu'il exprime une *Ratio* ayant pour horizon la vérité : « si le langage

²² Léger-Marie DESCHAMPS, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Vrin, 1993, p. 345.

²³ *Ibid.*, pp. 227 & 404.

²⁴ *Ibid.*, pp. 404.

²⁵ *Ibid.*, pp. 385.

²⁶ *Ibid.*, pp. 388.

²⁷ *Ibid.*, pp. 401.

²⁸ *Ibid.*, pp. 352.

est formé, jusqu'à un certain point, d'après le cri de la vérité, c'est que ce n'est pas tel ou tel homme qui décide le langage, mais une généralité d'hommes, et que c'est à une généralité d'hommes que le cri du vrai se fait et doit toujours se faire le plus entendre »²⁹.

Selon le modèle qui s'esquisse dans l'oeuvre de Deschamps, l'écriture est donc, matériellement, un des processus par lesquels « les corps s'incorporent sans cesse plus ou moins les uns avec les autres »³⁰. Loin de constituer un corps rigide de *doctrine*, la tradition spinoziste compose un *corps de pensée*, toujours actif, toujours mobile, toujours prêt à vibrer pour telle ou telle cause qui s'agite à mesure que s'intensifie la mondialisation en cours de la réalité humaine. Elle fournit en outre une description de sa propre constitution comme *corps d'écriture* : à travers les jeux de résonances agencés en langage par les efforts de rationalisation émanant des multitudes, la communication écrite *donne corps* aux ondes qui structurent notre milieu et nos individuations. Ce qui s'écrit (et ne cesse pas de s'écrire), ce qui s'écrie ainsi (et ne cesse pas de s'écrier) apparaît donc clairement comme la puissance des multitudes dans son effort infini de constitution de la mondialité.

Yves Citton
UMR « LIRE » ; Université Stendhal – Grenoble 3

²⁹ *Ibid.*, pp. 399.

³⁰ *Ibid.*, pp. 382.