

FINITUDE ET ALIÉNATION SPINOZA DANS LA CRITIQUE CONTEMPORAINE DU CAPITALISME

JEAN MATTHYS

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the works of Franck Fischbach and Frédéric Lordon, two French philosophers whose common project is to combine some main Spinozian concepts with Marxian intuitions in order to develop a critique of the recent ideological and material mutations within neoliberal capitalism. In doing so, we will see how the two authors offer a new conception of alienation based on the Spinozian notion of finitude. The capitalistic alienation will be described as an attempt to deny the human finitude through a triple process of subjectivization, de-objectification and fixation of desire. Finally, we will investigate the idea of an imaginary of “positive finitude” as a way of emancipation avoiding the illusory pitfalls of powerlessness and omnipotence, characteristic of a capitalistic subjectivity in lack of finitude.

Introduction

Cette étude se donne pour projet d'étudier les enjeux propres aux philosophies de Franck Fischbach et Frédéric Lordon, deux auteurs contemporains ayant pour projet commun de mobiliser la conceptualité spinozienne articulée à une certaine tradition marxiste en vue de déployer une critique du capitalisme néolibéral qui serait capable de rendre compte des dernières mutations matérielles, imaginaires et idéologiques de ce dernier. Plus précisément, nous essayerons d'analyser comment ces deux auteurs proposent une conception originale de l'aliénation articulée à une pensée de la finitude dont on n'a peut-être pas assez aperçu l'originalité et la fécondité. Nous découvrirons alors qu'il est possible de décrire l'aliénation spécifiquement capitaliste comme dénégation de la finitude, se déployant simultanément

comme subjectivation, privation d'objectivité et fixation des puissances du désir. Finalement, nous verrons que la voie de l'émancipation consistera à développer un imaginaire de la « finitude positive »¹, renouant avec l'effort conatif de prolifération indéfinie des pouvoirs de désirer, d'affecter et d'être affecté des modes finis, loin des écueils complices et symétriques de l'impuissance résignée et du fantasme de la toute-puissance, propres à une certaine figure capitaliste de la subjectivité en défaut de finitude.

1. L'héritage althussérien

Le projet même de traiter d'un point de vue spinoziste le concept hégéliano-marxien d'aliénation ne va pas de soi. Il serait entendu depuis les premiers écrits de Louis Althusser² que l'aliénation est un concept idéologique « humaniste » faisant corps avec la trinité conceptuelle *origine, sujet et fin* – un cadre dont le spinozisme représenterait l'exacte antithèse et l'adversaire théorique le plus virulent. Étymologiquement, l'aliénation (*Entfremdung*) renvoie à un processus de devenir-étranger qui résulte en une perte ou une séparation. Schématiquement, dans ce processus, le propre d'un sujet, son « essence », sa « puissance » ou son « activité » s'autonomise, se sépare de lui et lui devient étrangère. L'essence est ainsi conçue comme un donné originaire déchu qui n'est plus, ou une fin qui n'est pas encore actualisée mais reste un possible en puissance, en attente de son effectuation, de sa réappropriation par le sujet. Comme le remarque Jean-Pierre Osier, l'humanisme théorique relève toujours d'une reprise « semi-laïque du thème de la chute » : dès lors que « l'histoire est la réification aliénante d'une essence de l'homme qu'il s'agit de promouvoir dans son intégralité »³, il est indifférent que l'essence intégrale soit située dans une origine prélapsaire ou à la fin de l'histoire. Dans les deux cas, la désaliénation consistera en une réappropriation finale de son essence par un sujet qui ne deviendra véritablement lui-même qu'en retrouvant ce qui lui manque pour être complet, intégral, total⁴. Or, Spinoza offre

¹ Parmi les publications spinozistes de ces dix dernières années, deux auteurs ont particulièrement retenu notre attention de par leur effort commun de souligner l'originalité et la fécondité de la conception spinozienne de la finitude : Vaysse Jean-Marie, *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004 et Tosel André, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008.

² Cf. Althusser Louis, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005, pp. 221 ; 229–238.

³ Osier Jean-Pierre, « Ou Spinoza ou Feuerbach », in Feuerbach Ludwig, *L'essence du christianisme*, trad. J.-P. Osier, Paris, Maspero, 1968, p. 17.

⁴ Spinoza est sans nul doute un des premiers à avoir critiqué *ensemble* le mythe du sujet libre et souverain, se pensant tel un *imperium in imperio*, et l'illusion de la privation ou du manque, de sorte

un cadre de pensée strictement déterministe et « actualiste » qui refuse et dénonce en bloc comme illusoire les catégories d'origine, d'essence générique, de subjectivité souveraine, de manque, de possibilité non-effectuée et de finalité. En ce sens, à la suite d'Althusser, nous pourrions qualifier le spinozisme d'antihumanisme théorique qui se déploie comme anti-essentialisme, anti-subjectivisme et anti-finalisme, rendant obsolètes les catégories hors desquelles le schéma de l'aliénation ne semble pouvoir fonctionner. Produisant une théorie « matérialiste » et génétique des illusions de l'imagination constitutives de la mythologie théologico-humaniste, Spinoza a en effet déconstruit par avance la possibilité de concevoir l'aliénation comme séparation entre un sujet en défaut et une essence, originaire ou finale, qui demeurerait en puissance, en attente de sa réappropriation. La possibilité de développer une conception spinoziste de l'aliénation échappant à cette mythologie requiert de produire une critique théorique de ses illusions, en montrant comment celles-ci sont le résultat nécessaire d'une aliénation plus fondamentale dont elles sont incapables de rendre compte. Héritiers du geste althusserien, F. Fischbach et F. Lordon ne vont pas se contenter de rejeter le faux concept d'aliénation dans sa version humaniste, mais vont également montrer comment ce faux concept est à la fois la cause et l'effet, le produit et l'agent reproducteur d'une aliénation réelle qu'il va s'agir de comprendre au moyen des catégories spinoziennes éthico-politiques d'impuissance et de servitude.

2. Deux nouvelles définitions de l'aliénation

2.1 L'aliénation comme perte d'objectivité (Franck Fischbach)

Des deux auteurs que nous nous proposons d'étudier ici, F. Fischbach est celui qui développe de manière la plus explicite une pensée renouvelée de l'aliénation. De sa lecture spinoziste des *Manuscrits de 1844* de Marx, l'auteur dégage une conception originale de l'aliénation entendue comme « perte d'objectivité », c'est-à-dire comme ce processus historique qui advient à des êtres essentiellement objectifs et qui a pour effet de séparer ces individus des conditions objectives de leur puissance d'agir et de penser. Selon F. Fischbach, prenant l'exact contrepied du schéma lukácsien de l'aliénation comme réification ou objectification,

que le sujet scindé ou aliéné n'est jamais que l'envers négatif et nostalgique du fantasme d'un sujet total.

L'aliénation, telle que comprise par Marx, c'est une objectivation qui se réalise et s'effectue comme désobjectivation, comme perte de l'objet et de l'objectivité – par où est engendrée et constamment reproduite une figure de l'homme comme pure subjectivité sans objets propres, c'est-à-dire abstraite, séparée et fondamentalement impuissante⁵.

L'aliénation n'est pas un processus de devenir-objet qui adviendrait à un sujet originaire, mais au contraire perte d'objets pour un être lui-même objectif qui, en vertu de cette privation, se prend désormais pour un sujet abstrait, distinct des objets qui sont pour lui essentiels. La figure moderne de la subjectivité qui se pense comme distincte du monde des objets serait ainsi le résultat, sur le plan de la pensée, du renversement matériel d'un être objectif en un être non-objectif, dépourvu des conditions matérielles d'effectuation de sa puissance d'agir. L'aliénation n'est donc pas ce processus de « réification » qui adviendrait à un sujet originairement auprès de soi et dont le résultat serait pour ce sujet de se perdre dans les objets ; elle est au contraire le processus de désobjectivation par lequel est produite cette figure toujours-déjà mutilée de la subjectivité moderne. C'est pourquoi, selon F. Fischbach, « la philosophie du sujet libre, du sujet détaché de tout être, de toute substance comme de tout objet, du sujet sans substance et tout en projet, loin d'avoir jamais constitué un horizon de libération, est au contraire la figure même de l'aliénation »⁶. Cette aliénation, inséparablement subjectivante et désobjectivante, est à comprendre comme *impuissance* réelle, propre à un sujet dont

[l']activité vitale productive n'est plus qu'une pure puissance subjective qui doit attendre, pour s'actualiser et se déployer, que des conditions objectives extérieures lui soient fournies qui permettent la mise en œuvre de cette puissance qui n'est rien sans elles⁷.

Ces lignes montrent bien que l'opposition classique entre l'en-acte et l'en-puissance, dont on a vu qu'elle est constitutive de la conception théologico-humaniste de l'aliénation, ainsi que le fait même pour un individu de se penser comme un sujet détenteur d'une puissance d'agir en attente d'effectuation, sont le résultat, dans le champ de la conscience, d'une aliénation plus fondamentale,

⁵ Fischbach Franck, « La théorie de l'aliénation », in Marx Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 41.

⁶ Fischbach F., *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009, p. 255.

⁷ Fischbach F., *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, p. 111.

mutilant la vie dans ses pouvoirs d'agir et de penser les plus profonds. C'est parce que les hommes ont été privés des objets essentiels à leur agir et réduits à l'impuissance pratique qu'ils se pensent comme des sujets porteurs d'une pure puissance ou « force de travail » en-puissance. Or, pour Spinoza, une puissance qui ne serait pas toujours-déjà en acte, parce que séparée des conditions concrètes de son effectuation, n'a rien d'une puissance positive : elle n'est qu'impuissance, privation de puissance, un pur non-être imaginaire⁸.

Ainsi, l'aliénation conçue comme désobjectivation est pure et simple « réduction à l'impuissance résultant de la rupture des liens essentiels entre un individu vivant, naturellement actif, et les objets essentiels de son activité »⁹. Cependant, cet usage du vocabulaire spinozien de la puissance d'agir ne doit pas nous faire manquer que cette perte des conditions de l'activité est inséparablement perte de *désir* et de *passivité*. F. Fischbach note en effet que dans l'aliénation telle que la pense le jeune Marx, « [c]e dont il y a privation, c'est du besoin, du souhait, du désir, c'est-à-dire de la part passive, affectée de notre être »¹⁰. L'inspiration spinoziste est ici encore bien présente, et doublement. D'une part, pour Spinoza « le Désir est l'essence même de l'homme »¹¹, en tant que par « essence » il faut entendre cette puissance qui définit « l'effort (*conatus*) par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être »¹². Jamais le désir n'est défini négativement comme manque ou aspiration vers un objet, final ou originaire, dont le sujet serait en défaut. Au contraire, le désir est défini comme effort, puissance d'agir productive, affirmative et positive. Par conséquent la diminution de la puissance d'agir ne peut avoir pour effet d'augmenter le désir¹³ ; elle est au contraire synonyme d'une perte de la puissance du désir lui-même. D'autre part, est également spinoziste l'idée selon laquelle la perte de la puissance d'agir est identiquement diminution des pouvoirs d'être affecté. « Ce qui dispose le Corps humain à *pouvoir être affecté*

⁸ Cf. Lettre XIX à G. Blyenbergh : « Et il est certain qu'une privation n'est évidemment rien de positif et que le nom même dont nous l'appelons n'a de sens qu'au regard de notre entendement, non au regard de l'entendement divin » (Spinoza Baruch, *Traité politique. Lettres*, trad. Ch. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 184). Cf. Lettre XXI à G. Blyenbergh : « la privation n'est pas l'acte de priver, mais purement et simplement l'absence ou le manque d'une certaine chose, autrement dit, elle n'est rien par elle-même ; ce n'est qu'un être de raison, une manière de penser que nous formons quand nous comparons les choses entre elles » (*Ibid.*, pp. 205-206).

⁹ Fischbach F., *La production des hommes*, op. cit., p. 111.

¹⁰ Fischbach F., « La théorie de l'aliénation », *art. cit.*, p. 36.

¹¹ Spinoza B., *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 2010, III, définition I des affects, p. 319.

¹² *Ibid.*, III, proposition 7, p. 227.

¹³ La diminution de la puissance d'agir ne pourrait accroître le désir que dans un cadre où l'on pense le désir comme fonction du manque : augmentant la privation, la perte de puissance impliquerait une augmentation du désir comme effort de « rejoindre » ce dont on manque. Rien de tel chez Spinoza.

de plus de manières, ou ce qui le rend *apte à affecter* les corps extérieurs de plus de manières, est utile à l'homme »¹⁴. L'utile défini par le mouvement immanent du *conatus* enveloppe donc autant ce qui accroît les puissances d'agir et d'affecter que ce qui augmente les pouvoirs humains d'être affecté, de sentir, de percevoir et de penser. Pour Spinoza, l'agir est indissociable d'une forme de pâtir qui, loin d'exprimer un manque ou un défaut, est l'expression même de ce dont est capable le corps humain. Conformément à cette intuition spinozienne, si l'impuissance est perte de puissance d'agir, elle est également « processus négatif d'appauvrissement, de dénuement progressif »¹⁵ de la capacité à *être affecté*. C'est parce que la privation d'objectivité est également privation de passivité et d'affectivité que les individus aliénés se prennent et se présentent comme les sujets d'une activité pure¹⁶ – une illusion de toute-puissance qui n'est que l'envers d'une mutilation profonde du pouvoir même de pâtir inhérent à l'existence corporelle, affective et passionnelle des modes finis. Telle est également la conclusion à laquelle F. Lordon semble aboutir.

2.2 L'aliénation comme fixation désirante (Frédéric Lordon)

De nos deux auteurs, F. Lordon est celui qui revendique le plus explicitement l'héritage antihumaniste théorique althusserien, rejetant le schéma de l'aliénation comme perte ou séparation, dont le pendant émancipateur consisterait en une espèce de « retrouvaille ». « Aliéné, l'individu le serait quand il est “coupé de sa puissance d'agir”, et la “rejoindre”, y recoinsider, serait le sens ultime de la désaliénation »¹⁷. Or, l'option spinozienne de l'immanence radicale implique le rejet de la distinction aristotélicienne entre l'en-acte et l'en-puissance. Pour Spinoza, il n'y a jamais de « puissance inaccomplie ou ineffectuée qui se tiendrait en retrait, disponible pour être activée, et toujours le *conatus* est au bout de ce qu'il peut »¹⁸. Cependant, F. Lordon n'exclut pas la possibilité d'une redéfinition spinoziste de l'aliénation hors des catégories théologico-humanistes de transcendance et de pos-

¹⁴ *Ibid.*, IV, proposition 38, p. 421. C'est nous qui soulignons.

¹⁵ Fischbach F., *La production des hommes*, op. cit., p. 111.

¹⁶ Fischbach F., « La théorie de l'aliénation », art. cit., p. 37.

¹⁷ Lordon Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010, p. 182.

¹⁸ *Ibid.*, p. 183. Pour F. Lordon, le risque qu'il y a à ne pas voir que « l'acte coïncide toujours pleinement avec la puissance » serait de réhabiliter, au travers du concept de possibilité, les notions imaginaires de défaut, de manque et de vice auxquelles Spinoza refuse d'accorder la moindre consistance ontologique, par rejet de toute figure de norme transcendante « qui reconduit inmanquablement au Dieu-Roi avec lequel Spinoza veut rompre absolument » (*Idem*).

sibilité. À la suite de P. Sévérac¹⁹, l'auteur propose de donner au concept non pas le sens d'une perte ou d'une séparation, mais celui d'une *fixation* du désir et du *rétrécissement* du champ d'effectuation des puissances d'agir, de sentir et de penser. Symétriquement, à la désaliénation comme « retrouvaille » ou actualisation d'une essence originare, l'émancipation prendra le sens d'un élargissement, d'une défixation de ces pouvoirs²⁰. En effet, ce que F. Lordon appelle l'« épithumogénie » capitaliste, c'est-à-dire la (re)production de désirs individuels et collectifs conformes au mode capitaliste de production et de consommation, « a pour effet, et en fait pour intention, de *fixer* le désir des enrôlés à un certain nombre d'objets à l'exclusion des autres » et ce, tout autant dans le domaine de la production que dans celui de la consommation. Dans la production capitaliste organisée,

la subordination hiérarchique a pour fonction même d'assigner les individus à une tâche définie dans le découpage de la division du travail, c'est-à-dire à un objet d'activité à convertir en objet de désir – « voilà cette chose très précise que vous devez désirer faire »²¹.

De même, dans le champ de la consommation, divers dispositifs déterminent les individus à désirer certains objets à l'exclusion d'autres, afin d'assurer l'écoulement de la production, condition *sine qua non* de la persévérance dans l'être capitaliste. Dans les deux cas,

[s]i elle ne les en sépare pas, l'exploitation passionnelle en revanche *fixe* la puissance des individus à un nombre extraordinairement restreint d'objets – ceux du désir-maître – et si vraiment l'on voulait sauver le concept d'aliénation, ce serait pour lui donner le sens de l'« affect tenace » et de l'« occupation de l'esprit » – l'esprit rempli par trop peu de choses mais entièrement, et empêché de se redéployer au large²².

Ainsi pour F. Lordon, rejoignant F. Fischbach sur ce point, l'aliénation capitaliste des pouvoirs humains produit une « impuissance relative »²³ comprise comme fixation des puissances d'agir et étroitesse des pouvoirs d'être affecté. Si le rejet par F. Lordon du schéma de l'aliénation comme perte ou séparation peut sembler, formellement et de prime abord, incompatible avec la conception de l'aliénation

¹⁹ Sévérac Pascal, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2005.

²⁰ Lordon F., *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, pp. 184–185.

²¹ *Ibid.*, p. 140.

²² *Ibid.*, pp. 184–185.

²³ *Ibid.*, p. 202.

telle que la pense F. Fischbach – à savoir, précisément comme perte ou privation d’objectivité et séparation d’avec les conditions d’effectuation de la puissance – il nous semble au contraire que ces deux visions sont non seulement profondément compatibles, mais qu’elles s’éclairent l’une l’autre dès lors que l’on s’efforce de dégager, par-delà leurs divergences, leur commune inspiration spinozienne sous la forme d’une conception originale de la finitude essentielle et positive, qu’il s’agit d’opposer à la servitude propre à l’existence capitaliste aliénée. Les deux auteurs partagent en effet un geste commun qui consiste à dénoncer une fausse conception de l’aliénation – l’aliénation comme réification ou séparation d’avec une puissance non effectuée – au nom du fait qu’elle est une conception elle-même aliénée de l’aliénation, reposant sur une pensée du sujet souverain et autonome, désobjectivé et désincarné qui est le produit d’une aliénation plus fondamentale qui consiste en une mutilation de ses pouvoirs d’agir, d’affecter et d’être affecté – mutilation dont on verra qu’elle prend la forme d’une aliénation de la *finitude* elle-même. Pour ce faire, il nous semble nécessaire d’en revenir à Spinoza lui-même, afin de saisir comment il ouvre la voie à une critique d’une forme d’aliénation spécifique, servitude conjoncturelle et éthico-politique, au nom d’une *autre* aliénation, structurelle et ontologique, qui n’est autre que la condition même du mode fini.

3. Les deux concepts d’aliénation chez Spinoza : finitude et servitude

Si Spinoza n’utilise jamais directement le terme d’aliénation – et ce pour des raisons chronologiques évidentes²⁴ – il semble néanmoins possible de le rapprocher de deux concepts spinoziens distincts : la finitude et la servitude.

3.1 L’aliénation comme finitude essentielle et positive

Dans une première acception spinoziste, l’aliénation peut désigner cette modalité d’existence propre à ce qui existe « en autre chose » (*in alio*). « Par manière (*modum*), j’entends les affections d’une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose (*quod in alio est*) et se conçoit aussi par cette autre chose »²⁵. Cette aliénation que nous pourrions qualifier de structurelle n’est que l’autre nom de

²⁴ Le concept d’aliénation, d’origine juridique, doit son premier usage véritablement philosophique à Rousseau, qui, le premier, lui a conféré un sens politique et anthropologique. Cf. Labica Georges, « Aliénation », in Labica Georges et Bensussan Gérard (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1985, p. 16.

²⁵ Spinoza B., *Éthique*, *op. cit.*, I, définition 5, p. 15.

la finitude essentielle, condition ontologique du mode fini qui est voué à être et exister par et dans la substance infinie. Étant *in alio*, les modes finis sont également généralement contraints, c'est-à-dire déterminés « à exister et opérer de façon précise et déterminée » par autre chose (*ab alio*)²⁶. Dépendant « verticalement » de la substance infinie dont ils sont des « manières finies », les modes sont également déterminés « horizontalement » par la chaîne causale infinie dont ils sont une partie²⁷. Aliéné, tout mode l'est donc doublement : d'une part, en vertu du fait qu'il ne peut être qu'en tant que mode fini de la Nature conçue comme totalité productive et infinie ; d'autre part, en tant qu'il ne peut venir à l'existence qu'en vertu de causes qui le déterminent à exister et à produire des effets de manière déterminée. Ayant une valeur quasi-axiomatique, cette aliénation « modo-existentielle » est sans appel²⁸. De cette aliénation essentielle qui fait du mode fini un être de dépendance et de besoin, nécessairement passif et « passionnel », toujours partiellement hétérodéterminé, aucune sortie n'est envisageable. Par définition, seul Dieu existe en et par soi, et tout mode existe en et par Dieu, au sein d'une chaîne causale infinie sans dehors. Vouloir supprimer cette condition de dépendance ontologique reviendrait à vouloir « s'émanciper de la totalité dont on est une partie », c'est-à-dire à « se condamner à se rêver comme un empire dans un empire »²⁹, c'est-à-dire encore à se prendre pour Dieu lui-même. Si le mode ne pourra jamais être absolue liberté autodéterminée – privilège de la *causa sui* – une forme de libération, plus modeste, lui demeure néanmoins accessible.

On l'a dit, l'homme, en tant que mode fini est et existe nécessairement *in alio*. Mais cette forme d'aliénation comme hétérodétermination et finitude est non seulement indépassable, mais elle est de plus pleinement *positive*, car c'est en son sein que pourra se conquérir la part de puissance, c'est-à-dire de liberté qui revient à l'homme en tant que *pars naturae*, « manière finie » de l'être infini. Existant dans et par un autre que lui, le mode est naturellement contraint et déterminé à opérer *ab alio* ; mais il lui est possible d'« éviter de subir l'extériorité de certaines

²⁶ *Ibid.*, I, définition 7, p. 17.

²⁷ « Un corps en mouvement ou au repos a nécessairement été déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps, qui lui aussi a été déterminé au mouvement ou au repos par un autre, et celui-ci à son tour par un autre, et ainsi à l'infini » (*Ibid.*, II, lemme 3, p. 127). Symétriquement, en vertu du « parallélisme » spinozien, selon lequel l'esprit n'est rien d'autre que l'idée du corps existant en acte (*Ibid.*, II, proposition 13, p. 121), « [d]ans l'Esprit nulle volonté n'est absolue, autrement dit libre ; mais l'Esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui elle aussi est déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini » (*Ibid.*, II, proposition 48, p. 191).

²⁸ « Il ne peut se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est cause adéquate » (*Ibid.*, IV, proposition 4, p. 365). Cf. également Spinoza B., *Traité politique*, op. cit., II, §8, pp. 18–19.

²⁹ Vaysse J.-M., *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004, p. 152.

contraintes »³⁰. Nécessairement toujours partiellement contraint et passif, le mode peut néanmoins être dit *agir* en tant que « degré » ou « partie intensive »³¹ de la puissance d'agir infinie de Dieu. Si le Dieu-substance de Spinoza est pure activité infinie de production de soi, il faut que tout mode fini en lui agisse, à la mesure de sa puissance finie, avec lui. C'est précisément parce que le mode est *in alio* – donc parce qu'il est immanent à la totalité infinie – qu'il peut être dit agissant librement par soi, en tant qu'il est une partie de la puissance de Dieu qui agit absolument librement. C'est en tant qu'il est « aliéné » de manière immanente en Dieu et *en vertu de cette finitude même* qu'il est possible pour le mode fini d'être l'agent d'une action libre, déterminée par soi (*a se*), devenant ainsi « cause adéquate » d'une action qui peut s'expliquer par sa seule nature singulière, c'est-à-dire d'une action qui ne doit ses effets qu'à sa propre puissance d'agir. Ainsi, si le mode est nécessairement en Dieu et déterminé par lui en tant qu'il s'exprime dans la chaîne causale infinie de la nature, la substance communique au mode une partie de son activité comme libre nécessité. De même que le mode est et existe dans et par la substance, celle-ci agit de manière immanente dans et par ses modes, leur permettant de produire indéfiniment à leur tour des effets finis au sein de la chaîne causale infinie de la Nature³².

Il faut prendre garde ici au fait que Spinoza n'invite pas à opérer une simple « conversion du regard » : la liberté ne consiste pas en une transformation théorique ou contemplative comprise comme « prise de recul » amenant le mode à considérer son existence déterminée comme partie d'une totalité infinie à laquelle il « participe » en tant qu'il lui est immanent. La libération est la conquête pratique d'un nouvel *ethos*, d'une forme de vie ou d'un « séjour » qui consistera en une « libération de la liberté en l'homme »³³, c'est-à-dire de sa puissance d'agir et de penser, d'affecter et d'être affecté. En ce sens, J.-M. Vaysse écrit qu'« [a]gir librement pour une chose singulière, ce sera donc effectuer l'intégralité de sa puissance, produire tous les effets dont elle est capable du fait de sa cause »³⁴. Mais ne s'agit-il pas là d'une forme de retour à la conception théologico-humaniste de l'aliénation, postulant une essence originare à actualiser et dont la réappropriation finale signera l'avènement de l'homme intégral ? Non pas. Il s'agit de voir que

³⁰ *Idem*.

³¹ Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 173.

³² A. Tosel écrit en ce sens : « [L]e mode, ce qui existe par autre chose en quoi il est et qui est en lui, est une réalité positive. Correctement comprise, la finitude du mode est positive et se définit comme partie opératoire d'une puissance d'agir infinie » (Tosel A., *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 167).

³³ Vaysse J.-M., *Totalité et finitude*, *op. cit.*, p. 147.

³⁴ *Ibid.*, p. 157.

c'est le *conatus* lui-même – cette puissance d'agir qui définit l'essence actuelle du mode – qui, de manière immanente, finie et indéfinie, exige et s'efforce, *de toutes ses forces et sans reste*, de produire des effets, de s'incarner et désirer de manière toujours différentielle, singulière et plurielle.

Pour Spinoza, le *conatus* comme effort modal temporellement indéfini³⁵ de persévérer dans son être est *fini* du point de vue de sa *puissance*. Mais, cette finitude recèle en elle-même une forme particulière d'infini, que Spinoza nomme *indéfini*³⁶. Prise au sens large, cette « indéfinitude » caractérise « une grandeur dont nous ne pouvons déterminer ou représenter les parties par aucun nombre, bien que nous en connaissions la valeur la plus grande et la plus petite »³⁷. Elle caractérise ainsi l'infinité de variations « discrètes » entre un minimum et un maximum. Tel est, pour Spinoza, le type d'infini qui revient au mode fini, expression de la présence d'un infini en acte au cœur du fini. Or, cette image de variations indéfinies entre un minimum et un maximum s'applique parfaitement au concept de *conatus*, cet effort défini par une *potentia* singulière, une puissance d'agir et d'être affecté susceptible d'une infinité de variations, augmentant ou diminuant au fil des joies et des tristesses, mais toujours comprise entre une valeur minimum et une valeur maximum³⁸. Cette « indéfinitude » des variations possibles des pouvoirs humains ne doit pas être comprise comme indétermination négative, mais au contraire comme l'expression même de la puissance infinie de Dieu qui sourde en chaque mode fini. C'est pourquoi nous pouvons avancer l'analogie suivante : de même que le Dieu spinozien est cet être univoque qui ne peut manquer de s'exprimer dans une infinité de modes dont il est l'être³⁹, de même le *conatus*, cette puissance de désirer qui définit l'essence singulière de chaque individu, est travaillé de manière immanente par une exigence de prolifération et d'expression toujours plurielle et différentielle de ses pouvoirs. À l'image de l'être univoque qui est affecté d'une infinité de manières, le désir humain est traversé par une exigence intrinsèque – ou plutôt : il se *définit par un effort actuel* – de variations

³⁵ Spinoza B., *Éthique*, op. cit., III, proposition 8, p. 229.

³⁶ Lettre XII à L. Meyer, in Spinoza B., *Traité politique*. *Lettres*, op. cit., p. 161.

³⁷ *Ibid.*, p. 157.

³⁸ Le « degré zéro » de la puissance d'un mode correspondant à l'absence de tout effort de position ou d'affirmation de son être, il en est la négation, c'est-à-dire la mort. Quant au maximum, s'il n'est pas quantifiable, il correspond à une forme de limite absolue à laquelle la puissance modale singulière ne peut prétendre. C'est en vertu de cette limite indéfinissable *a priori* mais néanmoins nécessaire que le mode, aussi puissant soit-il, ne pourra jamais égaler Dieu, seul être dont l'essence se définisse comme puissance illimitée.

³⁹ « De la nécessité de la nature divine suivent nécessairement une infinité de choses d'une infinité de manières (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini) » (Spinoza B., *Éthique*, op. cit., I, proposition 16, p. 47).

indéfinies des manières d'affecter et d'être affecté dont il est capable. À ce titre, nous pourrions parler d'une forme de « finitude de la finitude », redoublement caractéristique d'une finitude dont les effectuations de puissance sont toujours singulières et finies et qui, par conséquent, en appelle toujours-encore, de manière immanente, indéfinie et actuelle, à d'autres effectuations, selon des objets et des modalités toujours singulières et plurielles de désirer, d'agir et de pâtir⁴⁰. Or, c'est précisément ce déploiement indéfini de la puissance du mode fini qui est empêché dans le second type d'aliénation, celle que Spinoza nomme « servitude » et dont F. Fischbach et F. Lordon critiquent la forme capitaliste contemporaine.

3.2 L'aliénation comme servitude, impuissance et dénégation de la finitude

Le projet philosophique de Spinoza est tout entier porté par un désir de trouver la voie d'une libération radicale des puissances d'agir et de penser individuelles et collectives. Contre l'image édulcorée et par trop unilatérale d'un « Spinoza penseur de la joie et de la positivité », il convient de rappeler que le point de départ du projet spinozien est une conscience aigüe de la servitude et de l'impuissance des hommes. Mais contrairement à l'aliénation modo-existentielle, qui est structurelle, cette forme de servitude est fondamentalement éthique et politique, c'est-à-dire contingente et historique. Pour Spinoza, si la servitude est la condition d'impuissance native des hommes qui ont à conquérir leur puissance, cette conquête émancipatrice est possible⁴¹. Il existe cependant un ensemble de conditions éthiques et politiques qui entravent durablement la possibilité pour les hommes de déployer leur puissance et de s'émanciper de la servitude. Pour Spinoza, celle-ci est, pour reprendre l'expression kantienne, un « état de minorité » ou de « tutelle »⁴² que s'efforcent de maintenir les classes dirigeantes, parce que leur pouvoir se fonde sur l'ignorance, l'impuissance et la crainte de la multitude qu'elles gouvernent⁴³.

⁴⁰ Sans l'engager de quelque manière que ce soit dans les thèses ici défendues, c'est à Raphaël Gély que je dois cette thèse d'une « finitude de la finitude », comprise comme exigence immanente aux pouvoirs affectifs humains de toujours devoir se pluraliser pour pouvoir s'incarner et s'éprouver dans leur singularité. Cf. Gély Raphaël, *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2012.

⁴¹ La possibilité ne renvoie pas tant ici à l'idée d'une essence en-puissance qu'à un déploiement inédit des puissances d'agir qui, du point de vue de son essence, n'est ni nécessaire ni impossible, et dont l'advenue dépend de causes dont nous ne savons pas *a priori* si elles vont avoir pour effet de la produire. Cf. Spinoza B., *Éthique, op. cit.*, IV, définitions 3 et 4, p. 359.

⁴² Kant Emmanuel, *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 43.

⁴³ « [Ceux que le vulgaire adore comme les interprètes de la nature et de Dieu] savent bien, en effet, que l'ignorance une fois disparue ferait disparaître l'étonnement, c'est-à-dire l'unique base de tous

Mais il est possible, à la mesure de la puissance collective des hommes, d'agir sur les conditions naturelles et historiques qui ont pour effet de maintenir cet état servile, en en supprimant les causes. Cela requiert tout un travail individuel et collectif, éthique et politique, dont la première étape consistera pour Spinoza en la déconstruction des illusions finaliste et subjectiviste, en vue de leur substituer un imaginaire de la finitude positive, le seul capable de soutenir le déploiement pluriel des pouvoirs humains. Conformément à cette intuition spinoziste, nous avons vu que F. Fischbach diagnostique une forme d'aliénation spécifiquement capitaliste sous les traits d'une perte d'objectivité, privant les hommes des conditions d'effectuation de leur puissance d'agir, d'affecter et d'être affecté. De même, F. Lordon théorise la vie affective et passionnelle sous le régime d'accumulation capitaliste comme « fixation, indigentes sollicitations du corps, spectre étriqué des choses offertes au désir, répertoire de joies à peine ouvert, obsessions et monomanies qui retiennent la puissance en un seul lieu et empêchent ses déploiements »⁴⁴. À la suite de Spinoza, les deux auteurs s'efforcent de montrer comment cette forme d'impuissance relative est inséparable de la production d'un certain imaginaire de la subjectivité souveraine, dont nous pourrions dire qu'elle est *en défaut de finitude*.

Dans l'appendice à la première partie de l'*Éthique*, Spinoza montre que la figure de la subjectivité souveraine est le résultat de l'ignorance des hommes, qui n'est que l'expression dans l'attribut de la pensée de l'impuissance matérielle des hommes à gouverner leur existence⁴⁵. C'est parce que les hommes sont conscients de leurs désirs mais inconscients des causes qui les déterminent à désirer, qu'ils se mettent, comme par défaut, à se fantasmer comme des sujets libres agissant selon des fins, c'est-à-dire comme un *imperium in imperio*, échappant à l'ordre causal de la nature. L'illusion subjectiviste est donc le corrélat idéal d'une forme d'impuissance matérielle relative, que F. Fischbach et F. Lordon nous invitent à penser comme désobjectivation et fixation mutilante des pouvoirs d'affecter et d'être affecté des hommes vivant sous le régime éthique capitaliste. Ce que notre détour par la théorie spinozienne de la finitude comme « indéfinitude » nous permet

leurs arguments, l'unique appui de leur autorité » (Spinoza B., *Éthique*, *op. cit.*, I, appendice, p. 91). « [L]e grand secret du régime monarchique et son intérêt majeur est de tromper les hommes et de colorer du nom de religion la crainte qui doit les maîtriser, afin qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut » (Spinoza B., *Traité théologico-politique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 21).

⁴⁴ Lordon F., *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 185.

⁴⁵ « Les hommes se croient libres pour la raison qu'ils ont conscience de leur volitions et de leur appétit, et que, parce qu'ils ignorent les causes qui les disposent à appéter et à vouloir, ils n'y pensent même pas en rêve » (Spinoza B., *Éthique*, *op. cit.*, I, appendice, p. 83).

maintenant de saisir, c'est que cet imaginaire subjectiviste est à la fois le produit et l'agent idéologique reproducteur d'une aliénation qui ne signifie rien moins que la *dénégation de la finitude humaine*. La forme spécifiquement capitaliste d'aliénation comme subjectivation, désobjectivation et fixation des pouvoirs humains, dont on a vu qu'elle est inséparablement mutilation du désir et impuissance à être affecté, consiste en la tentative de nier l'aliénation modo-existentielle, cette finitude essentielle, positive et constitutive du mode fini. La mutilation de la puissance des corps et des esprits se produit sous la forme d'un *double recouvrement* simultané, subjectif et objectif, de l'aliénation ontologique qui est la condition même du mode fini. Premièrement, dans l'attribut de la pensée, les modes sont « subjectivés » : aliénés, ils sont produits et se conçoivent comme des sujets. Or, comme nous venons de le voir, pour Spinoza, le fait pour un individu de se prendre pour un sujet souverain consiste à se considérer tel un « empire dans un empire »⁴⁶ échappant au déterminisme naturel. Il s'agit là d'une tentative illusoire d'outrepasser les limites de la puissance du mode fini dont l'hétérodétermination est constitutive. Mais cette faute d'*hybris* n'est pas une simple erreur intellectuelle, et encore moins une faute morale : toute illusoire et imaginaire qu'elle soit, l'idéologie subjectiviste n'en est pas moins le corrélat d'un processus matériel et bien réel d'« impuissantisation » – résultat (re)produisant à son tour des effets éthiques concrets. C'est pourquoi, deuxièmement mais simultanément, dans l'attribut de l'étendue, l'aliénation exerce une forme de violence à l'égard de la finitude constitutive des pouvoirs concrets des corps. Cette dénégation ne se produit pas uniquement dans les esprits par la production d'un imaginaire du sujet autonome et souverain ; elle est privation réelle pour les modes de leur pouvoir d'agir, de désirer et de se sentir travaillés de l'intérieur par une finitude essentielle et positive qui exige, de manière immanente et indéfinie, de se déployer de manière incarnée, singulière et plurielle. Voyant le champ d'effectuation de leur puissance radicalement restreint, les sujets capitalistes sont des individus mutilés au plus profond de leur pouvoir d'exister, de s'incarner et d'être affecté.

Ainsi, ce que les travaux de F. Fischbach et F. Lordon éclairent singulièrement, c'est que la production d'une certaine figure de la subjectivité néolibérale est complice d'un processus d'aliénation de la finitude elle-même, sous la forme d'une mutilation inouïe de ses pouvoirs finis d'agir et de désirer, au point que le pouvoir même d'être affecté se voit menacé en tant qu'il est porteur d'une exigence interne de pluralisation indéfinie, de prolifération toujours relancée dans ses effectuations singulières et incarnées. Sous couvert d'une figure de la subjectivité

⁴⁶ *Ibid.*, III, préface, p. 209.

comme pure activité, autonome et sans entrave, l'imaginaire néolibéral est le type de conscience de soi propre à une figure de l'individualité étriquée et mutilée dans ses pouvoirs les plus profonds. Selon F. Lordon, l'imaginaire du sujet « souverain, libre et responsable », du « moi autosuffisant, porteur de toutes les conditions de sa propre félicité » et par conséquent « invité à accumuler ici du capital beauté, santé, tonus, joie de vivre, comme ailleurs du capital compétence, motivation, flexibilité etc. »⁴⁷ constitue l'idéologie sur laquelle le capitalisme néolibéral fait reposer sa domination des corps et des esprits. De même, pour F. Fischbach, « le sujet retiré du réel, le sujet désobjectivé, vidé de toute substance n'est autre que le sujet produit par le capitalisme parce que c'est le sujet qui lui convient et qui est homogène à son fonctionnement »⁴⁸. « Subjectivité », « sujet » ou « conscience de soi » sont autant de noms pour cet être impuissant, privé d'objectivité et de tout monde⁴⁹, bercé des illusions de l'autonomie et de l'activité pure, qui est en fait le sujet-assujetti d'une injonction à la jouissance et à la performance sans entrave, déconnecté de ses besoins et de sa corporéité comme pouvoir (indé)fini de pâtir, de sentir et de percevoir. Ce sujet néolibéral « ultrasubjectivé » surfant à la surface des « désirs » et des « envies »⁵⁰ est en fait profondément mutilé dans ses pouvoirs de désirer, d'agir et d'être affecté. Nous découvrons ainsi un lien de complicité profonde et paradoxale entre, d'une part, la prolifération de figures de la subjectivité sous forme d'appels à l'« authenticité », à l'autonomie, à l'illimitation de ses désirs et, d'autre part, une mutilation radicale des pouvoirs d'agir et de penser, de désirer et d'être affecté par son ancrage objectif, affectif et singulier dans le monde. Si l'idéologie libérale se fonde, se nourrit et se reproduit dans cet imaginaire « obsessionnel » du sujet souverain, autonome, auto-suffisant, libre et responsable, il y a par conséquent une tâche émancipatrice proprement philosophique⁵¹ qui consiste à faire exploser la métaphysique libérale et lui substituer un imaginaire post-libéral de « l'insuffisance ontologique »⁵², propre à l'existence d'un mode qui assume joyeusement et déploie indéfiniment la finitude de ses pouvoirs.

⁴⁷ Lordon F., *La société des affects. Pour un structuralisme des passion*, Paris, Seuil, 2013, p. 248.

⁴⁸ Fischbach F., *Sans objet*, op. cit., p. 21.

⁴⁹ Cf. Fischbach F., *La privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2011.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 25–26.

⁵¹ Philosophique, mais pas uniquement : conscients des limites propres à la démarche spéculative, les deux auteurs éprouvent la nécessité de mobiliser les puissances affectives d'ordre extra-philosophique, telles que celles du théâtre et du cinéma, comme le révèlent leurs récentes publications : Lordon F., *D'un retournement l'autre. Comédie sérieuse sur la crise financière. En quatre actes et en alexandrins*, Paris, Seuil, 2011 et Fischbach F., *La critique sociale au cinéma*, Paris, Vrin, 2012.

⁵² Lordon F., *La société des affects*, op. cit., p. 275.

4. Les voies de l'émancipation

Toute imaginaire et métaphysique qu'elle soit, la tâche de l'émancipation n'en sera pas moins éthique et pratique. Pour F. Fischbach, la voie de la désaliénation consistera à « résister à la déréalisation et à la désubstantialisation », en persistant

autant que possible dans notre être « concret » d'individus naturels, vivants, incarnés, existants objectivement et en rapport(s) naturel(s) avec des objets vitaux qui sont les objets de notre appétence naturelle : cette persistance sera notre résistance au procès aliénant d'abstraction et de désubstantialisation auquel l'interpellation idéologique nous soumet sans relâche⁵³.

F. Lordon en appelle quant à lui à un effort de défixation, de réouverture des pouvoirs de désirer par l'« invention et affirmation de nouveaux objets de désir »⁵⁴. Tous les deux opposent ainsi à la subjectivation capitaliste déréalisante l'objectivité du désir comme puissance affective, créatrice et incarnante. Pour reprendre les mots de P. Sévérac, l'émancipation est un « devenir actif » qui « signifie accroître sa puissance affective, c'est-à-dire son aptitude à être affecté et à affecter à travers la multiplicité de ses propriétés »⁵⁵. La libération éthico-politique s'oppose ainsi à « la négation de la puissance [qui] ne signifie pas nécessairement tristesse, mais polarisation excessive sur certains objets »⁵⁶. Il importe ici de rappeler que pour Spinoza, toutes les joies ne sont pas bonnes. Spinoza nomme « chatouillement » (*titillatio*) ces joies partielles qui, n'affectant qu'une partie du corps ou de l'esprit, peuvent être excessives et mauvaises⁵⁷. Or, selon F. Lordon, c'est essentiellement sur ce type de joies limitées et étriquées, « monomaniaques » et « obsessionnelles », que repose le procès capitaliste d'assujettissement et de subjectivation, fixant les puissances expansives du désir sur un ensemble extrêmement restreint d'objets. Nous pourrions parler à ce titre d'une « espèce de délire » (*delirii species*)⁵⁸ spécifiquement capitaliste, qui est tout le contraire d'un « délire productif » : désir

⁵³ Fischbach F., *Sans objet*, op. cit., p. 232.

⁵⁴ Lordon F., *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit., p. 181.

⁵⁵ Sévérac P., *Le devenir actif chez Spinoza*, op. cit., p. 432.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 433.

⁵⁷ Spinoza B., *Éthique*, op. cit., IV, proposition 43, p. 427. J.-M. Vaysse écrit en ce sens : « Le drame éthique est donc que la joie ne se rapporte le plus souvent qu'à une partie du corps, le monocentrage affectif dont procède le devenir-hégémonique de la *titillatio* concernant des objets partiels comme l'argent, la gloire, le sexe, la boisson et la nourriture » (Vaysse J.-M., *Totalité et finitude*, op. cit., p. 134).

⁵⁸ « Car nous voyons parfois des hommes à ce point affectés par un seul et même objet que, même en son absence, ils croient l'avoir là devant eux [...] Mais en vérité l'Avarice, l'Ambition, la Lubricité,

obnubilé, étroit et fixe, propre à des individus impuissants, désobjectivés et désincarnés, ayant perdu tout lien à l'effort conatif immanent de prolifération des pouvoirs d'affecter et d'être affecté.

L'enjeu est de pouvoir dégager la possibilité d'une critique d'un capitalisme néolibéral qui se targue de fonctionner par la production de joies – joies de la consommation, mais aussi joies au sein de la production elle-même, sur le lieu même du travail qui se présente désormais comme un « réseau » déhiérarchisé, où les individus sont appelés à travailler de manière autonome et « par projet »⁵⁹. Or, à se contenter du critère de la pure puissance, on ne pourra objecter quoi que ce soit à ce capitalisme qui, de fait, engendre un accroissement quantitatif considérable des puissances d'agir et de penser de ses sujets. C'est ici que se révèlent les ressources critiques du concept de *conatus*, compris comme exigence immanente d'ouverture et effort de prolifération indéfinie de ses pouvoirs, opposable aux joies néolibérales qui sont des augmentations de puissance au spectre affectif qualitativement extrêmement étriqué. Si le capitalisme néolibéral offre bien des joies et excite les désirs individuels – expression spinoziste de la nécessité pour le capital d'accroître les forces productives matérielles et cognitives du travail – il s'agit de voir à quel point ces joies sont, paradoxalement, complices d'une mutilation inouïe des puissances d'agir, d'affecter et d'être affecté. Loin de se réduire à une pure volonté de puissance nihiliste ou à un accroissement infini des forces productives, la normativité immanente⁶⁰ du *conatus* peut servir à dénoncer le fait que la logique d'illimitation propre au capital ne peut s'effectuer que par un rétrécissement inouï du champ qualitatif d'effectuation des pouvoirs humains qu'il n'excite que de manière quantitative, locale, étroite et pauvre.

Par conséquent, les voies de la résistance seront celles de l'invention de nouveaux objets de désirs, de nouvelles manières de désirer et d'être affecté, déploiement d'une variété indéfinie échappant à la « capture » strictement capitaliste. C'est dire qu'à l'*ethos* capitaliste consumériste il ne pourra s'agir d'opposer les vertus négatives de l'ascétisme ou de la privation, mais au contraire la positivité de l'infinie prolifération des puissances du désir. Si une forme d'« ascèse » peut caractériser l'*ethos* désaliéné, ce ne pourra être que secondairement, par « effet collatéral », suite à l'advenue d'un autre *ethos* qui aura rendu les jouissances ca-

etc., sont des espèces de délire, même si on ne les compte pas au nombre des maladies » (Spinoza B., *Éthique*, op. cit., IV, proposition 44, scolie, p. 429).

⁵⁹ Cf. Boltanski Luc et Chiappello Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2011, pp. 167–256.

⁶⁰ La norme n'est pas celle, transcendante, d'une essence originaire ou finale à actualiser, mais la finitude positive, qui est effort immanent d'ouverture et d'incarnation.

pitalistes bien pauvres au regard de ce que peut faire et sentir un mode qui habite joyeusement l'ouverture et la productivité de sa finitude⁶¹. Ce que la pensée spinoziste de la finitude nous enseigne alors, c'est qu'une certaine manière de critiquer l'*ethos* consumériste capitaliste comme multiplication illimitée des « désirs » et d'« envies » superficielles risque d'occulter l'exigence intrinsèque au désir humain de toujours devoir se mettre en jeu dans une invention créatrice de nouveaux objets et modalités d'effectuation indéfinie de ses pouvoirs pour pouvoir se singulariser et s'incarner⁶². À ne pas prendre garde, une certaine forme de critique de la « société de consommation » risque de se faire la complice du capitalisme en tant que celui-ci tient un double discours de l'illimitation des désirs nécessairement couplée à une « conscience malheureuse » propre à une finitude impuissante et résignée qui, parce qu'elle a été privée des objets essentiels à son activité et à son affectivité indéfinie, pense le désir sur le mode du manque et de la privation⁶³. Bien évidemment, il ne pourrait s'agir de tomber dans l'autre excès qui consisterait à légitimer le régime capitaliste de production et de consommation tel qu'il existe aujourd'hui – ou tel qu'il est en passe (imminente) de devenir – en tant qu'il serait le type de société qui répondrait le mieux à cette exigence propre à la finitude humaine. La consommation, dans son sens le plus large, n'est que l'expression du dé-

⁶¹ G. Deleuze écrit en ce sens que pour le philosophe « humilité, pauvreté, chasteté deviennent dès maintenant les effets d'une vie particulièrement riche et surabondante [...] : une vie qui ne se vit plus à partir du besoin, en fonction des moyens et des fins, mais à partir d'une production, d'une productivité, d'une puissance, en fonction des causes et des effets. Humilité, pauvreté, chasteté, c'est sa manière à lui (le philosophe) d'être un Grand Vivant, et de faire de son propre corps un temple pour une cause trop orgueilleuse, trop riche, trop sensuelle » (Deleuze G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 9).

⁶² Un risque auquel F. Fischbach lui-même ne semble pas tout à fait échapper, lorsqu'il propose de distinguer entre le besoin, objectif, « solide, massif et fini », le désir « fluide, instable, immatériel et infini » et l'envie, « plus rapide et plus immatériel[le] encore ». Cf. *La privation de monde*, op. cit., pp. 25–31. Aux « désirs illimités » de l'*ethos* capitaliste, qui sont en vérité une *non-désir* caractéristique d'un sujet sans objet et désincarné, surfant à la surface de ses « envies », on ne peut opposer que les puissances indéfinies du désir lui-même. Si aujourd'hui la figure à combattre est celle d'une subjectivité sans attache, sans objet ni monde, il ne peut s'agir de réhabiliter une figure étriquée de la finitude centrée sur ses « besoins », mais de penser une finitude positive dont la puissance du désir est ouverture, incarnation et expansion.

⁶³ Nous pourrions interpréter en ce sens la déclaration de Félix Guattari, lors d'un entretien sur *L'Anti-Œdipe* : « Il n'y a jamais eu de lutte contre la société de consommation, cette notion imbécile. Nous disons au contraire que la consommation, il n'y en a pas du tout assez, l'artifice, il n'y en a pas du tout assez : jamais les intérêts ne passeront du côté de la révolution, si les lignes de désir n'atteignent au point où désir et machine ne font qu'un, désir et artifice, au point de se retourner contre les données dites naturelles de la société capitaliste par exemple. Or ce point est à la fois le plus facile à atteindre, parce qu'il appartient au désir le plus minuscule, mais aussi le plus difficile, parce qu'il engage tous les investissements de l'inconscient » (Deleuze G., *Pourparlers. 1972–1990*, Paris, Minuit, pp. 32–33).

sir constitutif d'une finitude en exigence incessante d'objectivation, d'incarnation de ses pouvoirs dans un monde matériel et concret. En ce sens, la consommation n'est pas l'apanage du capitalisme : elle est la condition d'existence de ces êtres objectifs que sont les modes finis humains. La tâche de la critique consistera à montrer à quel point la consommation comme expression de la puissance indéfinie de désirer *dépasse* infiniment le champ étroit de ce que promet et offre le capitalisme. Celui-ci *n'est pas* ce régime qui permet le déploiement des désirs dans toute leur extension ; il produit au contraire des subjectivités désirantes désincarnées parce qu'incroyablement impuissantes, pauvres en désir, pauvres en finitude.

Conclusion

Une des grandes ressources critiques de la pensée spinoziste contemporaine réside selon nous dans sa conception renouvelée de l'aliénation capitaliste comprise comme aliénation de la finitude positive. Celle-ci permet de saisir et de critiquer le *double bind* néolibéral qui tient à la fois un discours de l'exacerbation illimitée des pouvoirs d'une subjectivité désincarnée – ce Soi qui est « conduit à devoir se maximiser lui-même en permanence à la fois en produisant et en consommant davantage »⁶⁴ – et *en même temps*, un discours de l'impuissance résignée sous forme d'un appel des dominés à se contenter de leurs « petites joies »⁶⁵ étriquées. À la lumière de la conception spinozienne de la finitude comme « indéfinitude », ces deux discours apparemment opposés révèlent en fait une commune structure de dénégation de la finitude humaine : l'un sous la forme illusoire de l'illimitation et de la toute-puissance, l'autre en interdisant la prolifération et l'invention de nouveaux objets et modes de désir hors du cadre strictement défini par les rapports sociaux capitalistes. La servitude capitaliste comme perte de la finitude se décline *à la fois* comme illusion de toute-puissance propre à un sujet souverain qui se pense « comme un empire dans un empire », et comme « conscience malheureuse » d'une finitude vécue négativement sur le mode d'une nostalgie de l'infini. Articulant finitude et positivité, le spinozisme peut se faire le foyer d'une relance de la critique émancipatrice contre un capitalisme marqué du sceau biface de l'illimitation et de l'impuissance, en évitant tout autant le discours nihiliste

⁶⁴ Fischbach F, *La privation de monde*, op. cit., p. 35.

⁶⁵ Lordon F, *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit., pp. 142–143.

et résigné d'une finitude mutilée que celui, délirant et non moins aliéné, de la toute-puissance⁶⁶.

C'est pourquoi notre tâche aujourd'hui consiste à penser – et à vivre – la finitude positive propre à un mode de l'être qui a à conquérir la part de puissance dont il est capable, c'est-à-dire à assumer que sa finitude soit elle-même finie. Pour reprendre l'expression de F. Lordon, l'homme libre spinozien est un « imbécile heureux »⁶⁷ qui assume sa liberté finie comme tâche indéfinie d'effectuations singulières et plurielles de ses pouvoirs, loin des illusions complices de la toute-puissance d'une subjectivité souveraine et de la tristesse résignée et nostalgique d'une finitude en défaut d'infini. La libération ne sera pas sortie de la finitude, mais passage d'une finitude servile et étriquée à une finitude ouverte, prolifération indéfinie des modalités d'effectuation de ses pouvoirs. Loin de toute pensée de la désaliénation comme actualisation d'une essence originaire ou advenue à soi de l'homme total et intégral, l'émancipation consistera en l'instauration d'un *ethos* concret, créateur de nouveaux objets et de nouvelles manières de désirer, d'affecter et d'être affecté, permettant d'habiter le monde en commun, sans illusion d'illimitation ou d'impuissance – car c'est la finitude elle-même qui rend possible la joie véritable, cet affect qui exprime le passage du corps et de l'esprit à une puissance plus grande d'agir et de comprendre.

⁶⁶ En ce sens, nous pourrions suggérer, à titre d'hypothèse, que la forme psychopathologique correspondant à l'*ethos* aliéné du capitalisme néolibéral tel que nous avons essayé de le penser ici se rapproche de la psychose maniaco-dépressive.

⁶⁷ « Ainsi l'*homo postliberalis* ne se raconte-t-il pas d'histoires : il prend comme elle est son insuffisance congénitale et permanente, inscrite dans sa condition de mode fini, il n'en fait pas un drame ni ne s'afflige de ne pas être à la hauteur d'idéaux fantasmagoriques : bref, il est un imbécile heureux » (Lordon F., *La société des affects*, op. cit., pp. 275–276).