

Faculté de philosophie, arts et lettres

La puissance des limites

L'aliénation comme dénégaration de la finitude

Auteur : Aimeric
Mommer
Promoteur(s) :
Charlotte Luyckx
Année académique 2024-2025
Master en philosophie

**Déclaration sur l'honneur, mémoires/TFE de la Faculté de philosophie, arts et lettres,
UCLouvain**

Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel, que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance, et que l'utilisation des outils d'intelligence artificielle est conforme aux consignes générales d'utilisation publiées par l'UCLouvain et disponible à cette adresse :

<https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-p1/portail/reglement/Consignes-ChatGPT-version-etudiante.pdf?itok=SebXXm87>

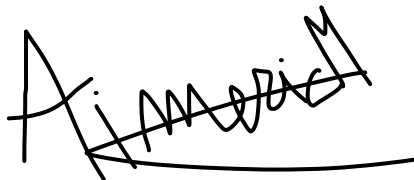
Je suis conscient-e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement, de ne pas annoncer dans une partie spécifique en début du mémoire l'utilisation que j'ai faite des outils d'intelligence artificielle ou de les utiliser de manière contraire à ce qui est prévu dans la note institutionnelle constituent des irrégularités graves au regard du Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain (Chapitre 4, section 7, article 107 à 114) au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions académiques et disciplinaires encourues.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude et de n'avoir pas utilisé les outils d'intelligences artificielles en dehors de ce qui est accepté à l'UCLouvain.

Nom, Prénom : Aimeric Mommer

Date : 13-08-2025

Signature de l'étudiant-e :

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Aimeric Mommer', with a long horizontal stroke extending to the right.

Dans le cadre de la rédaction de ce mémoire, j'ai eu recours à un assistant d'IA générative pour des tâches d'appui limitées. L'outil a servi à corriger les fautes d'orthographe et de ponctuation, à améliorer légèrement la syntaxe tout en conservant mon style, à normaliser et mettre en forme la bibliographie selon les règles retenues, ainsi qu'à m'aider à structurer certaines parties et à clarifier des transitions

Table des matières

Introduction	8
PARTIE 1 : L'agent pulsionnel	
Chapitre I : Anthropologie comparée	14
1.1. Le mouvement conatif	14
1.2. Une science sociale spinoziste	15
1.3. Chercher l'intentionnalité première	18
1.4. L'homme tripartite	22
1.5. L'appel de la pulsionnalité.....	24
Chapitre II : Une psychanalyse spinoziste	27
2.1. Le manque	27
2.2. Le desiderium princeps	27
2.3. Le Désir et l'objet-0	29
2.4. Le mode fini-pas-fini, la double finitude de l'homme	30
2.5. Pas de pulsion de mort dans une philosophie de la vie	33
2.6. La réflexivité comme double séparation	36
2.7. Les modes de l'angoisse	40
2.8. Une anthropologie psychanalytico-spinoziste.....	43
Chapitre III : la mort comme moteur du comportement ?.....	47
3.1. L'angoisse de la vérité ontologique.....	48
3.2. L'importance cosmique	50
3.3. La pulsion et ses régimes d'existence	52
PARTIE 2 : Capitalisme et	
dénégation de la finitude	
Chapitre IV : L'économique comme ordre symbolique.....	57
4.1. Le capitalisme comme moyen d'existence.....	58
Chapitre V : Arnsperger : l'aliénation comme fausse finitude.....	61
5.1. L'approche intégrale.....	61
5.2. Les axiomes fondamentaux	63

5.3. L'aliénation comme fixation	64
5.4. L'aliénation de l'aliénation	65
5.6. L'aliénation de l'aliénation	67
5.7. La consommation ou la voie de l'entassement.....	69
5.8. L'esprit du consumérisme : la pulsion comme moteur économique. 71	
5.9. L'homo economicus crescens, fuite existentielle collective	76
5.10. L'aliénation chez Arnsperger.....	77
Chapitre VI : Lordon : l'aliénation comme fixation.....	79
6.1. Une théorie des institutions spinoziste	79
6.2. Trois régimes d'accumulation capitaliste.....	82
6.3. Le consentement n'existe pas	82
6.4. L'aliénation comme fixation	84
Chapitre VII : Fischbach : l'aliénation comme désobjectivation	87
7.1. Marx lecteur de Spinoza.....	87
7.2. L'homme comme être objectif	88
7.3. L'aliénation comme désobjectivation	89
Chapitre VIII : l'aliénation comme dénégation de la finitude.....	91
8.1. Les variations indéfinies de la puissance d'agir	91
8.2. Hypersubjectivation et angoisse ontologique.....	92
8.3. Val Plumwood domination comme dénégation de la finitude	93
8.4. Evolution et finitude (Tort)	95
8.5. L'infini et le symbolique	97
Conclusion.....	99
Récapitulatif argumentatif.....	99
Bilan et portée philosophique.....	100
Eco-spiritualité immanente et les enjeux de la transition.....	101

Introduction

La présente recherche s'inscrit dans le sillage de la perspective transmoderne de l'écologie intégrale telle que l'a formulée par Charlotte Luyckx¹. Cette perspective offre un cadre intégratif et critique, qui vise à dépasser la modernité tout en intégrant certains de ses acquis. Elle remet en cause les clivages dualistes hérités du paradigme moderne, clivages que la crise écologique contemporaine vient précisément ébranler. En particulier, l'écologie intégrale souligne combien la modernité s'est bâtie sur le dualisme opposant l'humain à la nature, avec pour corollaire un déni de notre finitude individuelle et collective face aux limites du monde vivant. Ce cadre transmoderne intégratif sert de filiation intellectuelle à ce mémoire, en offrant un horizon théorique où repenser l'articulation entre l'humain, en tant qu'être fini inscrit dans la nature, et les systèmes socio-économiques globaux.

Dans cette orientation, notre travail se place résolument du côté d'une philosophie sociale critique, au sens défini par Franck Fischbach². Celui-ci estime que les approches morales ou politiques classiques, qu'elles cherchent les critères d'une vie bonne ou des principes universels de justice, peinent à formuler une critique sociale réellement connectée aux expériences vécues négatives, aliénation, relégation, exclusion, qui marquent nos sociétés contemporaines. Seule une philosophie sociale, souligne Fischbach, permet d'articuler la critique des structures sociales avec la réalité vécue de ces expériences d'aliénation et de dépossession. Notre démarche s'inscrit dans ce champ en prolongeant son exigence, elle vise à relier la critique des formes socio-économiques actuelles à l'expérience existentielle de la finitude et de l'angoisse, un projet entrepris par Christian Arnsperger dans sa trilogie critique.

Pour ce faire, ce mémoire propose un dialogue entre deux auteurs contemporains, Frédéric Lordon et Christian Arnsperger. Le choix de ces penseurs se justifie par la complémentarité de leurs démarches et par leur tentative commune de tenir ensemble des pôles en apparence opposés. D'un côté, Frédéric Lordon, économiste et philosophe, mobilise la tradition spinoziste pour analyser les structures socio-économiques à travers le prisme des passions et des désirs. De l'autre, Christian Arnsperger, économiste hétérodoxe et philosophe existentiel, inscrit sa critique du capitalisme dans une réflexion sur la condition humaine, l'angoisse et la quête de sens.

¹ LUYCKX, Charlotte, 2020. « L'écologie intégrale : relier les approches, intégrer les enjeux, tisser une vision », *La Pensée écologique*, 2020/2, n° 6, p. 77-95.

² FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2020.

La rencontre de leurs perspectives incarne une tentative d'intégration entre la pulsionnalité subjective, les forces du Désir, des affects et des pulsions qui meuvent chacun de l'intérieur, et la critique sociale des structures, les forces extérieures, économiques et institutionnelles, qui conditionnent ces individus.

Lordon a d'ailleurs enrichi sa lecture spinoziste. Constatant que la seule théorie des affects ne suffisait pas à saisir le ressort le plus profond de la vie sociale, la pulsion, il a introduit le concept freudien de pulsion dans son analyse pour fonder une psychanalyse matérialiste, et expliciter ce qui maintient les individus, au niveau le plus souterrain, dans le capitalisme. Ce tournant rejoint le projet d'Arnsperger, dont la trilogie critique cherche précisément à élucider la question de ce qui se cache derrière nos actes économiques, c'est à dire à dévoiler la racine pulsionnelle du social sur laquelle peut s'adosser une nouvelle critique du capitalisme. Le dialogue entre Lordon et Arnsperger permet ainsi de tenir ensemble ce qui est souvent dissocié, le moteur interne de l'action humaine, le Désir infini logé au cœur d'un être fini, et les structures collectives qui canalisent, exploitent ou répriment ce moteur.

Il importe de délimiter le champ théorique. Ce mémoire n'ambitionne pas de couvrir l'ensemble des théories économiques contemporaines ni de passer en revue toutes les écoles psychanalytiques ou toutes les spiritualités comparées pertinentes. Afin de préserver la cohérence et la profondeur de l'analyse, nous mobilisons un corpus ciblé, Spinoza pour les fondements d'une ontologie immanente du désir, qui servira de contrepoint au dualisme moderne dénoncé plus haut, une psychanalyse d'inspiration matérialiste, telle que formulée par Lordon et Lucbert à partir de Freud et de Lacan et adaptée à l'analyse sociale, et une analyse existentielle nourrie par la phénoménologie de la finitude et de l'angoisse, dans la lignée d'Arnsperger, lui-même inspiré par des courants spirituels et humanistes variés. Ce cadre restreint mais solide vise à éclairer la problématique sans se perdre en digressions encyclopédiques. Il s'agit d'une approche transdisciplinaire critique, qui emprunte à la métaphysique spinoziste, à la psychanalyse et à l'existentialisme, mais toujours dans une optique de critique sociale, c'est à dire avec le souci d'évaluer et de transformer les conditions présentes de l'existence humaine en société.

Dans la première partie nous effectuerons confrontation théorique entre Lordon et Arnsperger afin de dégager une anthropologie critique comparée. Il s'agit d'examiner de quoi est faite la condition humaine chez chacun, d'un côté la conception spinoziste revisitée par Lordon autour du conatus, de l'autre l'anthropologie bio-existentielle d'Arnsperger, structurée centrée sur les pulsions fondamentales et

l'angoisse de la finitude. En comparant ces deux grilles, l'une issue d'un structuralisme des passions immanent, l'autre d'une analyse existentielle soucieuse des profondeurs psychiques, nous tenterons de mettre en lumière des divergences de langage et des compatibilités. Cette partie construit une grammaire commune, après clarification des concepts clés, conatus, désir et pulsion, finitude, nous montrons comment arrimer l'approche d'Arnsperger au cadre spinoziste élargi de Lordon, principalement par le langage de la psychanalyse matérialiste.

Forte de l'anthropologie unifiée élaborée en partie I, la seconde partie analyse le capitalisme contemporain comme un régime de pulsionnalité au sens de Lordon, un ordre socio historique qui organise et exploite systématiquement les pulsions et les désirs. Le postulat est que le capitalisme mobilise la structure pulsionnelle de l'humain tout en négociant avec sa finitude, il tend à dénier la finitude avec une idéologie de croissance infinie et ses axiomes fondamentaux (performance illimitée, progrès sans limites), tout en instrumentalisant la peur de la mort et du manque. Nous montrerons comment ce système constitue un régime d'aliénation en explorant le sens original à partir de la lecture spinoziste du jeune Marx de Franck Fischbach. L'analyse portera en particulier sur la consommation de masse, vecteur central de ce régime pulsionnel ainsi que sur le rapport salarial du troisième régime d'accumulation du capitalisme

En conclusion, l'introduction de la psychanalyse spinoziste et de la philosophie existentielle dans le champ de la critique sociale vise à dépasser le dualisme stérile entre l'analyse des structures et la considération du vécu subjectif. Nous pensons que l'élaboration d'une philosophie immanente est essentielle en vue de rapprocher l'homme des conditions réelles pour dévier d'une trajectoire mortifère autant pour l'espèce que pour chaque individu qui la compose.

PARTIE 1 : L'agent pulsionnel

Chapitre I : Anthropologie comparée

S'il s'agit de comprendre de quoi est faite la subjectivité qui tient les individus dans un ordre social, et de savoir comment en parler avec des mots qui se répondent. Chez nos deux auteurs le point de départ est commun : est mû par des forces élémentaires, désirs, affects, pulsions, effort de persévérer. Pourtant, leurs langues divergent, Spinoza et le structuralisme des passions d'un côté, une anthropologie existentielle nourrie de psychanalyse de l'autre. D'où la nécessité de comparer, non pour lisser les différences, mais pour établir une grammaire commune. L'objectif de ce chapitre est d'illustrer que le rapprochement n'est pas si facile aux premiers abords. Nous montrons comment le cadre spinoziste, tel que réélaboré par Lordon, fournit une théorie de l'action cohérente, centrée sur le conatus et la mise en forme sociale des affects. Nous exposons ensuite l'anthropologie bio-existentielle d'Arnsperger, avec ses strates et ses motifs pulsionnels. Pour finalement nous poser la question de leur compatibilité. Questionnement qui aboutira à la nécessité de passer par le langage psychanalytique développer par Lordon pour nous approprier Arnsperger et inscrire les deux pensées sur une même dimension.

1.1. Le mouvement conatif

Qu'est-ce donc qui nous pousse à faire quoi que ce soit ? Pourquoi faisons-nous ce que nous faisons ? Quelle est cette énergie, cette force qui nous dirige d'un endroit à un autre, d'un objet à un autre, dans un mouvement perpétuel ? De tous les noms qu'on pourrait lui donner, Spinoza a choisi « conatus ». Le conatus, c'est plus exactement l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans l'être. C'est donc une sorte d'énergie présente en chaque chose existante, que le langage spinoziste désigne sous le nom de « mode ». Tout, du caillou à l'aigle royal, s'efforce de persévérer dans l'être. Mais d'où vient cette force ? Elle découle de la puissance de la substance infinie qui se cause elle-même — que l'on nommera Dieu ou Nature. Les hommes, les animaux, ou même les pierres, sont des modes finis : chacun exprime à sa manière, selon sa complexion propre, la puissance infinie de la Nature dans les limites de sa forme singulière. Ainsi, toute chose persévère parce qu'elle est, de part en part, l'expression d'une puissance infinie sous une forme finie. L'essence de l'homme, dans la terminologie spinozienne, est la même que celle de tout mode : conserver son état. L'homme a ceci de particulier qu'il est conscient de cet effort de persévérer dans l'être, et cette conscience s'appelle désir³. Que désire l'homme ? Il

³ *Éth.*, III, 9, scolie, dans SPINOZA, Baruch, *Éthique*, traduction de Bernard Pautrat, coll. « Points Essais », Seuil, 2010.

faut comprendre que le conatus est intransitif et générique : il n'a pas de contenu ni d'objet. Il a besoin de rencontrer des choses extérieures pour se déterminer et ne désire donc rien a priori. C'est la rencontre avec d'autres modes et leur puissance, c'est-à-dire leur capacité à produire des effets, qui produit une affection, c'est-à-dire une modification de la puissance, dans le mode concerné ; elle engendre ainsi un affect dû à la rencontre. La puissance peut être augmentée ou diminuée, produisant respectivement un affect joyeux ou triste. L'affect est le résultat de l'affection, donc de la rencontre entre le conatus et la chose extérieure. Le conatus se dirige vers les choses qui augmentent sa puissance d'agir et fuit celles qui la diminuent.

Le conatus et toute la panoplie de concepts qui forment le cœur de l'Éthique de Spinoza, autour de la théorie des affects, ont attiré Lordon, un économiste que, a priori, rien ne destinait à devenir philosophe. Il a en effet discerné dans ces concepts une ressource applicable aux sciences sociales. Les raisons qui le poussent à un tel geste ne sont pas si éloignées de celles défendues plus haut par Fischbach en faveur d'une philosophie sociale. Ces deux auteurs, ainsi qu'Arnsperger que nous verrons plus bas, quoique par un biais différent, visent un rapprochement entre deux disciplines qui se sont trop longtemps éloignées. Pour Lordon, les sciences sociales gagneraient à se rapprocher de la philosophie, car celle-ci travaille d'abord par concepts et peut contribuer à une plus grande cohérence des théories sociales. De plus, les sciences sociales ont dû se distancier de la philosophie pour créer leur champ propre, développer leur langue, en vue d'obtenir une plus grande reconnaissance en tant que « science ». Il dénonce particulièrement l'économie, qui a voulu se distinguer en usant des mathématiques pour se donner des airs rigoureux et solides à l'image de la physique. Le problème, c'est que les sciences sociales font de la métaphysique sans toujours s'en rendre compte comme nous aurons le temps de le voir dans ce travail ; il en appelle donc à un rapprochement.

1.2. Une science sociale spinoziste

L'usage des concepts de Spinoza lui permet de s'atteler à une problématique centrale des sciences sociales, la théorie de l'action. Utiliser des concepts issus d'une démonstration systématique à la manière géométrique de Spinoza, c'est s'assurer d'une grande cohérence conceptuelle et d'une plus grande capacité explicative. Lordon entend mobiliser ces concepts sans pour autant engager l'ontologie spinoziste. Cela dit, celle-ci demeure comme un spectre au fond, absente mais prête à être convoquée si besoin. Ainsi, transposé au champ des sciences sociales, le conatus passe du statut de proposition dérivée d'une ontologie systématique au rang de postulat pour une

théorie sociale de l'action⁴. En effet, c'est l'ensemble des présuppositions comportementales, et donc des postulats, qui fait l'identité d'une théorie. On peut citer, par exemple, la théorie de l'agent rationnel en économie, fondée sur une présupposition comportementale du même nom. Ainsi se comprend la légitimité d'utiliser le concept de conatus et l'arrière-plan ontologique spinoziste, en mode spectral, pour proposer une théorie de l'action qui donne plus de substance, voire plus de réalité, à l'agent. En effet dans ce cadre l'agent est posé avant tout comme un être de désir et d'affect. Cela permet de penser une théorie de l'action individuelle tout en conservant la détermination des structures. L'une des grandes tensions en sciences sociales, et dans d'autres disciplines, consiste à tenir ensemble les émotions et le vécu intérieur des individus avec les structures et les institutions qui les tiennent. On observe une recrudescence de la thématique des émotions dans les études sociales, et il faut rester vigilant pour ne pas sombrer dans un individualocentrisme oublieux des forces sociales qui ferait oublier la saillance des déterminations structurelles. La tentation de l'individualisme autosuffisant et tout puissant est grande dans notre société moderne, dont il constitue l'un des axiomes principaux de l'architecture néolibérale. Or Spinoza empêche cet égarement, à rebours de la modernité, il a développé une ontologie immanente où l'homme n'a aucun statut particulier, puisque toute chose, lui y compris, fait partie de la Nature. Selon la formule désormais classique, l'homme n'est pas un empire dans un empire⁵. C'est l'astuce théorique décisive de cette science sociale spinoziste, penser la subjectivité sans l'individu. On voit que, dans son fondement même, l'ontologie spinoziste se place en faux par rapport à la métaphysique libérale et à sa conception anthropologique, nous y reviendrons. Le grand projet de Lordon c'est d'utiliser et d'approfondir ce cadre théorique qu'il nomme : « structuralisme des passions »⁶.

Lordon reprend l'idée de la « double vérité du travail » comme point d'appui pour expliciter la nécessité de sa théorie. Cette notion, formulée par Pierre Bourdieu dans « La double vérité du travail »⁷, met en lumière la complexité du rapport des individus à leur activité salariée. Elle désigne l'existence simultanée de deux niveaux de réalité qu'il faut tenir ensemble pour comprendre le travail. D'un côté, il y a la vérité

⁴ LORDON, Frédéric, *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2013.

⁵ TP, II, 6 dans SPINOZA, Baruch, *Œuvres V : Traité politique*, traduction de Charles Ramond, Paris, Presses universitaires de France (PUF), « Épiméthée », 2005.

⁶ Op.cit., LORDON, Frédéric, *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, p. 11.

⁷ BOURDIEU, Pierre, « La double vérité du travail », in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 114, 1996.

objective, qui relève d'une lecture marxiste, le travail salarié est d'abord un rapport d'exploitation inscrit dans une structure économique, et la position des travailleurs y est définie par les contraintes de ce rapport. De l'autre, il existe une vérité subjective, qui correspond à l'expérience phénoménologique que les agents font de leur travail, ils peuvent y trouver des satisfactions et des formes de reconnaissance qui ne se réduisent pas au seul salaire monétaire. Ces profits sont irréductibles à la logique économique stricte et témoignent d'un vécu qui peut être investi d'affects positifs malgré la structure objective d'exploitation. Cette approche conduit Bourdieu à un principe fondamental, la vérité subjective ne rend pas fausse la vérité objective, et inversement. La subjectivité vécue des agents fait partie intégrante de la réalité sociale objective, elle en est même une dimension constitutive. Penser sociologiquement exige donc de penser le subjectif dans l'objectif, c'est-à-dire d'intégrer l'expérience vécue au sein de la structure qui la produit. Choisir entre ces deux aspects de la réalité serait une impasse théorique, car ils sont complémentaires plutôt qu'exclusifs. Cependant, Lordon reproche à Bourdieu de ne pas être allé assez loin dans l'exploration de cette vérité subjective, notamment quant à sa substance réelle. Autrement dit, qu'est-ce qui constitue intimement cette expérience vécue, qu'est-ce qui fait que le travail, même sous exploitation, peut être investi et parfois désiré. Bourdieu, par prudence méthodologique, aurait évité de mobiliser un vocabulaire susceptible de l'associer à « l'individualisme spiritualiste »⁸ qu'il combattait. Ce refus l'a empêché d'aboutir à une théorie de l'action faite de présupposés comportementaux satisfaisants et solides. C'est ici que la lecture spinoziste prend tout son sens en comblant précisément cette lacune. Lordon propose de comprendre la vérité subjective du travail en termes de désirs et d'affects, qui constituent l'armature anthropologique de la vie humaine chez Spinoza. Les affects sont les causes de première instance qui orientent ce désir, ce sont des déterminations extérieures, sociales et matérielles, qui affectent l'individu et le poussent à se mouvoir dans telle ou telle direction. Dans ce cadre, le conatus est premier, mais il ne devient mouvement concret qu'à travers les affections que le monde extérieur lui impose. C'est donc la structure sociale, avec ses contraintes, ses opportunités et ses institutions, qui détermine l'orientation des désirs en dotant le conatus de contenus affectifs précis. Cette perspective permet de réinterpréter le rapport salarial, si les travailleurs se meuvent, ce n'est pas par pure rationalité calculatrice ni par vocation intrinsèquement désintéressée, mais parce que leurs désirs, orientés par des affects sociaux, les poussent à agir dans le cadre des structures qui les

⁸ Op.cit., LORDON, Frédéric, La société des affects : Pour un structuralisme des passions, p. 76

affectent⁹. L'atelier, l'usine ou le bureau sont des espaces où la structure et les passions se rencontrent, le travailleur agit parce que son énergie vitale, son conatus, est captée et canalisée par des déterminations affectives, besoin de survie, peur du chômage, quête de reconnaissance, espoir de promotion, etc. On aboutit ainsi à la visée précise du structuralisme des passions :

Il y a des structures, et dans les structures il y a des hommes passionnés ; en première instance les hommes sont mus par leurs passions, en dernière analyse leurs passions sont largement déterminées par les structures ; ils sont mus le plus souvent dans une direction qui reproduit les structures, mais parfois dans une autre qui les renverse pour en créer de nouvelles : voilà, à l'essentiel, l'ordre de faits que voudraient saisir les combinaisons particulières du structuralisme des passions¹⁰

1.3. Chercher l'intentionnalité première¹¹

En regard de Lordon, la posture d'Arnsperger se distingue à bien des égards, dans la mesure où il confère à son travail une visée explicitement thérapeutique. Certes, on retrouve chez Lordon une finalité du même ordre, mais de manière plus ponctuelle et indirecte. C'est néanmoins à partir d'un même constat initial qu'Arnsperger entreprend la rédaction de sa trilogie critique, les sciences économiques se sont érigées en science générale de l'homme, prétendant tout expliquer, alors même que leur présupposé anthropologique repose sur un réductionnisme incapable de rendre compte de la réalité humaine. L'homme, selon Arnsperger, n'est pas d'abord un agent rationnel, quelque chose de plus fondamental le meut, il faut selon lui, retourner à l'intentionnalité première des sujets. Chez Lordon cette force est désignée par le conatus. Mais qu'en est-il ici, quelle est cette substance vécue ? La moindre des choses à dire est qu'Arnsperger ne cherche pas à déployer un système philosophique géométrique et axiomatique à la manière de Spinoza, système qui assure d'ailleurs une grande clarté et une réelle efficacité analytique dans l'usage qu'en fait Lordon. Il s'inscrit plutôt dans un registre conceptuel emprunté à la psychanalyse et à une anthropologie existentielle. Toute sa démarche vise à faire émerger les forces souterraines qui animent l'être humain et à montrer que nos pratiques économiques reposent sur bien autre chose que le simple calcul rationnel, en ce sens sa conclusion

⁹ Ce point sera traité de manière extensive dans la partie II.

¹⁰ Op.cit., LORDON, Frédéric, *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, p. 11.

¹¹ L'expression est d'Arnsperger dans ; ARNSPERGER, Christian, *Critique de l'existence capitaliste : Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 39

rejoint celle de Lordon, ce sont des affects, des pulsions, des forces souterraines, compréhensibles comme concomitantes d'une condition humaine qui induit certains mouvements et certaines orientations. Arnsperger mobilise pour cela une terminologie plurielle, empruntée à des auteurs différents, qui varie selon les contextes et les ouvrages. On peut cependant dégager un fil directeur, pour lui, l'être humain est d'abord un « être existant », c'est-à-dire un vivant, un organisme biologique conscient de lui-même. C'est cette dimension existentielle qu'il met en avant, l'expression qu'il utilise lui-même et qui semble correspondre au plus près à sa conception de l'homme est « bioexistential ». Ce terme souligne le caractère conscient d'un être avant tout biologique, issu de processus évolutifs complexes, soumis aux lois biophysiques. Arnsperger propose ailleurs plusieurs découpages de l'humain en niveaux ou strates, qui diffèrent légèrement d'un livre à l'autre. Il convient donc de répertorier les principaux emprunts et schèmes théoriques qu'il mobilise pour articuler cette anthropologie critique, afin de dégager ce qui les unifie.

Arnsperger mobilise la psychanalyse et la sociobiologie pour décrire les pulsions élémentaires qui mettent l'homme en mouvement. Ce registre des pulsions demeure proche du conatus spinoziste, bien que le champ théorique et les visées dans lesquels les concepts sont employés diffèrent nettement. Ainsi, toute analogie avec le conatus se comprend d'abord, pour l'instant, en référence à sa définition initiale, force de persévérance dans l'être. Dans son deuxième ouvrage, Arnsperger mobilise la théorie de Paul R. Lawrence et Nitin Nohria¹², deux économistes qui proposent une synthèse des recherches en sociobiologie de leur époque. Ils distinguent quatre pulsions fondamentales, à comprendre comme des forces à l'origine de chaque choix et de chaque comportement humain, la pulsion d'acquisition, de lien, d'apprentissage et de défense. Selon Lawrence et Nohria, la défense occupe une place structurante, à commencer par son rapport à l'acquisition. En effet, s'approprier des biens matériels constitue une manière centrale de se sécuriser face aux dangers. Arnsperger note que la propriété et les possessions en général entretiennent un lien étroit avec la préservation de soi et la survie corporelle. On s'approprie pour assurer a minima la survie du corps. Nous développerons plus loin la manière d'articuler pulsions et conatus, mais l'on remarque déjà leur proximité. Le conatus unifie en quelque sorte ces pulsions en simplifiant la grammaire. Si une entité persévère dans l'être, on

¹² ARNSPERGER, Christian, *Éthique de l'existence post-capitaliste : Pour un militantisme existentiel*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 78

comprend qu'elle doit se défendre et s'approprier certaines choses. La distinction entre différentes pulsions peut alors se lire comme une déclinaison de la force conative.

Après avoir posé cette couche biologique, Arnsperger se tourne vers une dimension qu'il considère plus fondamentale, le point de vue existentiel. Il est vrai que nous sommes vivants et que nous partageons des pulsions enracinées dans notre nature d'organismes. Nous sommes faits de processus chimiques, d'instincts innés, de multiples déterminations. Du point de vue biologique, c'est-à-dire sous l'angle de la causalité naturelle, nous ne sommes pas libres. Les choses se complexifient dès lors qu'il s'agit de l'homme, dans la mesure où il se vit lui-même comme libre et responsable. Une seule et même réalité prend ainsi des aspects très différents selon le point de vue adopté. L'expérience du sujet qui se sent libre et responsable n'est pas du même ordre que l'observation scientifique des enchaînements causaux qui régissent notre biologie. Arnsperger propose une théorie permettant de rendre compte de la pluridimensionnalité de l'existence humaine, que nous développerons plus loin. Retenons pour l'instant qu'il tient ensemble ces deux dimensions, existentielle et biologique, comme les deux faces d'une même pièce, l'existence et la réalité humaines. Cela ne signifie pas que nous soyons immédiatement transparents¹³ à nous-mêmes, ni que nous comprenions spontanément qui nous sommes. Avant de pouvoir saisir notre condition, il nous faut d'abord nous dégager de certaines idées préconçues sur ce que signifie « être humain ». Ce dégagement révèle assez vite une angoisse fondamentale, née de la remise en cause de nos évidences sociales et biologiques. Autrement dit, lorsque nous prenons du recul par rapport à ce qui est simplement donné, le fait d'exister et d'être un corps biologique, et que nous observons ce qui demeure, nous découvrons un organisme issu de l'évolution, animé par des pulsions, vulnérable, travaillé par des forces dont nous ne pouvons entièrement rendre raison. Ces dimensions sont habituellement refoulées hors de notre conscience. De ce constat, Arnsperger dérive une thèse centrale de l'analyse existentielle contemporaine, nos existences économiques et sociales se déploient sur fond d'un déni radical de la mort. L'idée peut sembler étrange, presque tautologique, puisque nous sommes en vie, nous avons peur de la mort. Pourtant, cette évidence est rarement prise en compte dans la manière dont nous conduisons nos vies, et encore moins dans l'analyse des sociétés humaines. Ernest Becker demeure l'un des penseurs les plus marquants de cette thèse, qu'il ancre d'emblée dans notre réalité biologique. Ce qui distingue l'être humain, affirme-t-il, c'est la conscience aiguë et autoréflexive de sa propre finitude, nous

¹³ Ibid., p.78

savons que nous allons mourir, et nous savons que cette mort s'accompagne de souffrance, de décomposition, de perte de soi. Là où les animaux vivent et se défendent sans anticiper leur disparition, l'homme porte cette connaissance comme un fardeau invisible. Pour Becker, notre organisme est fondamentalement incapable d'accepter la mort. Cette impossibilité, enracinée dans la biologie, est au cœur de la condition humaine, elle innerve notre existence tout entière. Même la pulsion d'acquisition, qui nous pousse à accumuler et à nous attacher à des objets matériels ou symboliques, n'est au fond qu'une expression dérivée de l'instinct d'autopréservation, une tension constante vers la survie et la maîtrise des dangers qui menacent la vie¹⁴. Derrière chaque geste quotidien, derrière le fonctionnement « normal » de la vie sociale, persiste ainsi la peur de mourir, discrète mais inlassable, armant l'organisme pour sa conservation. Becker, suivi par nombre de psychologues, psychanalystes et sociologues, soutient que ce déni n'est pas un simple mécanisme psychique, il est constitutif de notre être biologique. Incapable d'affronter directement sa mortalité, l'homme élabore des systèmes socioculturels destinés à sublimer l'angoisse, à transformer cette énergie brute en motivations vivables et positives. Ce sont les « systèmes d'héroïsme », des architectures symboliques qui permettent à l'individu de se sentir soutenu, de recevoir un sens à son existence, parfois même une forme d'« immortalité » culturelle. La société offre ainsi à l'homme de dépasser la terreur de sa fin en l'inscrivant dans un horizon signifiant, où sa vie s'articule à quelque chose de plus vaste que lui. Le moteur intime de ce refoulement est ce que Becker nomme la quête d'« importance cosmique ». L'héroïsme, pour lui, est un ressort universel, face à la conscience de notre finitude, chacun cherche à inscrire son existence dans des projets qui semblent transcender sa mort, qu'ils soient ; religieux, politiques, artistiques, militants ou familiaux. Cette quête de signification éternelle traduit le désir de participer à quelque chose qui nous dépasse et nous survivra. Même lorsque l'horizon religieux s'efface, la « machine héroïque » continue à tourner, nous nous engageons dans des idéologies, des causes, des collectifs, pour étouffer la terreur de la mortalité. En somme, écrit Becker, « la mission d'une société est de dissiper, par la structure et le sens qu'elle propose, la terreur qui habite chaque être face à sa fin »¹⁵

Dans cette perspective, le conatus spinoziste, tel que l'emploie Lordon, éclaire de façon suggestive l'analyse de Becker. Le conatus, défini comme l'effort par lequel tout être persévère dans son être, n'implique pas en lui-même une conscience de la mort ni une peur explicite de celle-ci, il exprime plus fondamentalement la dynamique

¹⁴ BECKER, Ernest, *The denial of death*, New York, Free Press, 1973, p. 16

¹⁵ *Ibid.*, p. 78

vitale qui porte chaque individu à maintenir et à accroître sa puissance d'exister. Cependant, l'hypothèse de Becker selon laquelle l'existence humaine est traversée par une angoisse radicale liée à la mortalité trouve un écho dans la manière dont la force élémentaire du conatus peut être socialement orientée et sublimée. Lordon décrit un processus civilisationnel¹⁶ où les tendances primaires d'appropriation, de protection et d'affirmation de soi sont détournées de leurs objets immédiats puis réorientées vers des formes de réalisation socialement encadrées, notamment des institutions. La société opère une sublimation collective qui canalise l'énergie brute du conatus en élans agonistiques, compétitions symboliques, luttes de prestige, accomplissements culturels ou professionnels. Les institutions sociales, en fixant des règles, des sanctions et des récompenses, transforment ainsi les pulsions de persévérance en projets viables, porteurs de sens, permettant aux individus d'inscrire leur existence dans un horizon plus vaste. Nous verrons plus loin l'enjeu proprement existentiel qui se cache derrière cette « socialisation » du conatus.

1.4. L'homme tripartite

Dans le prolongement de ce qui précède, terminons par la présentation de la lecture tripartite de l'homme chez Arnsperger, qui permet de saisir la complexité de sa condition existentielle. Le niveau infrahumain correspond à ce que l'on peut appeler la dimension animale de l'existence. Il s'agit des besoins vitaux, déclenchés par la rareté et orientés vers la survie immédiate. Ce niveau est traversé par l'angoisse du besoin non satisfait, la peur de manquer pousse l'organisme à arracher à la nature de quoi assurer sa subsistance¹⁷. Cette énergie de survie, enracinée dans notre vulnérabilité biologique, alimente aussi une tendance à l'accumulation, bien au-delà des nécessités objectives. Lorsque la nature, perçue comme imprévisible et arbitraire, devient hostile à nos yeux, cette hostilité suscite les premiers gestes de symbolisation, comme si le langage et la culture naissaient déjà sur un fond d'angoisse¹⁸. Le niveau humain se déploie lorsque le besoin se transforme en envie. L'envie est un besoin refoulé et déplacé, elle prend la forme d'un « je veux », mais demeure habitée par la même force souterraine, compulsive et anxieuse. Même en l'absence de rareté objective, cette énergie pousse à désirer, à posséder et à sécuriser toujours davantage. Arnsperger souligne que l'évolution de l'homme et sa capacité à dominer la nature

¹⁶ LORDON, Frédéric, *La Condition anarchique : Affects et institutions de la valeur*, Paris, Seuil, 2022.

¹⁷ ARNSPERGER, Christian, *L'existence écologique : Critique existentielle de la croissance et anthropologie de l'après-croissance*, Paris, Éditions du Seuil, 2020, p. 195.

¹⁸ Cette intuition trouvera plus de fondement dans la suite du travail lorsque nous traiterons du concept d'hypertélie chez Patrick Tort, voir Chapitre VIII section « Evolution et finitude (Tort) ».

reflètent d’abord cette dynamique intérieure aveugle, nos techniques sophistiquées et notre intelligence deviennent le véhicule d’une angoisse primordiale qui n’a pas trouvé d’apaisement. Le niveau transhumain ouvre la possibilité d’un dépassement. Il désigne la capacité, à la fois psychologique et métaphysique, d’intégrer et de transformer les deux premiers niveaux. Ce troisième stade correspond à une démarche intérieure de lucidité et de mise à distance, reconnaître la finitude, la vulnérabilité et les pulsions infrahumaines qui nous traversent, pour les transfigurer en formes de vie plus conscientes et moins destructrices. Ceci reprend en quelques mots la thèse que nous défendrons dans la deuxième partie de ce travail. Dans cette perspective, l’homme est dangereux non en raison de sa nature biologique seule, mais parce que son intelligence et ses techniques amplifient la puissance de ses angoisses infrahumaines. Tant qu’il ne parvient pas à les dépasser, cette énergie fondamentale se projette dans des logiques d’accumulation et de domination, avec des effets potentiellement catastrophiques pour son environnement.

Arnsperger propose également une autre manière de décrire la structure de l’être humain, inspirée des traditions chrétiennes et bouddhistes, proche des classifications issues du yoga et des visions hindoues de l’intégration de l’être. Il distingue trois sphères fondamentales¹⁹. Le corps, soma, notre dimension physique et biologique, siège des instincts et des besoins de survie. La psyché, âme, la sphère des affects, des représentations et des motivations profondes. L’esprit, pneuma, la dimension supérieure de l’existence, où s’accomplissent l’intégration et la transfiguration des deux niveaux précédents. L’existence humaine apparaît alors comme un processus de circulation et d’intégration progressive entre ces trois « corps », soma, psyché, pneuma. Les traditions spirituelles voient en l’homme une vocation pneumatique, l’appel à intégrer ses aspects psychosomatiques dans une vie plus vaste, lucide et apaisée, transformation qui engage l’intellect, mais aussi des pratiques corporelles et méditatives réagénant les rapports entre corps, âme et esprit. Cette grille résonne avec le triptyque présenté plus haut, infrahumain, humain, transhumain, sans le dupliquer, les deux approches convergent vers l’idée d’une intégration lucide des pulsions et des angoisses fondamentales afin d’éviter la dérive compulsive et de rendre possibles des formes de vie plus conscientes.

¹⁹ FROMAGET, Michel, *Corps, âme, esprit, Introduction à l’anthropologie ternaire. Tome I*, Louvain-la-Neuve, Edifie, « Cultures et foi(s) », 1999

1.5. L'appel de la pulsionnalité

Avant d'aborder le niveau social et l'articulation de ces anthropologies, il convient d'en vérifier la compatibilité. Le parti pris de ce travail est de maintenir l'ontologie spinoziste comme cadre matérialiste, au sens althussérien d'une pensée qui ne se raconte pas d'histoire. Nos auteurs s'accordent à reconnaître que le comportement humain est d'abord déterminé par des pulsions, des désirs, des affects, et par une dynamique d'autopréservation. Arnsperger parle à ce propos d'un « réalisme existentiel pessimiste », indispensable pour fonder une critique sociale lucide et esquisser des pistes d'émancipation en gardant en vue la condition humaine. Sur cette base, il s'agit de montrer comment cette condition participe à l'aliénation capitaliste. L'hypothèse de travail est la suivante, l'usage de la grammaire spinozienne permet d'éclairer la position d'Arnsperger et d'en renforcer la portée critique, en vue d'une anthropologie apte à fonder une critique sociale solide et à tracer des voies d'émancipation.

La divergence fondamentale entre l'œuvre de Frédéric Lordon et celle de Christian Arnsperger tient à leur rapport à la généralité et à la construction conceptuelle. Lordon recherche la simplicité théorique, il condense la complexité du réel dans un petit nombre de concepts opératoires, capables d'applications larges. Fidèle à l'esprit du rasoir d'Ockham, il ramène la diversité des phénomènes à des principes unificateurs. Son spinozisme l'oriente vers une architecture cohérente, où chaque élément trouve sa place dans un édifice conceptuel clair, à la déduction quasi géométrique et à la définition stricte des termes. Arnsperger privilégie une démarche plus plurielle et ouverte. Il mobilise des vocabulaires variés, empruntés à des disciplines et à des traditions parfois éloignées, pour nommer des réalités proches. Ses textes ne livrent pas immédiatement leurs clés, ils demandent un effort d'interprétation, loin de la limpidité géométrique que recherche Lordon. Cette prolifération terminologique n'est pas un défaut, elle confère une force herméneutique, en permettant de saisir la complexité de la condition humaine sous des angles multiples. Cela s'explique aussi dans sa volonté de fournir une pensée qui dépasse l'aporie de la critique et qui pointe des voies d'émancipations. Arnsperger fait feu de tout bois dès lors que cela éclaire son propos, quitte à recourir à des références classiques ou à un certain anhistorisme pour donner à ses analyses une portée dépassant leur contexte.

Cette distinction posée, il devient éclairant de rapprocher certains concepts d'Arnsperger de la psychanalyse matérialiste que Lordon élabore avec Sandra Lucbert. L'itinéraire théorique de Lordon montre que la seule théorie des affects ne suffisait pas

à saisir le ressort le plus profond de la vie sociale, la pulsion. En introduisant ce concept dans une lecture spinoziste, il propose une psychanalyse matérialiste destinée à comprendre ce qui maintient les individus, au niveau le plus souterrain, dans le capitalisme, et plus largement dans tout ordre social. Ce projet, qui fonde l'entreprise de la trilogie critique d'Arnsperger, est précisément celui de Pulsions²⁰, répondre à la question fondamentale de ce qui se cache derrière nos actes économiques, donc à la racine du social. Cet itinéraire intellectuel n'est pas anodin, il témoigne selon nous d'un besoin conceptuel réel, celui de disposer d'une science de l'homme sur laquelle penser le changement social. Lordon et Lucbert²¹, formulent leur hypothèse en des termes simples, la vie sociale repose sur la pulsion, et comprendre le social exige de « théoriser la pulsion et théoriser sa mise en régime ». Leur travail se divise en deux tomes. Le premier expose les fondements d'une psychanalyse matérialiste des pulsions, un second tome, à paraître, doit montrer comment ces pulsions sont mises en régime dans des configurations socio-historiques particulières. Dans l'attente de ce développement, il est déjà possible d'esquisser cette mise en régime en articulant trois perspectives, le structuralisme des passions de Lordon, la théorie pulsionnelle esquissée par Lucbert et Lordon, et la critique existentielle du capitalisme d'Arnsperger. Nous explorerons cette tentative théorique ambitieuse en clarifiant, lorsque nécessaire, les concepts mobilisés par Arnsperger, afin d'engager, dans la seconde partie de ce travail, l'analyse d'un système qui convoque cette condition humaine profonde, ce que nous appellerons, à sa suite, un « régime de pulsionnalité », à savoir le capitalisme.

L'usage des termes psychanalytiques chez Arnsperger renvoie principalement à Freud et à Denis Vasse²². Il cite ce dernier lorsqu'il reprend la distinction entre besoin, envie et désir. La pensée de Vasse constitue un bon point d'entrée, bien que, comme souvent, Arnsperger emploie certains termes de manière variable selon les contextes, et « désir » n'est pas une exception. L'ouvrage qui nous importe est *Le temps du Désir*, essai sur le corps et la parole, qui étudie le rapport de l'homme à Dieu comme lieu privilégié pour comprendre ce qui se joue dans le désir. On lit d'ailleurs, dès l'ouverture, une définition spinoziste du désir, « l'essence même de l'homme en tant

²⁰ LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion : Capitalisme, fascisme et pulsionnalité 1*, Paris, La Découverte, 2025.

²¹ Nous nous référons principalement à Lordon pour désigner l'ouvrage car ce dernier s'est occupé de l'articulation théorique entre psychanalyse et spinozisme

²² VASSE, Denis, *Le temps du désir : Essai sur le corps et la parole*, Paris : Éditions du Seuil, 1969.

qu'on la conçoit comme déterminée à accomplir un acte quelconque »²³. L'influence de Spinoza se reconnaît en de nombreux passages, notamment dans le traitement d'un Dieu qui n'est pas d'emblée le Dieu créateur chrétien. Cette influence passe par Lacan, lui-même lecteur de Spinoza, référence majeure de Vasse, aux côtés de Freud et des travaux cliniques de Dolto²⁴. Le travail de Lordon et Lucbert se veut à la fois critique et intégrateur à l'égard de la psychanalyse freudienne et lacanienne. La démonstration de leur propre position permettra, en même temps, d'arrimer Arnsperger à cette psychanalyse spinoziste, sur laquelle nous allons désormais nous pencher.

²³ *Ibid.*, p. 9.

²⁴ *Ibid.*, p. 19.

Chapitre II : Une psychanalyse spinoziste

2.1. Le manque

Dans la philosophie de Spinoza, l'être, la Nature, la Substance, ne manque de rien. « Par réalité et perfection, j'entends la même chose »²⁵. Comment penser alors le motif central de la psychanalyse, le manque, dans une ontologie immanente. Lordon reproche à Lacan d'avoir fait du manque l'essence du désir. Bien que Lacan soit spinoziste à certains endroits, il fonde sa théorie du désir sur une prémisse incompatible avec l'immanence spinoziste, « le désir, c'est la métonymie du manque à être »²⁶. Lordon déplore ce déplacement, il estime que Lacan, prolongeant Freud, en vient à élaborer une « onto-anthropologie du manque »²⁷. Or c'est bien ce statut ontologique qui pose problème au regard de Spinoza. Le manque est réel, mais dans un autre registre que celui du désir. Qu'il y ait du manque, rien ne l'interdit. Mais d'où vient-il. Le manque est une construction de l'imagination humaine. Il appartient à la Pensée, l'un des deux attributs que nous exprimons, il n'existe pas en soi dans l'ordre de l'être, il est causé. Il n'est pas constitutif, il est dérivatif. Le manque se comprend comme l'affect de privation d'un objet dont on avait l'habitude de jouir. Le désir, expression transitive du conatus, s'oriente selon les rencontres avec la puissance d'affecter des autres modes. S'il va ici plutôt que là, c'est qu'une affection antérieure l'y a poussé. Or l'habitude nous fait oublier cette première affection, nous revenons vers le même objet et nous croyons que le désir est tiré par l'objet, alors qu'il est poussé par derrière, par les causes qui nous ont déjà déterminés. Ainsi le manque est une construction imaginaire dû à l'activité concanténatrice de l'esprit qui lie les idées entre-elles. Ainsi le manque pour Spinoza n'est qu'« une manière de penser que nous formons quand nous comparons les choses entre elles »²⁸

2.2. Le desiderium princeps

Dans l'ontogenèse du mode humain, telle que la décrit Lordon, le manque apparaît dès la naissance. Cette irruption est une catastrophe pour Modus, le mode humain personnifié chez Lordon et Lucbert. Ils reprennent le terme « Hilflosigkeit »²⁹

²⁵ Éth., II, déf. 6

²⁶ LACAN, Jacques, « La direction de la cure », in *Écrits*, Seuil, 1966, p. 623.

²⁷ Op.cit., LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion : Capitalisme, fascisme et pulsionnalité* 1, p. 41

²⁸ SPINOZA, Baruch, « Lettres XIX et XXI », in : *Traité politique, Lettres*, traduction Charles Appuhn, GF-Flammarion, 1966.

²⁹ Op.cit., LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion : Capitalisme, fascisme et pulsionnalité* 1, p. 44.

de Freud pour qualifier cet événement. Dans le ventre maternel, le fœtus vit dans une illusion d'infinitude, il ne connaît ni faim ni soif, il ne perçoit aucune limite à sa persévérance, il se vit comme un mode autosuffisant, sans conscience de sa dépendance au corps qui le porte. Cet état de plénitude marque profondément le corps et l'esprit. La naissance rompt cette continuité illusoire et projette Modus dans un monde où persévérer dans l'être devient un combat de chaque instant, où la survie exige la médiation de l'Autre. Freud désigne cette condition initiale par « Hilflosigkeit », impuissance et détresse radicales qui traduisent l'exposition totale du nouveau-né à ce qui lui est extérieur. De cette rupture originelle naît ce que le Lordon appelle le « desiderium princeps »³⁰, l'affection fondamentale, la nostalgie corporelle et imaginaire de l'état perdu d'infinitude. L'expérience de complétude prénatale, bien que fictive, laisse une empreinte durable, elle devient la mesure inconsciente des désirs à venir, le fantôme d'un monde où rien ne manquait. La catastrophe de la naissance fonde ainsi la condition humaine sous le signe du manque, non pas un manque réel, car ontologiquement le mode humain ne manque de rien et participe pleinement à la perfection du réel selon Spinoza, mais un manque imaginaire, incorporé dans la chair du nouveau-né et appelé à structurer tout son rapport au monde.

Ce manque introduit une dimension téléologique, il inverse l'ordre réel de la causalité et projette le désir vers une finalité illusoire. Dans la réalité spinoziste, le désir n'a pas besoin d'être tiré par un but, il est d'abord poussé par la puissance d'exister. Or l'imagination, marquée par le « desiderium princeps » et par l'expérience subjective du manque, se raconte que ce mouvement est orienté vers un objet à atteindre, comme si la cause du désir résidait dans une fin placée devant soi plutôt que dans la puissance qui le pousse depuis l'arrière-plan de l'existence. L'erreur imaginaire consiste à prendre des effets pour des causes, parce qu'on se sent tendu vers un objet absent, on suppose que son absence cause le désir, alors qu'en vérité l'élan vital produit le mouvement. Ainsi, le manque réinscrit artificiellement le désir dans une structure téléologique, il lui invente une direction et un but, comme si la vie était une quête de complétude, alors que le réel, en soi, est plein et sans manques. La nature de ce manque est donc imaginaire et projective, elle ne relève pas de l'ontologie, mais de la manière dont le corps et l'esprit humains se racontent leur propre activité. En posant le manque comme essence du désir, Lacan érige une illusion psychologique en vérité ontologique, alors que, pour Spinoza, la dynamique du désir est d'abord celle d'une puissance qui se déploie sans autre finalité que son affirmation.

³⁰ *Ibid.*, p. 35.

2.3. Le Désir et l'objet-0

Lordon désigne ce but ou cet horizon sous le nom d'objet 0, pour souligner qu'il ne s'agit pas d'un objet déterminé, mais d'un non-objet, celui du Désir avec majuscule, toujours présent en filigrane derrière la multiplicité des désirs particuliers. Chaque fois que le mode humain poursuit un objet précis, ce désir singulier, orienté vers quelque chose de concret, manifeste en réalité l'élan plus fondamental du Désir. Par cette conceptualisation, Lordon cherche à articuler la psychanalyse avec l'ontologie spinoziste, laquelle ne connaissait jusqu'ici que le conatus, mouvement vital générique et intransitif. Le Désir représente alors une première traduction existentielle du conatus, un élan réel, chargé d'une énergie effective, dont l'objet demeure indéterminé, ouvert et insaisissable.

L'analyse spinoziste connaissait : d'une part le conatus, comme concept spéculatif d'un élan générique et sans objet, d'autre part le désir, ou plutôt les désirs, comme poursuites déterminées d'objets déterminés. La psychanalyse vient y mettre un coin : entre les deux, il y a l'objet-0, poursuite déterminée mais d'un objet indéterminé. Poursuite déterminée par on sait très bien quoi : l'affection natale (la catastrophe), et son affect (le desiderium)³¹

D'ailleurs, au-delà du refus d'en faire une catégorie ontologique, Lordon reconnaît au manque un rôle explicatif proche de celui que lui attribue Lacan, ici dans les mots de Vasse :

A travers cette nécessaire démarche, il vise autre chose... qu'une chose. Qu'il veuille la chose-monde tout entière, révèle son désir d'autre chose que le monde : ce peut être la lune (mais elle n'est pas radicalement autre, Autre)... ou Dieu³²

Nous reviendrons plus loin sur la dimension spirituelle contenue dans cette citation et sur sa transposition possible au Dieu de Spinoza. L'homme n'est donc pas un être de manque que mettrait en mouvement une incomplétude constitutive. Il est un être de désir, et l'affection primordiale de la naissance induit en lui l'idée imaginaire d'un manque qui va structurer toute sa trajectoire existentielle. Ce manque est bien réel pour le mode humain en tant que représentation incorporée, il produit de vrais effets tout aussi réels et détermine durablement ses conduites.

³¹ *Ibid.*, p. 45.

³² Op.cit., VASSE, Denis, Le temps du désir : Essai sur le corps et la parole, p. 31.

2.4. Le mode fini-pas-fini, la double finitude de l'homme

Le concept de finitude est central dans la trilogie d'Arnsperger. L'homme est fini, doublement fini, et il l'est de plusieurs manières. L'une des voies par lesquelles il la décrit est celle d'une déchirure dans l'être humain. Nous sommes "finis" parce que le Désir pousse en nous de manière irrépressible, il parle d'une « absence de bornes »³³ ce qui souligne le caractère insatisfaisable de ce Désir qui nous meut, et sa rencontre avec la limitation essentielle qu'est la réalité. Cette idée rejoint le schème freudien du principe de plaisir et du principe de réalité qu'Arnsperger rappelle au début de son travail. Il en déploie les éléments dans *L'Existence Ecologique* pour poser les bases du refoulement de la mort, en montrant que l'origine du mouvement psychique réside dans un conflit entre forces contradictoires. Il passe toutefois rapidement sur ce point³⁴ et bifurque vers un couple pulsionnel qu'il traite ensuite, pulsion de vie et pulsion de mort. Lordon ne discute pas directement les principes de réalité et de plaisir, il s'attaque d'emblée au couple pulsion de vie, pulsion de mort. Nous pouvons néanmoins affirmer que le Désir ainsi décrit par Lordon a la même portée explicative que celui d'Arnsperger bien que nous avons éclairé les problèmes concernant le statut ontologique et l'origine de ce Désir dans l'ontologie immanente de Spinoza. Le couple pulsion de vie, pulsion de mort est tenu pour le dernier mot de Freud sur la pulsion, puisqu'il l'établit dans *Au-delà du principe de plaisir*³⁵. Nous traiterons donc directement de ces deux pulsions, en laissant de côté la question des principes.

On découvre chez Lordon et Lucbert l'affirmation d'une seule pulsion. Unique, elle n'en revêt pas moins les traits de la pulsion freudienne, énergie libre, non dirigée a priori vers un objet³⁶ et qui ne cesse qu'avec la mort de l'organisme. Tout ce que peut faire cette pulsion, c'est se rediriger, se canaliser ailleurs. Comme le notent les auteurs, la métapsychologie freudienne³⁷ ne fournit pas de principe d'arrêt à la prolifération des forces pulsionnelles, ce qui entraîne une prolifération non nécessaires de pulsions en tout genre. Ils refusent cette dispersion et posent l'hypothèse d'une pulsion unique, pensée comme processus vital fondamental, force productive générale qui anime tout être, mais toujours instanciée dans un mode fini. Dans leur perspective, la pulsion n'est autre que l'actualisation singulière de la puissance infinie de la Nature,

³³ Op.cit., ARNSPERGER, Christian, Critique de l'existence capitaliste : Pour une éthique existentielle de l'économie, p. 44.

³⁴ Op.cit., ARNSPERGER, Christian, *L'existence écologique*, pp. 104-105.

³⁵ FREUD, Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Presses universitaires de France (PUF), 2013.

³⁶ Op.cit., LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 52

³⁷ FREUD, Sigmund, 2010. *Métapsychologie*. Paris : Presses Universitaires de France (PUF).

énergie qui se manifeste à l'échelle d'un individu par son conatus, c'est-à-dire l'effort de persévérer dans l'existence. Cette pulsion unique prend sa coloration propre chez l'humain à partir du *desiderium princeps*, l'affect primordial causé par la perte inaugurale de la naissance, l'expérience de complétude intra utérine s'évanouit, et le sujet naît dans un sentiment de manque en découvrant la lutte pour la persévérance de l'être au milieu d'autres modes finis. Dès lors, toute vie psychique est animée par cet élan premier, cette poursuite aveugle de l'objet-0, horizon vide mais structurant, qui donne son nom au Désir avec majuscule. Parler d'une seule pulsion permet d'unifier ontologie et psychanalyse, la pulsion, c'est la vie même en tant que force d'animation, à la fois inarrêtable et indifférente à ses objets particuliers. Cette pulsion unique se manifeste comme Désir fondamental, énergie libre et disponible, capable d'investir une infinité d'objets singuliers sans jamais se confondre avec eux. Le Désir, la pulsion, ne se déclinent pas en autres pulsions, mais en désirs particuliers, manger, aimer, créer, posséder, qui ne sont que des expressions dérivées et canalisées de cette pulsion originelle, ils portent toujours en eux l'élan de ce Désir sous-jacent. L'unicité de la pulsion a une fonction théorique forte, elle évite de transformer la métapsychologie en catalogue arbitraire et recentre toute la vie affective sur une force fondamentale, enracinée dans la Nature elle-même. Ontologiquement, cette vision ne sépare pas la vie psychique de l'ordre du monde, et c'est tout l'intérêt, nous le verrons, dans une perspective écologique. La pulsion est l'expression locale et finie d'une force animatrice infinie, qui ne s'épuise que dans la mort. En somme, là où Freud pluralise pour décrire la variété des expériences humaines, Lordon et Lucbert unifient pour retrouver la cohérence d'un élan vital unique, dont les désirs sont les innombrables figures, et dont l'origine réside dans la condition même du mode humain, fini, animé par le Désir et ouvert à l'infinitude de la Nature.

Arnsperger écrit que « l'existence ne se sent finie que parce qu'elle se sait habitée d'une infinitude qui la constitue et qu'elle essaie de gérer »³⁸. Si l'on met entre parenthèses la difficulté que pose ce « savoir », il s'agit moins d'un savoir explicite que d'une expérience préréflexive de déchirement, on voit bien le point de rencontre avec la pensée de Lordon. Là où Arnsperger parle de « se sentir habité » par l'infinitude, Lordon traduirait en termes strictement spinozistes, l'homme est un mode fini qui exprime, de manière singulière, la puissance infinie de la Nature à travers son conatus et son Désir. Le mode humain porte donc, dans son existence même, la trace de l'infini, il est l'instanciation finie d'une substance infinie. Mais, précisément parce

³⁸ Op.cit., ARNSPERGER, Christian, Critique de l'existence capitaliste, p. 46.

qu'il est fini, il se trouve inséré dans le réseau des autres modes finis et soumis à leur puissance, chacun persévère selon son propre conatus, chacun affecte et contraint les autres. Arnsperger insiste sur la dimension existentielle de cette situation, l'être humain vit sa finitude avec une certaine conscience, même diffuse, d'être limité et mortel tout en portant en lui une aspiration à l'infini. En ce sens le Désir de Lordon comprend bien une aspiration à l'infini bien que diffuse, en tant qu'il désire l'union illusoire d'avec l'Un qu'il a perdu à la naissance. La tension finitude/infinitude est centrale pour Arnsperger. Il distingue deux modalités de la finitude On peut distinguer deux finitudes existentielles ; la finitude liée à la mortalité et celle liée au contact avec autrui³⁹. Nous pouvons assimiler la finitude mortelle à ce que nous appellerons la finitude ontologique de l'homme en tant que mode fini. La mortalité correspond au fait d'être un mode fini voué à disparaître, c'est-à-dire d'être exposé à la puissance des autres modes et à la résistance du monde. Lordon en parle comme de la finitude ontologique du conatus, qui ne persévère qu'aussi longtemps qu'aucune cause extérieure n'y met fin. Être fini, c'est ne disposer d'aucune autosuffisance, d'aucune plénitude en soi. C'est être nécessairement relié à autre chose que soi, donc dépendant, et simultanément vulnérable à l'action des autres sur soi. Le mode fini se définit par cette double condition, dépendance et exposition, autrement dit hétérodétermination. Le mode fini n'existe pas en lui ni par-lui, il est dans un statut de dépendance total à l'égard des autres modes.

L'altérité, chez Arnsperger, désigne la limite particulière que constituent les autres, « exister, c'est vivre mortel, ensemble avec d'autres mortel »⁴⁰ Le sujet est toujours dépendant d'un monde social et symbolique qui précède et conditionne l'individu. Cette situation correspond très exactement à ce que Lordon appelle le « pas fini » dans l'expression qu'il utilise pour décrire le mode humain : « fini-pas-fini »⁴¹. L'être humain naît inachevé, livré à sa détresse originaire, *Hilflosigkeit* freudienne, et il ne peut commencer à « se finir » qu'avec l'aide des autres, à travers les médiations de la culture, du langage et des institutions. Le mode humain ne se constitue comme sujet que par l'Autre, qui devient alors le premier lieutenant de l'objet-0, c'est-à-dire la première figure déterminée par laquelle le Désir peut commencer à se fixer et chercher des proxys pour atteindre l'objet 0, cette recombinaison imaginaire. Nous pouvons comprendre donc l'altérité du couple Mortalité-Altérité⁴² reflète

³⁹ *Op.cit.*, ARNSPERGER, Christian, *L'existence écologique*, p. 25.

⁴⁰ *Op.cit.*, ARNSPERGER, Christian, *Critique de l'existence capitaliste*, p. 19.

⁴¹ *Op.cit.*, LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 25

⁴² *Op.cit.*, ARNSPERGER, Christian, *Critique de l'existence capitaliste*, p. 19.

l'inachèvement constitutif du sujet, son exposition à autrui et à l'ordre symbolique qui seul lui permet de persévérer dans l'être. Lordon rajoute cette nécessité qui n'est pas aussi appuyé chez Arnsperger. L'autre n'est pas qu'une chose négative, elle est ce par quoi l'homme devient homme, ce par quoi il « se » fini, et même ce sans quoi il ne peut pas être L'Autre c'est la condition d'existence du mode. Précisons que pour Arnsperger cette double finitude est indépassable et forme donc la base de la condition humaine. En ce sens il rejoint encore une fois Lordon puisque qu'il va de l'essence du mode humain d'être un mode fini et donc dépendant d'autre chose que lui et incapable de prétendre à une quelconque infinité ou auto-détermination. Nous reviendrons sur ces points plus loin en détail. Si Lordon parle parfois de manière détacher dans les termes géométriques typiquement spinozistes Arnsperger à la formule pour montrer que cet écart entre la puissance infinie dont nous sommes les expressions et notre condition finie fonde l'angoisse de l'existence et le mouvement inextinguible du Désir, toujours relancé, qui trouve ses relais successifs dans les figures de la lieutenance sans jamais atteindre son objet véritable. Mais encore une fois, nous y reviendrons.

2.5. Pas de pulsion de mort dans une philosophie de la vie

Un mot sur la pulsion de mort, centrale en psychanalyse et, l'avons-nous dit, ultime formulation freudienne du jeu pulsionnel, couplage demeuré dominant chez les freudo-marxistes qui ont marqué notre auteur. Nous nous arrêterons surtout sur Norman O. Brown⁴³, dont l'influence fut décisive dans l'élaboration de ses premières thèses.

Dans son œuvre retraçant le sens psychanalytique de l'histoire, Norman O. Brown explore la dialectique entre la pulsion de vie, Eros, et la pulsion de mort, Thanatos, telle que Freud l'a théorisée dans *Au-delà du principe de plaisir*. Son objectif est de montrer que la psychanalyse ne se limite pas à une théorie clinique, elle propose aussi une ontologie de la vie humaine organisée autour de la temporalité et de la conscience de la mort. Freud avait d'abord pensé la vie psychique sous le primat du principe de plaisir, c'est-à-dire comme tendance de l'organisme à réduire les tensions et à retrouver l'homéostasie. Mais l'observation des compulsions de répétition, notamment chez les traumatisés de guerre, l'amena à postuler un principe plus fondamental la vie semblerait aspirer à retourner à l'état inorganique. De là naît la

⁴³ BROWN, Norman O., *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Middletown (CT), Wesleyan University Press, 1985.

dualité pulsionnelle qui traverse l'existence, d'un côté Eros, qui relie, sexualise, conserve et étend la vie, de l'autre Thanatos, tendance profonde de tout organisme à revenir à l'inorganique, à l'immobilité absolue.

Brown insiste sur le rôle décisif du temps dans l'expérience humaine de cette dialectique. Les animaux, dit-il, vivent dans une forme d'éternité biologique, leur vie et leur mort s'enchaînent dans une unité non névrotique où tension et décharge s'équilibrent spontanément. Chez l'être humain, la conscience de la mort brise cette unité et rend le temps anxiogène, chaque instant se charge de l'anticipation de la fin. Le temps subjectif naît de cette fuite devant la mort, et la civilisation peut être comprise comme une série de défenses contre l'angoisse existentielle.

Pour Brown, la pulsion de mort n'est pas réductible à une volonté de destruction, elle exprime une aspiration au repos absolu, à l'extinction de toute tension, à une paix inorganique. La pulsion de vie est source de mouvement et de liaison, mais elle reste inséparable de la pulsion de mort, toute vie porte en elle le chemin vers sa fin. Cette ambivalence rend la condition humaine tragique, nous désirons à la fois l'intensité du désir, qui prolonge la vie, et la quiétude de la fin, qui met un terme à la tension. Ainsi, relue par Brown, la psychanalyse freudienne révèle une lutte permanente entre élan vital et désir d'extinction, lutte inscrite dans notre rapport au temps, vivre, c'est différer la mort tout en la portant en soi. La véritable libération ne consisterait pas à nier cette tension, mais à s'y réconcilier, Brown entrevoit, dans une veine quasi mystique ou poétique, une éternité où vie et mort cesseraient de s'opposer. "Death instinct seeks to return life to the peace of death"⁴⁴.

Bien qu'en surface de nombreux traits de la pulsion de mort ainsi définie ressemblent à la pulsion telle que la redéfinit Lordon, la notion elle-même demeure problématique sur les plans conceptuel et ontologique. Lordon montre que, loin d'apporter une intelligibilité supplémentaire, elle constitue un terme surnuméraire, ad hoc, dont l'usage relève davantage d'une réaction morale et historique que d'une nécessité théorique⁴⁵. Il rappelle que Freud élabore ce concept au sortir de la Première Guerre mondiale, face à l'ampleur inédite des massacres industriels et à la difficulté d'expliquer, avec les seules ressources de la première topique, les cauchemars récurrents des soldats revenus du front. La pulsion de mort est alors censée rendre compte de la destructivité, de la cruauté et, plus largement, de ce que Freud perçoit comme « le Mal ». Pour Lordon, ce recours à une entité pulsionnelle nouvelle opère

⁴⁴ *Op.cit.*, BROWN, Norman O., *Life Against*, p. 80.

⁴⁵ *Ibid.* p. 53.

une simplification apparente mais une complication réelle. D'un côté, Freud cherche un principe capable d'absorber la part atroce de la vie et de la rendre intelligible, de l'autre, il multiplie les termes théoriques au lieu de se conformer au rasoir d'Ockham, qui commande d'expliquer le plus possible avec le moins de concepts. La pulsion de mort s'avère donc doublement problématique. Elle est d'abord inutile, tout ce que Freud entend éclairer par elle, la violence, la destructivité, le meurtre de masse, peut l'être par les mécanismes passionnels déjà décrits, sans qu'il soit nécessaire d'introduire une force « négative » au cœur du vivant. Elle est ensuite ontologiquement errante, elle installe dans la théorie psychanalytique une « qualité occulte » qui hypostasie le Mal en confondant registre moral et registre explicatif.

Le spinozisme, sur lequel s'appuie Lordon, offre une alternative radicale. Il s'agit encore une fois d'affirmer l'immanence ; la Nature est intégralement positive et productive, elle engendre des modes finis qui persistent dans leur être selon leur puissance propre jusqu'à ce qu'une cause extérieure les détruise car « nulle chose ne peut être détruite sinon par une cause extérieure »⁴⁶. La mort n'est jamais une force interne ou sournoise, elle est toujours l'effet d'une rencontre, brutale ou différée, avec d'autres modes ou avec les conséquences métaboliques de la vie elle-même. Par conséquent, les pires violences de l'histoire, jusqu'aux massacres industriels de 1914, peuvent être comprises dans la pleine positivité des processus de la vie et de ses mauvaises rencontres, sans qu'il soit nécessaire de postuler une pulsion de mort. D'où la nécessité de poser la psyché en termes immanents qui la placent sur le même plan ontologique que tout autre vivant. Il y a bien, dans la pulsion, c'est-à-dire dans le conatus, une visée de recomplétude, et en un sens dire que la mais elle n'est pas inhérente à l'essence humaine, elle découle de l'affection primordiale, le *desiderium princeps*.

la mort n'est pas implantée au cœur du programme de la vie, elle n'est pas là à toujours déjà travailler sournoisement de l'intérieur – en ce point précis, pas de compromis possible entre Spinoza et Hegel. Il n'y a que la pleine positivité des élans conatifs, leurs rencontres, et la manière dont ces rencontres tournent⁴⁷

En définitive, la pulsion de mort fonctionne, selon Lordon, comme un couteau suisse du Mal, elle sert à nommer et à projeter sur un principe théorique autonome ce que l'esprit humain peine à admettre comme immanent à la vie. Elle soulage la

⁴⁶ Eth., III, 4

⁴⁷ *Op.cit.*, *Op.cit.*, LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 55

conscience morale en préservant une image « solaire » de la vie, tout en fournissant à la psychanalyse un outil commode pour expliquer la destructivité sans en assumer l'origine proprement conative.

2.6. La réflexivité comme double séparation

Jusqu'ici, nous avons parlé de manière extérieure de la condition humaine. Si l'on veut penser l'angoisse de la mort, il faut comprendre le tragique que constitue la séparation d'avec la Substance. Comment un mode, produit de la Substance, peut-il se penser séparé d'elle. Pourtant la séparation est double, nous disent Lordon et Arnsperger, et c'est d'elle que jaillissent les complications existentielles.

Il y a une non-coïncidence constitutive à notre condition entre notre capacité de réflexion sur l'existence et la vie qui passe effectivement. Il y a une tension irrésoluble entre penser et acte. Une sorte de « béance existentielle⁴⁸

Comment cet écart est-il possible ? D'où vient cette béance existentielle ? Comment rendre compte de la séparation dans une ontologie de l'immanence ? Lordon en donne l'explication bien que l'esquisse ait déjà été donnée avec la naissance. Le mode fini a goûté une existence autosuffisante, sensation de complétude qui s'achève dès qu'il se lance dans le jeu de la vie conative. Affirmant son être, il s'extraît de ce nid confortable pour n'en garder que l'affection, le *desiderium princeps*, qui causera le Désir de retrouver ce « régime d'existence »⁴⁹.

Qu'en est-il de cette béance existentielle dont parle Arnsperger. La philosophie existentielle, depuis Kierkegaard, offre des outils pour la penser. Cette béance, c'est la liberté de l'homme, le lieu où il décide de ce qu'il va faire, le lieu de la conscience réflexive. Mais quelle est donc cette non-coïncidence avec notre condition. Pourquoi la vie, le réel, nous échappe-t-il toujours. C'est qu'en réalité tout nous échappe, dirait Spinoza. La liberté est l'illusion d'une souveraineté qui n'est pas la nôtre, qui n'est jamais la nôtre, mais celle de la Puissance et de la Nature. Le « moi » est une illusion, production de l'imaginaire, comme le manque.

S'il y a une chute originelle du mode humain, elle n'est ni dans le péché ni dans le « manque », mais hors de l'immanence [...] et elle n'a rien d'originelle⁵⁰

⁴⁸ Op.cit., ARNSPERGER, Christian, *Critique de l'existence capitaliste*, p. 18.

⁴⁹ Op.cit., Op.cit., LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 35

⁵⁰ Ibid., p. 355.

Ce problème, qu'on dit spécifiquement humain, vient de la dissociation du mode humain d'avec la Substance dans son processus de développement, du fait de son être pas fini. En effet, pour se finir le mode a besoin de l'Autre, premier lieutenant de l'objet 0. Il a besoin de cet Autre pour vivre et survivre, et il développe autant de stratégies que possible pour lui plaire. Lordon rattache la dissociation au moment du développement où Modus a besoin de se représenter lui-même dans son lien à son Autre⁵¹. Il nomme ce moment Fantasma, c'est-à-dire la mise en scène imaginaire la plus fondamentale par laquelle un être, Modus, ou n'importe quel autre mode humain, parvient à rendre supportable sa dépendance et sa vulnérabilité liées à son statut de pas fini. On peut le comprendre comme une histoire intérieure que le sujet se raconte à lui-même pour organiser son Désir autour d'un objet substitutif et trouver un moyen de « tenir » face à l'angoisse existentielle⁵². Cette histoire imaginaire met en scène la relation entre Modus et la Chose, entité proche du berceau qui vient par intermittence, celle sur qui il se repose. Cette Chose, qui deviendra l'Autre, remplace l'objet 0 de Modus, et, réciproquement, Modus projette en elle ses propres motions et affects. Autrement dit, le Fantasma est une petite histoire qui met en images la recherche inconsciente de l'objet 0, toujours incarnée dans un objet particulier, « Elle s'en va », vécu comme maltraitance ou perte, puis « Elle revient », preuve imaginaire qu'Elle m'aime. Cette alternance, source de peine ou de plaisir, s'accompagne d'une forme de jouissance, parce qu'elle transforme l'angoisse brute en narration consolatrice. Ainsi le Fantasma naît comme réponse créative à la vulnérabilité radicale du sujet. En construisant une petite histoire imaginaire, Modus condense son immense dépendance en une scène réduite, répétable à volonté, qu'il maîtrise et dont il devient le spectateur privilégié. La scénarisation transforme l'angoisse de la dépendance en expérience supportable, elle fonctionne comme rempart psychique. Là où l'absence de représentation plongerait le sujet dans la terreur ou la paralysie de l'assujettissement pur, l'imaginaire offre une issue, inventer un récit d'amour indéfectible qui garantit, fût-ce fictivement, qu'un lien persiste et que l'Autre reviendra toujours. Cette opération de consolation n'est pas neutre. Parce qu'elle procure une jouissance certaine, elle devient rapidement un but en soi, le sujet se met à rechercher le Fantasma pour lui-même, non plus seulement pour se protéger. Ce qui n'était qu'un artifice pour apprivoiser l'insupportable devient alors le principe organisateur de l'existence psychique. Dans la mesure où la scène imaginaire remplace avantageusement le réel, elle tend à se confondre avec lui, produisant une expérience vécue comme presque

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., p. 135.

réelle. Ainsi le Fantasma s'installe durablement au cœur de la vie intérieure adulte, en structurant le rapport au monde et au désir. C'est le « moi » qui apparaît, fiction subjective, impression de souveraineté née de la nécessité existentielle du deux, comme dit Lordon. Dans son Fantasma, Modus s' imagine lui avec Elle (la chose). Il s'observe lui-même, il se projette, bref il se dissocie au sein même de l'immanence, redoublement par lequel il devient chose relationnelle. Il y a lui et l'Autre. Il se différencie parce que cette différenciation lui est indispensable, d'abord pour supporter l'angoisse de la perte de l'Autre dont il dépend et l'extrême vulnérabilité qui en découle, ensuite pour se façonner de manière à attiser l'amour de l'Autre. Il se fera principalement dans le regard de l'Autre, en fonction de ce qu'il pense que l'Autre aimera. Lordon rappelle que, s'il y a perte de l'immanence, c'est encore selon le principe de « l'immanence au sens fort »⁵³. Cette dissociation s'inscrit dans l'enchaînement des causes connaissables. Elle fait partie de la Totalité, mais dans ce lieu, qui n'en est pas un ; l'imagination.

Il y a une deuxième séparation, que Spinoza résume en une phrase, « Les hommes sont conscients de leurs actes et ignorants des causes qui les déterminent »⁵⁴. Cette ignorance, que Lordon nomme « insu »⁵⁵ ou « insavoir »⁵⁶ désigne l'inconscient au sens spinoziste, ce qui échappe à la conscience, c'est-à-dire la construction imaginaire d'un « moi » pensant. La conscience humaine ordinaire ne se réduit pas à un simple enregistrement automatique du monde, la conscience immédiate, ou « enregistrante »⁵⁷ fonctionne de manière quasi mécanique, elle capte et enchaîne les impressions dans un flux continu, sans recul, selon un automatisme corporel et spirituel. C'est la mémoire du corps pourrait-on dire. La conscience réfléchissante, en revanche, introduit une rupture, elle ajoute un second mouvement, le retour sur soi. À partir des impressions initiales, le sujet élabore des idées qui prennent pour objet non seulement ce qu'il perçoit, mais aussi lui-même en train de percevoir, transformant la simple réception en représentation de soi. Ce retournement constitue le Deux que nous avons décrit, la conscience de soi qui apparaît avec le Fantasma d'un lien irréductible à l'Autre. Cependant, cette conscience réfléchissante n'est ni automatique ni garantie, si l'enregistrement est constant, la réflexion peut ou non s'allumer, et ses directions demeurent imprévisibles. Tout ce qui échappe à ce mouvement de retour sur soi, tout ce qui reste hors de portée de ce Deux, constitue l'inconscient, non pas un néant, mais

⁵³ *Ibid.*, p. 384.

⁵⁴ *Éth.*, II, 35, scolie.

⁵⁵ *Op.cit.*, LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 358.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 379.

la limite même de la réflexion. C'est tout le sens de l'Éthique, donner à l'homme une méthode pour élargir la part réfléchissante.

On peut alors donner plus de profondeur à la « béance existentielle » énoncé par Arnsperger selon laquelle la pensée ne coïncide jamais pleinement avec elle-même revient à reconnaître que nous sommes l'expression d'une Puissance infinie qui nous dépasse, que nous ne sommes ni autosuffisants ni souverains, et que la plupart des causes qui déterminent notre corps-esprit nous échappent. L'inconscient, au sens de Spinoza, est cela même, l'ignorance des causes qui nous déterminent. Lorsque Arnsperger écrit « ma pensée ne peut pas coïncider pleinement avec mon existence parce que je suis mortel et qu'il y a les autres »⁵⁸ il a raison, mais il faut aller plus loin en ajoutant l'ontologie spinoziste, ma pensée ne coïncide pas pleinement avec mon existence parce que je suis un mode fini pris dans une infinité de causes que je ne peux contenir dans mon entendement fini. Seul Dieu contient et connaît toutes les causes de manière adéquate, nous connaissons beaucoup plus les effets que les causes. Ainsi la pensée ne peut coïncider avec elle-même parce que tout ce qui reste extérieur à la conscience réfléchissante relève de l'inconscient, de l'insu, et c'est sur nombre de ces mécanismes que repose la possibilité même de l'acte réflexif. Réfléchir c'est donc déjà passer à côté de quelque chose puisse qu'on ne sait contenir tout dans notre esprit.

Comment cette finitude génère-t-elle de l'angoisse ? Lordon conçoit cet inconscient spinoziste comme une matriochka⁵⁹ englobant quatre types d'inconscient psychanalytique, qui décrivent des mécanismes de fonctionnement et des processus échappant à la conscience. Arnsperger prend souvent l'angoisse et ses effets pour acquis, il y aurait une conscience de la mort, explicite ou non, qui jouerait en nous en permanence. Or ce qui « joue en nous », c'est la pulsion-conatus, le Désir et l'objet 0, leur dynamique de quête toujours relancée. Si quelque chose « joue en nous », ce sont des processus et des affections explicables causalement.

Nous pouvons à présent passer en revue les différentes formes d'angoisse que Lordon distingue, pour isoler ce qui fait la spécificité de la terreur mortelle, cette angoisse singulière centrale dans l'analyse d'Arnsperger.

⁵⁸ Op.cit., ARNSPERGER, Christian, Critique de l'existence capitaliste, p. 19.

⁵⁹ Op.cit., Op.cit., LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 385.

2.7. Les modes de l'angoisse

Le développement de Lordon nous permet en effet de mieux cerner dans le développement de la psyché la place effective que peut jouer l'angoisse dans le comportement. Il existe un premier type d'angoisse lié au Désir lui-même et qui, on va le voir, peut-être rapproché de la pulsion de mort telle que l'envisage Brown quand il dit « the death instinct seeks to return life to the peace of death »⁶⁰. Ce type d'angoisse provient d'une intuition lacanienne selon laquelle l'angoisse monte lorsque le manque vient à manquer. Pour Spinoza le désir est l'essence de l'homme il est activité, habité et produit par la puissance divine. La Pulsion ne s'arrêtera jamais durant l'existence, elle ne peut qu'être déviée ou canalisée. Or le mode humain cherche, dans chaque désir, à jouir d'une proximité de l'objet-0. Bien qu'il soit impossible d'y parvenir, plus il s'en approche, plus il s'approche de sa fin. Trouver un état de complétude, d'homéostasie, d'autosuffisance, donc d'absence de désir, reviendrait à nier son être même, ce qui est impossible et équivaut à sa disparition, sa mort. Lordon note ici une dynamique décisive, lorsque Modus se rapproche de l'objet-0 par un objet particulier, et le plus représentatif et intense, après l'Autre, est l'Amour, il éprouve l'abîme et le néant liés à l'impossibilité de retrouver la complétude, d'où l'angoisse. Ce point comptera pour expliquer certains comportements économiques. Nous y reviendrons dans la deuxième partie. On peut donc dire qu'il y a une angoisse inhérente à cette tension finitude/infinitude. Cette poussée irrépressible dont parle Arnsperger est tout autant la clé d'une émancipation possible que le poids d'une infinitude impossible à atteindre et difficile à gérer. Elle désigne le lieu du pneumatique, ou du transhumain, à la fois possibilité et impossibilité, si proches l'une de l'autre qu'elles permettent l'ouverture au plus grand bien comme aux pires souffrances.

Un autre type d'angoisse, lié au premier, est l'angoisse de refoulement. Lordon reprend ici, presque à l'identique, le refoulement freudien. C'est ce refoulement qui est également au centre de la trilogie d'Arnsperger comme source de nos comportements sociaux et économiques, le refoulement de la terreur mortelle. Le refoulement commence dès qu'une idée ou un désir produit une perturbation trop intense, une dissonance interne qui risque d'entamer la consistance du mode. Conformément à Spinoza⁶¹ l'âme tend spontanément à imaginer ce qui la renforce et à exclure ce qui l'attriste où la diminue. Concrètement, cela se traduit par une

⁶⁰ Op.cit., BROWN, Norman O., *Life Against Death*, p. 80.

⁶¹ Éthique, III, 12-13

relégation, l'esprit délaisse certaines idées pour les remplacer par d'autres plus compatibles avec sa persévérance. Ces opérations n'effacent jamais l'idée initiale, elles la rendent simplement inactive, retirée du flux courant de la pensée. Lordon insiste sur le fait que, chez Spinoza, il n'existe pas d'atomisme des idées⁶², chaque idée est prise dans des chaînes, ou concaténations, qui constituent l'esprit. Ainsi, une idée refoulée ne disparaît pas dans un « oubli absolu », elle subsiste comme un nœud de liaisons idéatives, silencieux mais présent, et peut ressurgir dès qu'une chaîne voisine s'active par contiguïté ou proximité, ce qui explique la réapparition soudaine de certains affects ou des lapsus. Le refoulement apparaît alors comme une stratégie interne de gestion des affects, il réorganise la circulation des idées pour maintenir la puissance et protéger la continuité de l'existence. Loin d'être une suppression définitive, c'est une mise en réserve, le désir ou l'idée problématique demeurent là, à l'état latent, intégrés à l'économie globale de l'esprit. Cette lecture spinoziste fait du refoulement non une censure transcendante, mais une modulation immanente de la vie psychique, toujours liée au conatus et à sa dynamique de persévérance.

L'angoisse du refoulement est l'affect intense d'une peur causée par une affection qui persiste alors que son objet a été enfoui, soustrait à la conscience réfléchissante. Si l'on suit cette logique, la conscience de la mortalité, donc la conscience d'être un mode fini, impuissant et incapable de retrouver la complétude, de « refaire un » avec la Totalité, peut être refoulée pour des raisons évidentes. Contempler sa propre mort contrarie la persévérance dans l'être, forme affirmative par excellence. La Pulsion est ainsi déni de la mort, par son existence même qui consiste à persévérer dans l'être, donc dans la vie. Rien n'interdit donc que la peur de la mort soit refoulée et se transforme en angoisse, peur sans objet défini, dont l'objet originaire conserve une force souterraine. Il faut toutefois préciser, pour rester fidèle à la rigueur de Lordon, que la peur de la mort, si elle existe, n'est pas constitutive de l'être du mode. La peur, comme le manque, relèvent de l'imagination. Bien que l'imagination soit réelle dans l'ontologie spinoziste, cela signifie qu'elle soit être causée par l'activité même du conatus. On ne peut donc assimiler la peur de la mort, ou l'angoisse, à une force qui accompagnerait la Pulsion, cela serait absurde. On rejoint le développement plus haut sur la pulsion de mort. Il n'y a nul besoin d'ajouter une force qui viserait la mort d'elle-même et qui pousserait l'organisme vers sa fin. Bien que le Désir pousse en effet vers une complétude qui rime paradoxalement avec sa fin cette poussée est entière affirmation de la vie et c'est par cette voie uniquement qu'elle rencontrera la

⁶² *Op.cit.*, LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 325

mort, suite à des « mauvaises rencontres » d'avec des puissances d'agir « autres ». La peur de la mort peut être comprise comme un corrélat de l'affirmation de l'existence. Persévérer dans son être c'est fuir tout ce qui entrave cette poursuite que se soit de manière imaginaire ou réelle. Nous reviendrons en détail sur cette comparaison dans le chapitre suivant.

Le troisième type d'angoisse, celui qui nous intéresse ici, naît de la relation paradoxale entre notre finitude et la Puissance infinie dont nous procédons. Notre puissance propre est limitée, mais elle n'est qu'une modalité de la Puissance illimitée. Ce que nous appelons « moi », cette conscience réflexive qui nous fait dire « c'est moi », n'est en réalité qu'une habitude, une manière dont la Puissance, par répétition et appropriation, se donne à elle-même une forme familière. Il arrive pourtant qu'un événement surgisse en nous et nous paraisse étranger. C'est que le mode a oublié qu'il existe en et par la Puissance dont il n'est qu'une expression singulière. L'illusion du « moi » crée une zone de souveraineté imaginaire que nous prenons pour la réalité. Dès lors, quand quelque chose advient en nous hors de nos habitudes, nous disons « ce n'est pas moi ». Ce que nous désignons ainsi comme étranger n'est pourtant rien d'autre qu'une manifestation de la même Puissance infinie qui nous traverse, mais sous une forme à laquelle notre construction imaginaire du « moi » n'est pas accoutumée. La terreur ressentie par le mode à l'idée d'une force qu'il croit extérieure à lui est bien réelle, tout comme l'angoisse qu'elle suscite. D'autant, nous dit Lordon, qu'elle se rapproche de l'autre grande peur du mode humain, celle de « déconsister »⁶³. La persévérance dans l'être s'accompagne d'un effort pour maintenir les parties dans le tout que constitue le mode. C'est la logique de l'Imperium, cette force qui maintient ensemble des parties hétérogènes. C'est ce que Freud a nommé « l'inquiétante étrangeté »⁶⁴. Ce sentiment d'étrangeté à soi, d'avoir des forces ou d'observer des phénomènes qui apparaissent sans contrôle conscient. Lordon rappelle que ce contrôle est une fiction, nous ne contrôlons rien.

Les hommes se trompent en ceci qu'ils se croient libres, opinion qui consiste seulement en ceci qu'ils sont conscients de leurs actes, et ignorants des causes qui les déterminent⁶⁵

Nous ignorons simplement les causes. Le sentiment du moi n'est que l'habitude d'un certain enchaînement de causes, rien de plus. Mais cette fiction est réelle et procède du Processus, nous l'avons vu. Le Deux est le passage nécessaire à la survie

⁶³ *Ibid.* p. 253.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Éth., II, 35, scolie

du petit mode humain. Il y aura un moi qui observe et un moi observé. Cette dissociation est à la base de nombreux troubles mentaux. C'est d'ailleurs en passant par l'analyse de la psychose que Lucbert et Lordon proposent leur tableau de la condition humaine en trois grandes vérités, qu'il nous faudra articuler avec Arnsperger.

2.8. Une anthropologie psychanalytico-spinoziste

Premièrement, la condition anarchique. Lordon lui a consacré un livre⁶⁶ sur lequel nous reviendrons en détail. Ce livre défend un relativisme absolu des valeurs en tant qu'elles n'existent pas dans le monde lui-même mais sont projetés par les forces conatives. Retenons ceci, l'être humain n'a aucun système de valeurs en lui, il découvre ce qui « se vaut » par la véridiction des autres. Le monde est vide de valeurs, ce sont les humains qui construisent collectivement ce qui se vaut. Le partage de la valeur se fait par l'intermédiaire d'un autre, de cet Autre d'abord, celui qui se tient au plus près de nous au début du développement. Il faut saisir la précarité de cette condition. L'homme n'entre dans la vie sociale qu'en incorporant, au sens de Spinoza, ce qu'il convient d'être, d'abord pour conserver l'amour de l'Autre, ensuite pour conserver l'amour des autres et garder une place dans la société. « L'anarchie est le fond de l'existence humaine, qui n'a jamais été que surmonté par les insertions dans le collectif – et autrement : remonte »⁶⁷.

Deuxièmement, la condition de multiplicité. Le corps-esprit est composé d'une pluralité de processus qui opère à notre insu, la conscience réfléchissante n'est qu'une lampe dans la pénombre d'un nombre de causes inintelligibles. La vérité modale, c'est d'être une multiplicité composée sous la fiction du « moi ». L'être humain ne peut plus être pensé comme une substance unifiée, stable et autonome, mais comme un être multiple, traversé par des forces, des désirs, des affects, des représentations et des élans souvent contradictoires. Cette multiplicité est corporelle et psychique, le corps est un assemblage de parties hétérogènes, de rythmes et de fonctions, l'esprit n'est pas unifié mais morcelé, peuplé de voix intérieures, de restes d'enfance, de discours sociaux, de tensions inconscientes. L'humain est un corps-esprit composite, continuellement traversé par des déterminations qu'il ne maîtrise pas.

Dans cette perspective, le moi n'est pas une réalité substantielle, mais une construction imaginaire. Il est une fiction stabilisatrice, un effet de surface qui donne

⁶⁶ Op.cit. LORDON, Frédéric, *La Condition anarchique*.

⁶⁷ Op.cit., LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 505.

à cette multiplicité l'illusion d'unité. Cette fiction, que Lordon nomme « stéréogénique »⁶⁸ repose sur la répétition de récits, d'identifications, d'images sociales et de souvenirs qui produisent une cohérence apparente. Le moi est donc un masque nécessaire, puisqu'il permet d'agir et de se repérer dans le monde social, mais aussi un voile qui occulte la complexité réelle du sujet, au risque de pathologiser ce qui déborde ce cadre normatif de l'unité. La schizophrénie, dans ce cadre, apparaît non seulement comme une souffrance psychique, mais aussi comme un dévoilement brutal de cette multiplicité à l'état pur, sans médiation suffisante. Ce n'est pas que la schizophrénie invente cette pluralité, elle la manifeste sans filtre, là où le moi ordinaire parvient à la contenir ou à l'intégrer partiellement. Elle met à nu ce que la subjectivité ordinaire organise et recouvre, un foisonnement intérieur sans centre fixe, c'est pour ça qu'on peut parler d'un mode humain comme effort de « consister » autant que de persévérer. La vie psychique ordinaire ne consiste pas à maintenir une impossible unité, mais à composer avec cette pluralité. Composer ne signifie pas supprimer la diversité interne, il s'agit de chercher un agencement, une régulation vivable de nos différentes voix, désirs et affects. La santé psychique ne réside pas dans une synthèse parfaite, mais dans la capacité à négocier avec cette multiplicité, à trouver un équilibre provisoire, un style d'existence singulier à partir de ce que l'on est, dans sa diversité. Ce travail de composition, toujours inachevé, constitue la tâche permanente de la subjectivation.

La troisième vérité que la psychose met à nu est celle de l'exodétermination universelle, c'est-à-dire le fait que tout être humain est en permanence déterminé de l'extérieur. Cette idée est formulée avec clarté dans l'ontologie spinoziste, selon laquelle les individus sont des automates psychocorporels, ils sont conscients de ce qu'ils font, mais ignorent les causes profondes qui les poussent à agir ainsi⁶⁹. Nous croyons être les auteurs de nos actes alors que ceux-ci résultent d'un enchaînement complexe de déterminations extérieures qui affectent notre corps et notre esprit à chaque instant. Dans la psychose, cet état ordinaire de détermination devient une expérience immédiate et insoutenable. Ce qui est vrai pour tous, être traversé par des causes qui nous dépassent, devient, chez le sujet psychotique, un vécu de dépossession radicale. L'individu se sent manipulé, habité, agi de l'extérieur. Il ne se reconnaît plus comme sujet de ses pensées ou de ses actes, il devient un point de passage pour des forces étrangères, une marionnette entre les mains d'agents invisibles ou symboliques, un lieu d'intrusion plutôt qu'un centre d'initiative. Le monde entier semble le traverser

⁶⁸ C'est-à-dire l'effet de consistance qui suit de l'*imperium* d'un mode, donc la force qui tient les parties ensembles

⁶⁹ Éth., II, 35, scolie

sans filtre ni protection. C'est le troisième type d'angoisse que nous avons décrit ci-dessus.

Ce vécu d'hétérodétermination absolue n'est pas une pathologie au sens strict, dans la mesure où il rend visible une structure universelle, nous sommes tous déterminés par des causes extérieures, mais la conscience ordinaire en amortit l'impact. La différence entre psychose et normalité ne tient pas à la nature de la condition humaine, mais à la manière dont elle est éprouvée. Là où l'individu « normal » se fabrique des récits, des fictions et des médiations pour se croire relativement libre ou autonome, le psychotique fait l'expérience brute de la passivité de son être. Il ne peut plus se protéger de cette vérité ontologique, sa volonté n'est jamais pleinement sienne, il est, comme tout être fini, un effet parmi d'autres dans le grand tissu des causes. Lordon parle d'automatisme universel⁷⁰, pour accentuer l'enchaînement mécanique des causes dans la Substance. Il mobilise le concept d'hétéromatique pour décrire l'expérience de la psychose qu'il définit comme ceci :

régime d'expérience particulier de l'automatique modale, dans lequel le mode ne fait pas suffisamment consistante pour considérer ses propres mouvements conatifs comme étant siens. Expérience à cru, immédiate, de l'exodétermination⁷¹

Ce que Frédéric Lordon donne à penser sous le nom de condition humaine, c'est d'abord une structure de dépendance radicale, dépendance à l'égard des autres pour la constitution de la valeur, sortie de la condition anarchique, dépendance à l'égard des forces qui nous traversent, la condition plurielle du corps-esprit, et dépendance aux causes extérieures qui nous déterminent en permanence, la condition hétérodéterminée. Ces trois traits dessinent une anthropologie de l'inconsistance, l'humain n'est ni autosuffisant, ni souverain, ni stable. Il est au contraire constitué par l'Autre, traversé par une multiplicité de voix, et sans cesse mû par des affects dont il ignore souvent les causes. Le moi n'est qu'un effet de surface, une fiction nécessaire pour contenir, organiser ou voiler cette instabilité ontologique. De là naît une angoisse fondamentale, l'inquiétude devant une puissance qui agit en nous sans que nous l'ayons choisie, la terreur face à l'irruption d'un affect ou d'un désir qui déborde la scène du moi, la panique d'être traversé par des forces que l'on ne reconnaît pas comme siennes. L'angoisse, chez Lordon, surgit lorsque cette réalité première, l'appartenance à une totalité infinie dont nous ne sommes qu'un moment, n'est plus

⁷⁰ *Op.cit.*, LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 507.

⁷¹ *Op.cit.*, LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 581.

amortie par les dispositifs d'identification et de fiction qui organisent la vie psychique ordinaire. Elle apparaît dans les situations limites, les expériences de déconsistance, les effondrements du moi, autant de manifestations de ce que Lordon nomme le régime hétéromatique, où le sujet éprouve à cru son hétéronomie ontologique.

Chapitre III : la mort comme moteur du comportement ?

Dans une ontologie de l'immanence, la mort ne possède aucune positivité propre, elle est pure négativité, interruption de la puissance, fin de l'activité affirmative. Elle ne peut être qu'un obstacle au conatus, cessation de la dynamique du mode. Assimiler la peur à une force originairement conjointe à la pulsion serait donc ontologiquement incohérent. La pulsion, en tant qu'actualisation première de la puissance chez un être fini, est précisément ce qui s'efforce de persévérer dans l'existence. Elle constitue, à ce titre, une affirmation pure, une négation active de la mort, non par opposition consciente, mais par excès d'existence. Affirmer, c'est exclure ce qui n'est pas contenu dans l'affirmation. Ainsi, lorsqu'un mode affirme son existence, il affirme qu'il n'est pas inexistance. Il affirme qu'il est un corps-esprit composé, et, par là même, qu'il n'est pas décomposition. En ce sens, la pulsion ne coexiste pas avec une logique de peur ou de retrait, elle est unilatéralement tournée vers l'affirmation, l'accroissement, la continuation. La négation de la mort se déduit logiquement d'une affirmation première. Le conatus dit « j'existe » et rend l'affirmation opposée fausse.

Cependant, cette logique immanente ne nie pas la réalité des affects, elle les « comprend », au sens où elle les enveloppe, comme toute chose existante. Dans l'ontologie spinoziste, l'imagination est réelle, images, fantasmes, peurs, manques ne sont pas des illusions au sens faible, mais des productions effectives du corps-esprit affecté. L'angoisse, comme le manque, est bien un effet de l'imagination, et l'imagination étant un mode de l'attribut Pensée, elle produit du réel. C'est pourquoi, chez Lordon, l'imaginaire n'est jamais traité comme simple méconnaissance, mais comme registre réel de la vie affective, bien qu'il puisse être source d'aliénation. En cela, sa conception s'oppose à celle de Lacan, qui associe l'imaginaire à la méconnaissance, tandis que, chez Spinoza, l'imaginaire est une partie intégrante de la réalité humaine.

Nous avons déjà évoqué ce qu'est le mode fini pas fini en rapport avec la double finitude d'Arnsperger, Mortalité et Altérité. Le tableau de la condition humaine que Lordon dérive de sa métapsychologie spinoziste n'est pas réjouissant. Cette tonalité est le prix d'un pessimisme radical quant à la condition humaine pour se donner des pistes réelles de changement social.

C'est la seule combinaison qui, à nos yeux, soit à même de relever le défi actuel : la combinaison entre le réalisme existentiel le plus impitoyable, jusqu'à paraître fataliste et défaitiste, et l'optimisme spirituel (et donc politique) le plus exubérant⁷²

Sur ce point, les deux auteurs convergent. L'apport particulier d'Arnsperger, par différence avec Lordon, est peut-être de « remplir » l'affect de la condition humaine. Le développement analytique de Lordon ne rend pas toujours compte de l'angoisse liée à la condition qu'il décrit dans des termes plus tragiques et colorés. Or, en posant d'emblée le mode humain comme fini, Spinoza éclaire notre condition :

d'une lumière impitoyable la vérité la plus concrète et la moins aimable. Il démasque cette réalité peu confortable à laquelle on s'était avisé, selon Pascal, de ne plus penser. Il met à nu l'angoisse cachée, mais constante, des hommes devant la mort. Je suis mortel et je le sais, car je vois d'autres hommes mourir⁷³

Lordon, jusqu'ici, ne consacre pas tant de temps à décrire l'horreur que peut vivre le mode découvrant la vérité de sa condition. Arnsperger parle constamment de la peur de la mort et, après une telle description de la condition humaine, on peut la comprendre autrement. La question se pose alors, bien que nous en ayons déjà donné l'esquisse, sur la manière de penser l'angoisse de la mort dans ces coordonnées spinozistes.

3.1. L'angoisse de la vérité ontologique

On peut dire que la peur existentielle du mode est une peur de soi, de sa propre condition de mode fini, une peur d'être ce qu'il est. Dès lors, si l'on définit la Pulsion comme le désir inarrêtable d'une réunion impossible avec le Tout, réunion qui, si elle advenait, signerait la fin du mode en tant qu'être distinct, alors la Pulsion est animée d'une dynamique fondamentalement contradictoire. Assouvir cette Pulsion, ce n'est pas atteindre une plénitude, c'est disparaître, se dissoudre dans l'indifférencié. Cette poussée vers un infini inaccessible constitue donc une affirmation de puissance qui nie, simultanément, la condition même du mode, sa finitude. Il s'agit d'une affirmation qui, paradoxalement, vise sa propre extinction. Pour le dire simplement, la vie humaine fuit la mort autant qu'elle le peut, tout en étant traversée par une force qui la pousse, en dernière instance, vers l'anéantissement. Se rapprocher de l'objet-0 revient à se rapprocher de sa propre fin. Car ce que cherche le Désir, c'est le régime prénatal où

⁷² Op.cit., ARNSPERGER, Christian, Éthique de l'existence post-capitaliste, p. 107.

⁷³ HENRY, Michel, Le bonheur de Spinoza, suivi de Étude sur le spinozisme de Michel Henry, collection Épiméthée, PUF, 2003, p. 75

tout semblait donné, où aucune tension ne divisait le mode, c'est-à-dire qu'il fantasme être Dieu lui-même. Mais ce régime n'est que la projection imaginaire d'une époque où l'on n'avait pas encore conscience d'être séparé, fini, vulnérable. Le mode n'a jamais été « uni dans le Tout », il a été dans un autre mode, celui de sa mère, et cela suffit pour entretenir la fiction d'une complétude perdue sous l'affect du *desiderium princeps*. Finalement, persévérer dans l'être, c'est affirmer son existence tout en visant, à travers chaque désir particulier, une complétude impossible. Cette tension constitue le paradoxe fondamental du Désir humain, vouloir vivre tout en désirant, sans toujours le savoir, cesser de l'être. Au-delà de ce paradoxe, on peut dire simplement que l'énergie qui meut l'homme est toujours, en même temps, nous le disions, négation de la mort :

La pulsion d'acquisition est en réalité une expression de l'instinct d'auto-préservation", qui fonctionne comme une pulsion constante de maintien de la vie et de maîtrise des dangers qui menacent la vie. (...) En d'autres termes, la peur de la mort doit être présente derrière tout notre fonctionnement normal, de façon à ce que l'organisme soit armé en vue de l'auto-préservation⁷⁴

Nous ne dirons pas, de notre côté, que la « peur » accompagne chaque affirmation du conatus, mais plutôt que la pulsion fonctionne comme une négation du principe de la mort. Reste à savoir s'il existe un affect directement lié à la peur de la finitude. Le *desiderium princeps*, affect du Désir, contient-il une angoisse, une peur de la finitude ? Pas vraiment, puisqu'il est d'abord le regret, la déploration de la perte de l'objet 0. Mais Spinoza ne décrit-il pas un affect qui cristallise l'angoisse de la finitude lorsqu'il dit que « la crainte est une tristesse instable née de l'idée d'une chose future ou passée dont le dénouement nous laisse dans l'incertitude »⁷⁵. Nous sommes dans l'incertitude ontologique, puisque nous ignorons les causes. Et, une fois la démonstration faite de notre condition, ne peut-on pas sombrer dans le désespoir ? En tant que c'est « une Tristesse née de l'idée d'une chose future ou passée dont l'issue est tenue pour certaine »⁷⁶

Dans *Le bonheur de Spinoza*⁷⁷ Michel Henry propose une lecture profondément tragique de la condition humaine telle qu'elle se dégage du spinozisme. Il souligne que l'homme, en tant que mode, n'enregistre qu'une histoire qui ne lui appartient pas vraiment, histoire que le monde trace en lui sans jamais le consulter. Pris dans le tissu

⁷⁴ Op.cit., ARNSPERGER, Christian, Éthique de l'existence post-capitaliste, p. 79.

⁷⁵ Éth., III, Définition des affects, n° 13.

⁷⁶ Éth., III, Définition des affects, n° 14.

⁷⁷ Op.cit., HENRY, Michel, Le bonheur de Spinoza, p. 81.

impersonnel de la nature, l'individu subit des enchaînements causaux qu'il ne comprend pas et qui le traversent sans ménagement. Il ne sait ni d'où viennent ses affects ni jusqu'à quand il existera, il est exposé à un flux de déterminations extérieures qui rendent sa vie incertaine et vulnérable à chaque instant. Cette impuissance radicale n'est pas seulement cognitive, elle se vit comme inquiétude existentielle. L'ignorance des causes, loin d'être un simple manque théorique, devient le ressort d'une angoisse diffuse et permanente qui donne une gravité particulière à l'expérience. Le monde, indifférent à nos désirs, imprime des joies éphémères et des douleurs profondes selon un rythme aveugle. Même le plaisir, dans sa fugacité, ne se détache pas de la conscience de la finitude, il porte le pressentiment de sa perte. Ainsi, l'homme n'est jamais pleinement heureux dans la passion, car toute passion le renvoie à ce qu'il subit, à ce qu'il ne maîtrise pas, à la précarité de sa joie. Le bonheur devient introuvable pour celui qui ne sait pas, au sens fort de Spinoza.

Ce que Henry met au jour, à travers le prisme de Spinoza, c'est l'intuition d'un destin humain exposé, décentré, livré à une réalité qui l'excède de toutes parts. L'homme n'est pas maître en sa demeure, il est traversé par des forces dont l'opacité nourrit l'angoisse, angoisse qui, au fond, naît de sa condition de mode, être sans origine propre, toujours pris dans les plis d'une puissance qui le dépasse.

3.2. L'importance cosmique

L'angoisse, chez Lordon, naît moins de la mort comme événement redouté en connaissance de cause que de la confrontation diffuse, sans objet défini, avec les limites constitutives de notre être. Elle serait l'indice affectif du retour du refoulé de la finitude. Elle surgit lorsque les médiations symboliques vacillent, lorsque « le réel non symbolisé dévoile son épaisseur glaçante d'événements non identifiés »⁷⁸. La fonction de l'imaginaire est alors d'entretenir les routines symboliques qui maintiennent à distance l'insoutenable. Il y a là protection autant que limitation, Le réel est trop grand pour sa finitude et, si le référentiel de sa société le diminue, il le protège aussi. La condition humaine est marquée par l'absence d'instincts programmés, « nul programme instinctuel à cet effet »⁷⁹ ce qui rend d'autant plus nécessaires les dispositifs symboliques fournis par l'Autre. Le langage, en particulier, devient un outil pour « outiller ta finitude », c'est-à-dire pour aménager un accès au

⁷⁸ *Op.cit.*, LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 204.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 177

monde à travers des grilles de sens partagées, qui évitent la submersion par la multiplicité chaotique du réel.

En somme, l'imaginaire, sous ses formes individuelles et collectives, est une réponse structurante à l'épreuve de la finitude, il institue des fictions viables là où l'angoisse pourrait paralyser. Cette lecture prolonge avec fidélité la thèse d'Ernest Becker, telle qu'elle s'exprime dans *The Denial of Death*⁸⁰ selon laquelle l'humain bâtit des systèmes symboliques pour se défendre contre l'insupportable réalité de sa condition mortelle, et la culture se lit comme stratégie d'évitement du néant. À cet égard, *Pulsions* reprend et reformule cette hypothèse dans un cadre spinoziste et psychanalytique de l'immanence, il ne s'agit plus de nier la mort, mais de comprendre comment l'effort même de persévérer dans l'être implique une architecture imaginaire destinée à gérer la terreur de la finitude, terreur qui paralyserait le mode si elle n'était pas redirigée, c'est-à-dire refoulée ou sublimée.

Ce que Lordon appelle « pulsion », noyau actif de la persévérance, peut être mis en lien direct avec la thèse centrale de Becker, l'être humain, confronté à sa finitude, développe une énergie existentielle qui le pousse à se croire, ou à vouloir devenir, cause de soi. Ce désir de se constituer comme *causa sui*, fantasme de l'autoproduction intégrale, est précisément ce que Lordon nomme le *desiderium princeps*, affect primordial autour duquel s'ordonne la dynamique du conatus. L'erreur de Modus est d'avoir confondu sa nature de mode fini avec la puissance infinie dont il émane. Il s'est pris, à tort, pour un mode infini, oubliant qu'il n'est qu'une expression locale, temporelle et partielle de ce que Spinoza appelait Dieu ou Nature, seule réalité effectivement *causa sui*. La Pulsion de Modus, cette force qui l'anime, ne vient pas de lui-même, mais du Processus dont il est une instanciation singulière. Il porte en lui la trace de cette puissance originaire, et c'est cette trace, cette poussée d'origine impersonnelle, qui le conduit à désirer ardemment toutes les médiations imaginaires susceptibles de le rapprocher, par illusion, de l'objet 0, c'est-à-dire de cette plénitude impossible figurant une autosuffisance absolue, où il pourrait en fait être la cause de lui-même. Donc l'importance cosmique dont parle Becker et Arnsperger rentre tout à fait dans la lignée de la pulsion ainsi expliquée par Lordon.

En ce sens, la Pulsion de Modus est à la fois la mémoire confuse d'un état impossible, être *causa sui*, et le moteur tragique de sa trajectoire. Parce qu'il n'est pas *causa sui*, mais qu'il a entrevu l'éclat d'une puissance qui l'a traversé, son désir prend

⁸⁰ Op.cit. BECKER, Ernest, *The denial of death*.

une forme dévoyée et inépuisable, et son imaginaire s'emploie à combler ce qu'il ressent comme une privation ontologique irrémédiable. L'homme, chez Lordon, n'est pas défini par un manque métaphysique, mais par une erreur de position, une méprise ontologique née de la confusion entre la puissance qui l'anime et la puissance qu'il est réellement. Dans cette perspective, la lecture de *Pulsions* prolonge explicitement la thèse de Becker, vouloir être plus qu'un simple mortel, vouloir dépasser la condition de mode fini, vouloir s'exhausser hors de la nécessité, tel est le ressort psychique fondamental de l'imaginaire humain. Là où Becker voit un besoin d'immortalité symbolique, Lordon propose une anthropologie matérialiste où le fantasme de l'autoproduction est au cœur de la dynamique conative, une réponse à la finitude par excès d'identification à la puissance infinie, dont l'individu méconnaît sans cesse la provenance.

3.3. La pulsion et ses régimes d'existence

Ce qui s'esquisse ici, à partir de la psychanalyse spinoziste de Lordon, c'est une anthropologie de la finitude structurée par l'imaginaire. Une anthropologie où la Pulsion, entendue comme vecteur d'un effort d'être, encore mal assuré, tente de faire pièce à l'angoisse d'exister en élaborant des fictions protectrices. On voit comment, dès la naissance, l'individu est jeté dans une condition de dépendance, confronté à un monde dont la démesure excède ses prises, et sommé de construire, avec l'aide de l'Autre, des médiations pour tenir. L'imaginaire n'a rien d'un caprice, il est l'outil vital de mode fini humain pour aménager un espace habitable dans le réel. Ce cadre anthropologique montre que la finitude ne se vit jamais à nu, mais toujours à travers un travail de symbolisation, d'adjuvantation et de fictionnalisation. Ces dispositifs, langage, institutions, rituels, récits, affects, permettent à l'individu de soutenir sa persévérance sans sombrer. Mais cette nécessité ontologique ouvre aussi la voie à des formes historiques particulières d'organisation de la vie pulsionnelle. Car si la condition humaine est marquée par une incomplétude originaire (et imaginaire), elle n'aboutit pas nécessairement aux mêmes réponses culturelles, politiques et économiques.

C'est ici que se joue la bifurcation proprement critique, entre une anthropologie générale de l'incomplétude et la manière dont certaines formations sociales l'exploitent, la captent où la structurent. À cet égard, le capitalisme ne se comprend pas seulement comme un système économique, mais comme un régime spécifique de pulsionnalité. Il configure l'imaginaire, oriente les désirs et institue un mode de réponse à la finitude qui n'est ni neutre ni inéluctable. Après avoir décrit les linéaments

fondamentaux de la condition humaine selon Lordon, entre pulsion, finitude et imaginaire, il est désormais temps d'examiner comment le capitalisme s'empare de ce matériau anthropologique pour en faire un système de production de subjectivité, un régime historico-social de la servitude passionnelle. Nous passons maintenant du plan ontologique à l'analyse d'un mode d'organisation historique de la pulsion : le capitalisme.

PARTIE 2 : Capitalisme et dénégation de la finitude

Chapitre IV : L'économique comme ordre symbolique

Regarder le capitalisme à travers l'analyse psychanalytique et existentielle de Lordon et d'Arnsperger suppose de le considérer comme un régime de pulsionnalité, une mise en jeu de notre existence. Un système économique ne peut être isolé de la structure sociale, culturelle et politique dont il fait partie intégrante. Arnsperger en propose une définition dans *Critique de l'existence capitaliste* :

la production, par le travail humain conjugué à la technologie, et la distribution, à travers divers mécanismes dirigés ou spontanés, collectivement décidés ou imposés par certains, de biens matériels et de services immatériels devant assurer la satisfaction de besoins et/ou de désirs⁸¹

Toute existence est ainsi marquée par une « économicité »⁸² fondamentale. Cette dimension est si centrale qu'elle devient productrice de sens. L'échange, qu'il soit matériel ou immatériel, participe à la construction du sujet. C'est ce que montre la psychanalyse spinoziste de Lordon, sur un point où Arnsperger le rejoint pleinement. Ainsi, lorsque ce dernier parle d'« économie » il entend l'ensemble de la société en tant que ce domaine produit des effets sur toutes les dimensions du système social.

Chez Arnsperger, l'échange ne se réduit pas à une opération économique au sens restreint. Il plonge ses racines dans la condition existentielle même de l'être humain. Dès la naissance, l'individu est pris dans une double appartenance : il est à la fois un être singulier et un être social. Cette position originaire engendre la nécessité vitale de l'échange, qu'il s'agisse de paroles, de gestes, de regards ou d'objets. Lordon, dans son analyse, va jusqu'à postuler que l'ego naît de cette dépendance initiale propre au mode humain. Pour apaiser l'angoisse liée à cette dépendance, le mode élabore le Fantasma, fiction imaginaire où il se voit être et agir, se détachant ainsi d'un être et d'un agir immédiats. C'est ce que nous avons appelé la « perte de l'immanence ». L'humain, rappelons-le, ne naît pas « fini ». Il ne peut survivre ni se développer, se « compléter » sans le secours d'un Autre, toujours représentant d'un ordre social et symbolique déjà constitué. On peut dire qu'il y a donc toujours échange entre le mode et l'extérieur, si l'on comprend l'échange comme synonyme de causalité.

La perception de soi provient toujours du regard d'autrui, mais elle doit aussi se limiter afin de permettre l'affirmation d'une individualité distincte. L'échange apparaît ainsi comme la substance même de l'intersubjectivité. Il fonde une unité plurielle, faite de sujets séparés mais reliés. Le refus de cette circulation, qu'il s'agisse d'un repli sur

⁸¹ Op.cit., ARNSPERGER, Christian, *Critique de l'existence capitaliste*, p. 156.

⁸² *Ibid.*, p. 36.

soi ou d'un blocage des flux vitaux, produit des effets pathologiques sur le psychisme. L'échange ne tire donc pas sa valeur d'une forme historique particulière, mais d'une vérité plus fondamentale : « la liberté de circulation d'éléments vitaux (matériels, symboliques, spirituels) constitue l'ego comme à la fois séparé et ouvert »⁸³, c'est-à-dire disposé à recevoir des autres ce dont il a nécessairement besoin. Arnsperger parle aussi des moyens d'existence, ce sans quoi un individu ne pourrait donner sens à sa vie qui s'apparente conceptuellement à ce que Lordon reprend sous la terminologie d'ordre symbolique.

Cette interdépendance est ambivalente : « l'interdépendance menace tout autant le sujet qu'elle le constitue »⁸⁴. Le lien avec autrui est une condition d'existence, mais il porte aussi le risque d'emprise, de domination et de violence. Lordon l'a également montré en décrivant l'angoisse profonde du mode humain dans les premiers instants de son existence. Le terme de Freud « Hilflosigkeit » signifie littéralement « absence d'aide » ou « fait d'être sans défense », entièrement exposé au dehors. L'échange économique, compris dans son sens existentiel, n'est rien d'autre que la prolongation et la formalisation de cette interdépendance nécessaire qui lie tout individu à autrui dès l'origine. Il en est l'institution historique, inscrivant dans des formes concrètes une condition anthropologique : être séparé et pourtant ne pouvoir se maintenir qu'en s'ouvrant à la circulation des éléments vitaux partagés.

4.1. Le capitalisme comme moyen d'existence

Le capitalisme est une manière historique de gérer cette interdépendance et, plus largement, la condition humaine telle que nous l'avons définie jusqu'à présent. Il constitue une réponse particulière, au même titre que toute autre formation sociale historique, comme le féodalisme. Mais comment passe-t-on d'un être de pulsion à un régime de pulsionnalité, c'est-à-dire d'un mode à une « organisation de la pulsion et de ses poursuites désirantes (autorisations, proscriptions, prescriptions) par le travail d'une formation sociale sur les psychés individuelles »⁸⁵ ?

Si l'homme est un être pulsionnel animé d'un Désir qu'il est aussi incapable de satisfaire que d'arrêter, alors la société peut être comprise comme une manière de canaliser ce Désir. Quels lieutenants de l'objet 0 va-t-elle proposer à la pulsion des individus ? Comment, autrement dit, va-t-elle façonner leurs désirs ? Car si la

⁸³ *Ibid.*, p. 160.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 161.

⁸⁵ *Op.cit.*, LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 584.

Jouissance est impossible, dans la mesure où le Désir ne peut être assouvi sans signifier simultanément la fin du sujet, c'est-à-dire l'arrêt de l'activité conative, tous les lieutenants de l'objet-0 ne se valent pas pour autant.

L'ordinaire de l'existence, chez Lordon, consiste à « continuer de s'efforcer » sans jamais « atteindre »⁸⁶ : le régime majoritaire du désir est celui d'une quête inassouvie, sans cesse déçue, mais tenue à distance à la fois de l'abîme et de la félicité imaginaire de l'objet-0. Nous manquons donc toujours, mais il existe des manières de manquer mieux. C'est tout l'enjeu d'une sagesse et, d'abord, de l'Éthique spinoziste : trier dans l'expérience ce qui peut être orienté, afin de diriger le Désir vers des lieutenants qui font de moins en moins mal, c'est-à-dire qui apportent le plus d'affects joyeux. Or, précise Lordon, « les lieutenants de l'Éthique (...) sont moins des objets matériels que des activités particulières proposées comme poursuites utiles au désir » : des manières d'exercer la puissance de penser qui visent l'intelligere, la compréhension de nos propres aventures — « pourquoi réagis-je comme je réagis, pourquoi fais-je ce que je fais ? » — afin de parvenir à « une grande conscience de soi, de Dieu et des choses »⁸⁷.

Sans entrer le détail des voies d'émancipation que propose l'Éthique et de celles qu'Arnsperger défend on peut déjà esquisser le début d'un argument : selon la manière dont une société organise la distribution des moyens d'existence à ses membres, c'est-à-dire des ressources qui aident à soutenir l'angoisse inhérente aux trois vérités de la condition humaine et à accroître la conscience de soi et du monde auquel ils participent, elle favorise des façons plus ou moins justes de gérer le manque originaire lié à l'affect de la naissance. « Juste » renvoie ici à l'adéquation avec la condition que nous avons décrite dans la partie 1. Le parti pris de cette partie est de défendre cette position dans des termes appelés à évoluer au fil des différentes pensées mobilisées. La thématique de l'adéquation existentielle, arrimée à une lucidité existentielle, et son développement au sein de la population sont centrales dans les ouvrages d'Arnsperger entant qu'elles constituent, selon lui, une étape indépassable pour penser la transition vers un monde écologique non capitaliste.

Dans la continuité du cadre établi, nous montrerons comment, chez Arnsperger et Lordon, le mode fini-pas-fini du sujet existentiel se noue au régime capitaliste. Pour cela, nous dégagerons chez chacun un concept opératoire d'aliénation, tel qu'il émerge de leurs dispositifs respectifs, champ intégral et critique de la consommation pour

⁸⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁸⁷ *Ibid.*

Arnsperger, régime de pulsionnalité et critique du rapport salarial néo-libéral pour Lordon, avant de le confronter à la lecture du jeune Marx proposée par Fischbach et aboutir à l'argument central de notre entreprise : l'aliénation c'est la dénégation de la finitude. Cette engage directement la critique sociale et sa praticabilité. Elle possède, ce faisant, une portée politique qui s'inscrit dans l'orientation de ce travail, se réclamant d'une philosophie sociale au sens défendu par Fischbach dans l'introduction. Au terme de ce parcours, nous proposerons une conception unifiée de l'aliénation, nécessairement partielle au regard de l'ampleur du problème, mais suffisamment cohérente pour articuler, dans une même grille, ses dimensions structurelles, pulsionnelles, affectives et existentielles, et pour renseigner des critères d'évaluation et de transformation des formes de vie capitalistes.

Chapitre V : Arnsperger : l'aliénation comme fausse finitude

5.1. L'approche intégrale

Dans son deuxième ouvrage, Arnsperger introduit explicitement la théorie intégrale de Ken Wilber afin d'articuler le « piège existentiel »⁸⁸ du capitalisme et de qualifier l'aliénation qu'il engendre. C'est dans le cadre d'une écologie intégrale que se travaille entend s'inscrire en articulant cette vision avec l'ontologie immanente de Spinoza. L'hypothèse est la suivante : on ne peut comprendre ce qui fait tenir les individus dans le capitalisme qu'en reconstituant la totalité sociale, c'est-à-dire en intégrant, dans un même cadre, les déterminations matérielles et les dynamiques subjectives qui en découlent. La comparaison avec l'ontologie de l'immanence permettra d'évaluer la portée et les limites de cet emprunt, en retenant ensuite le concept d'aliénation qu'il fournit.

La théorie intégrale (*AQAL* : *All Quadrants, All Levels*) offre à Arnsperger une cartographie à quatre perspectives co-irréductibles : intérieur/extérieur et individuel/collectif. Elle déploie ainsi simultanément :

- Quadrant intérieur-individuel (sG) : la conscience, l'expérience subjective, le vécu de soi (« Moi »)
- Quadrant extérieur-individuel (sD) : la chair, le comportement observable, les processus biologiques ou neurologiques (« Cela-singulier »)
- Quadrant intérieur-collectif (iG) : la culture, les significations partagées, les valeurs communes (« Nous »)
- Quadrant extérieur-collectif (iD) : les systèmes, les structures sociales, les institutions (« Cela-pluriel »)

Arnsperger s'en sert avec un pragmatisme assumé, non pour valider un édifice théorique complet, mais pour rendre visibles, d'un seul regard, la complexité de la réalité humaine et l'interdépendance fonctionnelle de ses dimensions. L'objectif est de sortir à la fois d'un subjectivisme myope, qui ne verrait que les deux quadrants de gauche (intérieur), et d'un systémisme réducteur, qui ne percevrait que ceux de droite (extérieur)

Il faut dire un mot de la séparation entre « intérieur » et « extérieur ». Comme l'indique Arnsperger, le critère repose sur « le degré auquel un aspect du réel peut ou

⁸⁸ Op.cit., ARNSPERGER, Christian, *Éthique de l'existence post-capitaliste*, p. 85.

non être observé sans recours à l'échange langagier »⁸⁹ : l'extérieur désigne ce qui est observable, l'intérieur ce qui ne l'est pas. Cette démarcation, précise-t-il, varie selon l'état des techniques d'observation, mais l'enjeu n'est pas là : le schème vise à exprimer un seul et même phénomène sous deux faces corrélatives. Cela évoque directement Spinoza : Pensée et Étendue sont deux attributs sous lesquels nous percevons la Substance ; l'« interne » et l'« externe » peuvent donc être considérés comme la manière du corps et celle de l'esprit, expressions parallèles et concomitantes d'un même. Autrement dit, l'esprit et le corps sont une seule et même chose envisagée sous deux points de vue, et l'ordre et la connexion des idées est identique à l'ordre et la connexion des choses. L'opposition intérieur/extérieur est ainsi relativement proche de la distinction spinoziste : il n'y a pas de séparation substantielle, mais une seule et même réalité. Parler de mode permet de contenir ces deux aspects simultanément, tout comme celui d'affect, notion que nous approfondirons dans la section suivante. Une analogie est-elle possible entre les quadrants supérieur et inférieur, individuel et collectif ? Pas directement, dans la mesure où Spinoza ne formule pas de distinction conceptuelle équivalente entre ces deux niveaux. Mais on peut dire qu'elle n'entre pas en contradiction avec l'ontologie spinoziste.

À ce dispositif horizontal s'ajoute une lecture évolutionnaire-développementale : chaque quadrant comporte des trajectoires possibles de progression et de régression. Pour simplifier le schéma et illustrer son propos, Arnsperger ne retient, pour chaque dimension, qu'un seul axe de développement⁹⁰, dont la combinaison forme un champ intégral caractéristique d'une société donnée. Le champ intégral désigne ici la réalité humaine elle-même, c'est-à-dire la forme qui se dessine lorsqu'on relie entre elles les lignes de développement propres à chaque quadrant. Le point décisif réside dans la dynamique des causalités croisées : chaque dimension affecte et conditionne les autres, tout en recevant en retour leurs effets. La force d'un champ social tient à ces circulations : la culture façonne les institutions, qui transforment les comportements, lesquels modulent les consciences, qui à leur tour reconfigurent les valeurs, et ainsi de suite. On obtient ainsi un tableau intrinsèquement dynamique, compatible avec un matérialisme méthodologique : les processus intérieurs n'y sont pas des causes premières autonomes, mais des moments réels, et causés, d'un même procès immanent.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 49.

Nous proposons de lire l'approche intégrale comme un mode de découpage heuristique de la réalité immanente spinoziste, une schématisation qui permet de saisir immédiatement des types de causalité distincts, repérables et catégorisables, mais qui relèvent tous d'un même procès. Lorsqu'Arnsperger écrit que la mise en relation des causalités entre quadrants produit l'« auto-cohérence » du champ intégral, nous dirons, avec Spinoza, qu'il n'y a pas à produire la cohérence du réel, celle-ci est déjà donnée par l'enchaînement infini et déterminé des causes, dans et entre les modes. En ce sens, la grille intégrale ne pose aucune partition ontologique. Elle divise analytiquement des champs de causalité pour l'entendement, en catégories fictives au sens opératoire, afin de clarifier les liens et les rétroactions sans rompre l'unité de la Nature. Autrement dit, c'est un outil de visibilité des déterminations, non une ontologie parallèle : il aide à voir comment *ça* se cause, non à dire ce que c'est en soi.

5.2. Les axiomes fondamentaux

Arnsperger propose de nommer « axiomes fondamentaux » la « substance » de ce champ, ce qui, chez Castoriadis, correspond à l'imaginaire social radical⁹¹. Il s'agit des principes premiers qui donnent sens à l'existence dans un monde donné et qui, en retour, se reproduisent à travers les pratiques qu'ils inspirent :

Il s'agit d'axiomes, non pas au sens mathématique, puisque ces principes premiers et fondateurs, pour ainsi dire “constitutionnels”, peuvent changer au cours du temps de l'évolution. Pourtant il s'agit bien de principes sans référence auxquels aucun de nous, au sein de la réalité qui est la nôtre actuellement, ne pourrait vivre. Entendons : vivre une existence qui, quand elle se réfléchit elle-même, est capable de rendre compte du sens de son être-au-monde⁹²

Ces axiomes sont à la fois collectifs ; valeurs, repères symboliques qui nous instituent comme membres de ce champ, et individuels ; formes de conscience de soi et d'être-au-monde qui nous font tenir dans ce champ. D'où une circularité constitutive :

À la fois intégrés individuellement et institués collectivement, les axiomes fondateurs permettent à notre réalité de se maintenir dans ses quatre dimensions, au stade de développement où elle se trouve. “Se maintenir”, c'est-à-dire engendrer les axiomes et en retour être reflétée par eux, de sorte que s'établit une circularité forte : les axiomes fondateurs sont le résultat de causalités

⁹¹ CASTORIADIS, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

⁹² Op.cit., ARNSPERGER, Christian, *Éthique de l'existence post-capitaliste*, p. 54.

multiples qui structurent le champ intégral, et ce dernier est aussi, en retour, l'effet de ces axiomes quand ils sont mis en œuvre par les personnes dans leurs existences quotidiennes⁹³

Selon leur contenu, ces axiomes peuvent être propulseurs, ils ouvrent des voies de développement, ou fixateurs, ils verrouillent le champ et l'empêchent de « glisser vers le haut ».

5.3. L'aliénation comme fixation

L'aliénation apparaît lorsque le champ intégral devient statique : une hyperactivité horizontale, c'est-à-dire les échanges et ajustements entre quadrants, se maintient, mais les mouvements verticaux de développement se grippent. La société continue alors de fonctionner, d'occuper et de stimuler, sans pour autant élever les niveaux de conscience, de culture, d'organisation ou de comportements. Le système fournit le cadre, distribue les moyens d'existence et propose des schèmes d'interprétation ; les individus les incorporent dans leurs pratiques et, ce faisant, participent à la reproduction du champ. Cette circularité est inhérente à tout système humain ; elle devient aliénante lorsqu'elle se referme au point d'empêcher la révision des axiomes qui la soutiennent.

Dans un tel état, l'auto-référentialité domine : le système se légitime en permanence et se naturalise à travers ses propres résultats. Les renforcements qu'il produit, qu'ils soient matériels ou mentaux, sont intégrés comme des traits inévitables de « ce que nous sommes ». Notre psychosoma⁹⁴ consomme des objets physiques et des biens symboliques ; notre pneuma, entendu comme l'ensemble des horizons culturels et conceptions existentielles, se nourrit de significations déjà instituées, qu'elles soient individuelles ou collectives. Dans la société capitaliste, l'axe spirituel est réduit au psychosomatique : nous recevons les moyens d'existence et leurs cadres de sens avant même de les interroger. De là vient la réification. Les axiomes fondamentaux, au sens d'Arnsperger, c'est-à-dire les principes premiers intériorisés et institués, consolident le champ en cherchant à clore le cercle qui relie notre condition humaine, anhistorique, et le fonctionnement socio-économique, historique. L'imaginaire social se bloque lorsque l'auto-référentialité interdit d'envisager des potentiels non réalisés ; l'émergence d'une conscience contre-culturelle devient impossible, du moins très difficile, et une société « complètement et irrévocablement aliénée » ne laissant pas même la possibilité de son apparition.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Voir la section « L'homme tripartite »

Il faut toutefois nuancer : l'auto-référentialité n'implique pas en soi l'aliénation. Tout champ social possède un certain degré d'auto-référentialité, puisqu'il se reproduit. La différence tient à la présence ou non d'une ouverture réflexive qui maintient les axiomes comme vérité provisoire et révisable, c'est à dire qui institue leur amélioration. Une société libérée institutionnalise cette réflexivité et garde ouverte la possibilité du changement ; une société aliénée, au contraire, fixe ses axiomes et ferme la trajectoire de développement vertical. Ce blocage est ce qu'Arnsperger désigne par le terme de fixation : le champ fonctionne, mais il ne croît plus.

Sur cette base, Arnsperger caractérise l'*homo capitalisticus* comme un sujet doté d'une capacité intrinsèque à accepter les résultats des interactions de marché et à s'y adapter en permanence⁹⁵. Dans la continuité de Smith, Hayek voit dans le stade capitaliste l'accomplissement suprême du potentiel humain ; pour reprendre la formule d'Arnsperger, il considère les axiomes déjà libérés, ce qu'il appelle l'« individualisme véritable ». La conséquence pratique est claire : les difficultés d'adaptation sont psychologisées. Si je m'effondre sous la pression, c'est « moi » qu'il faudrait corriger, par la thérapie, le « développement personnel » ou l'optimisation de soi, plutôt que de remettre en question les axiomes et les institutions qui les imposent. La pression à « se changer soi-même » pour s'insérer renforce ainsi la fixation du champ et détourne l'énergie de toute réouverture axiologique.

En somme, l'aliénation comme fixation désigne un champ intégral dont l'auto-cohérence s'est transformée en auto-clôture : les causalités croisées continuent de fonctionner, mais elles interdisent la révision des axiomes qui permettrait la reprise verticale. C'est à partir de ce diagnostic que l'on peut interroger, chez Lordon, la manière dont les institutions capturent les affects et comprendre pourquoi cette capture rend la fixation si robuste, ce que son structuralisme des passions met précisément en lumière.

5.4. L'aliénation de l'aliénation

A côté de ce premier sens de l'aliénation, que nous qualifierons plus tard avec Lordon de « fixation de la puissance d'agir », on peut pointer vers un usage plus fondamental du terme. Arnsperger mobilise d'abord cette notion pour décrire la condition existentielle elle-même, c'est-à-dire pour désigner cet état dans lequel la pensée ne coïncide jamais avec la vie. La réalité nous échappe de manière fondamentale, en raison de notre finitude constitutive. On le voit clairement lorsqu'il

⁹⁵ Op.cit., ARNSPERGER, Christian, Éthique de l'existence post-capitaliste, p. 94.

esquisse une brève histoire de l'aliénation, allant de Hegel à Freud en passant par Marx. Il décrit une double aliénation ; nous sommes jetés dans la vie avec une angoisse du manque qui nous échappe au plus profond de nous-mêmes, et en même temps dans un ensemble de règles et de contraintes qui nous échappent à l'extérieur de nous-mêmes. L'aliénation se résout à travers la capacité des sociétés à sublimer la tension pulsion/contrainte en force créative plutôt qu'en force de destruction⁹⁶. La psychanalyse porte ainsi un coup sévère à l'idée de liberté et de rationalité, même si Spinoza l'avait déjà récusée au XVIIe siècle. Nous avons suffisamment insisté sur les précautions conceptuelles à prendre face à l'idée psychanalytique d'un « manque » originaire, tout comme à celle d'une force créative ou d'une force de destruction. Ici, nous acceptons ces termes dans la mesure où la pulsion peut être orientée différemment, vers des directions et des objets qui peuvent être jugées plus ou moins mauvais. L'aliénation doit être comprise, selon Arnsperger, à partir de :

notre enracinement dans une existence qui a toujours tendance à nous échapper soit par le « bas » (nos pulsions inconscientes), soit par le « haut » (les règles du jeu social qui nous déterminent), et que nous essayons constamment de ressaisir de façon aussi consciente que possible dans une attitude réflexive⁹⁷

L'idée que la vie nous dépasse et que nous devons mobiliser notre raison pour y voir plus clair est, formulée en termes aussi généraux, parfaitement compatible avec Spinoza. Nous avons là un premier sens de l'aliénation : elle désigne la condition fondamentale d'un être fini, jeté dans un monde qu'il n'a pas choisi, où la vie excède toujours la pensée, et qui doit composer avec ce décalage constitutif. Cette signification renvoie à la finitude « mortalité » associé à la finitude ontologique du mode tel que nous l'avons décrit plus haut.

Ce fait que la vie excède la pensée renvoie directement à la catégorie spinoziste d'inconscient, entendue comme l'insu de la pensée réflexive. Arnsperger parle aussi de non-coïncidence, que l'on peut comprendre comme l'écart entre la conscience réflexive et la conscience enregistrante. En somme, il décrit en ses propres mots ce que Spinoza exprime en une phrase ; « les hommes se croient libres, parce qu'ils sont conscients de leurs actions, et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés »⁹⁸. Arnsperger précise encore : l'aliénation survient lorsque les intentions déclarées et les motivations perçues ne coïncident pas avec les intentions et motivations réelles.

⁹⁶ Ibid., pp. 16-17

⁹⁷ Ibid., p. 18.

⁹⁸ *Éth.*, II, 35, scolie).

C'est le cas lorsqu'un agent possède une « fausse conscience » quant à ses motivations, ou quant à ses fins, ou quant aux deux⁹⁹ :

1. Il croit être mû par A alors qu'il est en réalité mu par B.
2. Il croit viser X alors qu'en réalité il vise Y.

Le premier cas recouvre l'ensemble du projet éthique, qui consiste à montrer que nous nous trompons sur ce qui nous meut, la plupart de nos idées étant inadéquates. Il recouvre aussi l'illusion d'un « moi » souverain, on « oublie » que c'est la Puissance infinie de la nature qui nous met en mouvement. Le second renvoie directement à la projection de l'objet-0 dans chaque objet particulier. Chaque désir cachant une recherche plus profonde correspondant à la quête de la Jouissance inatteignable.

5.6. L'aliénation de l'aliénation

Si l'on lit Arnsperger avec une grille de lecture spinoziste, on se rend compte qu'en substance il part du même constat, partagé d'ailleurs par de nombreuses traditions spirituelles. Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien, encore faut-il le savoir. Voilà, en quelques mots et en grossissant le trait, le point de départ spinoziste. Arnsperger décrit principalement le « mal » la société capitaliste, en tant qu'elle nous prive de lucidité sur notre condition existentielle, condition que l'on peut comprendre, avec Lordon, dans les termes psychanalytiques que nous avons déjà exposés.

Le critère de l'aliénation existentielle n'est pas la réussite ou l'échec dans l'ordre social établi, mais la structure des motivations qui sous-tendent cette réussite ou cet échec. En ce sens, un PDG et un travailleur peuvent être aliénés de la même manière, poussés par des motivations inconscientes et transformés en agents économiques sans réelle prise sur le sens profond de leur existence. L'aliénation se laisse difficilement observer autrement qu'à travers ses symptômes, comme le taux de suicide ou de dépression, chez les « perdants » comme chez les « gagnants ». Les individus ayant incorporé l'ordre symbolique capitaliste s'élancent sur la voie de la réussite sociale telle qu'elle leur est tracée, mais ce chemin et la manière dont sa poursuite est structurée réduisent l'existence à des préoccupations partielles, qui ne prennent pas en compte l'ensemble de la réalité existentielle comprise comme condition humaine. Ils sont rivés sur la pulsion pourrait-on dire, il n'accède pas à cette fameuse dimension pneumatique ou transhumaine décrite par Arnsperger comme intégration et redirection de la pulsion. Ils demeurent dans le registre des causes inadéquates, des ignorants au

⁹⁹ Op.cit., ARNSPERGER, Christian, Éthique de l'existence post-capitaliste, p. 15.

sens de Spinoza. Ou encore les prisonniers de la caverne de Platon, on peut s'en donner à cœur joie sur l'analogie ici.

La réduction utilitariste opérée par l'économie libérale constitue en elle-même une forme d'aliénation, d'autant plus forte qu'elle est guidée désormais par la majorité des économies de la planète. Elle induit des choix ne prenant en compte qu'une fraction de l'existence de ses citoyens. Dans *L'existence écologique*, Arnsperger définit plusieurs types de performance qui permettent de mesurer l'ampleur de cette aliénation. Au-delà de la simple performance matérielle, une société doit être jugée selon sa performance existentielle et sa performance critique. La première renvoie à la manière dont elle m'aide et me fournit les moyens nécessaires, quelle qu'en soit la forme, pour développer une réflexion sur le sens de mon existence et pour m'aider à supporter mon aliénation constitutive, telle que nous l'avons définie comme condition humaine. La seconde renvoie à la manière dont elle m'aide et me donne les moyens de critiquer son propre fonctionnement.

Dans l'exemple du PDG et du travailleur, on peut donc affirmer l'existence d'une aliénation inhérente à leur condition de mode humain fini. Mais il faut ensuite évaluer la lucidité qu'ils possèdent à l'égard de cette condition, c'est-à-dire l'espace qu'ils laissent, dans leur vie, à la réflexivité sur les fins prescrites par la société et sur les fins de leur existence en général. Pour Arnsperger, l'aliénation atteint son comble lorsque l'on accepte entièrement un système, sous l'effet d'affects ayant orienté la pulsion dans ce sens, sans être en mesure d'en questionner le fonctionnement ni les visées existentielles assignées aux individus. Ainsi, PDG et travailleur peuvent être aliénés selon les deux modalités que nous avons décrites, mais pas au même degré. Dans une lecture marxiste rapide, on pourrait dire que les capitalistes, rentiers ou propriétaires des moyens de production jouissent d'une illusion d'infinitude que leur procure l'accumulation d'argent, agrégat de toute chose désirable, et qu'ils font peser sur les autres une finitude encore plus précaire.

L'un des arguments les plus forts d'Arnsperger est de montrer que le moyen proposé par le capitalisme pour s'extraire de l'angoisse liée à la condition de mode fini consiste à transférer cette angoisse sur autrui. S'alléger de son angoisse individuelle accroît l'angoisse collective. Et même lorsque je crois alléger mon angoisse personnelle, je le fais en visant un objet qui ne m'apaise pas réellement, puisque mon statut de gagnant peut m'être retiré. Le gagnant s'enfonce alors dans une lutte pour préserver ce qu'il possède, symbole de sa réussite sociale et de sa sécurité existentielle, tandis que le perdant est exploité pour que le gagnant conserve une sécurité illusoire.

qui n'est conservé qu'avec l'angoisse de la perte. Ce mécanisme prolonge directement l'argument formulé dès le début de sa critique existentielle :

Le système économique capitaliste est une manière particulière de répartir les finitudes entre les personnes. De par sa logique de concurrence coopérative, il permet aux gagnants de se forger une infinitude illusoire — indépendance et immortalité imaginaires — aux dépens des perdants¹⁰⁰

En régime capitaliste, chacun cherche à alléger sa propre angoisse, c'est-à-dire la peur de se retrouver du mauvais côté dans la distribution des moyens d'existence, en redoublant d'efforts individuels, ce qui renforce la rivalité et alourdit le fardeau de ceux qui échouent. Ce mécanisme, enraciné spirituellement dans la modernité, transforme les incitations de marché en logique de performance relative et de compétition. Le gagnant nie ainsi les finitudes fondamentales que nous avons définies. Il nie son interdépendance à tous les niveaux, à commencer par celui de l'Altérité. Comme le remarque Arnsperger dans son analyse des axiomes fondamentaux à propos de la concurrence, celle-ci tend à considérer les autres comme des obstacles ou comme des moyens et permet, une fois en position de gagnant, de se croire au-dessus des autres, dégagé de notre besoin d'interdépendance et de la finitude de l'Altérité. Il définit cette manière de « gérer la finitude » comme une manière inauthentique en tant qu'elle fait reposer sur autrui l'allègement de sa propre angoisse en alimentant la logique même de cette angoisse. C'est une solution inadéquate à un problème bien réel qui est au centre de tous les conflits psychiques. C'est l'aliénation de l'aliénation, ce que nous appellerons plus loin, la dénégation de la finitude.

5.7. La consommation ou la voie de l'entassement

Le capitalisme, par sa logique propre, apaise certaines angoisses tout en en alimentant d'autres. Il érige comme horizon de sens un but illusoire qui se nourrit précisément de notre condition. Au lieu de nous apaiser, il exploite nos inquiétudes et propose une manière faussée de gérer la finitude. Par « finitude faussée », on entend un rapport socialement déformé à nos limites intrinsèques, c'est-à-dire aux trois vérités de la condition humaine, produit par une répartition inégale des contraintes et par des usages inauthentiques des ressources — gavage ou colmatage existentiel — qui nient la finitude plutôt que de soutenir son acceptation lucide. Cette situation résulte d'un champ intégral fixé, caractérisé par une auto-référentialité et des axiomes non révisables, qui impose à certains une sur-finitude faite de précarité et d'empêchement,

¹⁰⁰ Op.cit., ARNSPERGER, Christian, Éthique de l'existence post-capitaliste, p. 23.

tandis qu'il offre à d'autres des pare-angoisses leur permettant de dissimuler leur propre finitude.

On peut ainsi voir le capitalisme comme un moyen de sublimer la pulsion vers une multitude de manières de nier la condition réelle du mode humain : incapacité d'atteindre l'infini, a fortiori par des biens matériels. C'est dans ce sens qu'Arnsperger utilise le terme spirituel : la voie véritable se situe ailleurs que dans la matérialité. Lordon le formule clairement dans *Pulsions* lorsqu'il évoque la « voie de l'entassement »¹⁰¹. Le capitalisme canalise le Désir vers cette voie : puisque l'objet-0, satisfaction absolue, est introuvable, on compense en accumulant des substituts. Les marchandises fonctionnent comme des substituts inépuisables : chaque acquisition manque sa cible mais relance la tentative suivante. La compulsion d'acquérir devient alors un moteur économique, on empile pour s'approcher quantitativement de l'inatteignable, et c'est précisément ce manque entretenu qui fait tourner la machine.

L'argent devient le représentant parfait du Désir, en tant qu'il porte la promesse d'acquérir n'importe quel objet ou service. Spinoza l'avait déjà relevé :

la monnaie a fourni un véritable abrégé de toutes choses, si bien que son image occupe ordinairement plus que tout l'Esprit du vulgaire, parce qu'ils ne peuvent pour ainsi dire imaginer aucune espèce de Joie qui ne soit accompagnée de l'idée de l'argent comme cause¹⁰²

L'argent « parle en direct à la pulsion »¹⁰³. Cette stratégie quantitative est d'autant plus tentante qu'elle est facile : s'éloigner d'une joie aisément atteignable pour se diriger vers des joies plus fortes mais plus lointaines demande davantage d'énergie et de réflexion alors qu'acheter c'est immédiat. Dans une perspective spinoziste, un affect devient excessif lorsque l'esprit, affecté de manière disproportionnée par un seul objet, en demeure captif au point de ne pouvoir se tourner vers d'autres causes de joie.

En vérité, l'Avarice, l'Ambition, la Lubricité, etc., sont des espèces de délire, même si on ne les compte pas au nombre des maladies ». Ce délire ne se limite pas aux passions amoureuses risibles, il concerne tout autant les obsessions jugées socialement respectables, comme la quête d'argent ou de gloire, qui enferment l'âme dans un rapport exclusif à un seul type d'objet¹⁰⁴

¹⁰¹ *Op.cit.*, LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 60.

¹⁰² *Éth.*, IV, Appendice, chapitre 28.

¹⁰³ *Op.cit.*, LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 66.

¹⁰⁴ *Éth.*, IV, proposition 44, scolie.

En régime pulsionnel capitaliste, la consommation de biens sous le signe monétaire relève de ce mécanisme : l'argent devient non seulement un moyen mais l'horizon unique par lequel les objets sont désirés et évalués. Ce rapport réduit la diversité des rencontres susceptibles d'accroître la puissance d'agir, orientant l'esprit vers une seule cause apparente de joie, au détriment de la variété des affects qui pourraient élargir sa perfection. Cette fixation monétarisée constitue, au sens de Spinoza, un affect excessif : elle rétrécit la puissance d'agir en limitant la capacité de l'âme à se lier à des causes multiples et adéquates.

Dans la continuité du cadre élaboré, il est nécessaire de replacer cette analyse dans une perspective historique. Nous mobiliserons donc la lecture de d'Arnsperger de « l'esprit du consumérisme » afin d'en éprouver la portée explicative à l'aide de nos outils, pulsion, finitude, Désir/objet-0, lieutenants, pare-angoisses, régime de pulsionnalité. Nous ne traiterons pas ici de l'ensemble des actes économiques du capitalisme (production, travail, finance, crédit, innovation) : la consommation sera notre objet privilégié, car elle constitue l'un de ses phénomènes les plus emblématiques et significatifs, au croisement du vécu subjectif et des dispositifs sociaux. Ce choix ne vise pas à introduire de nouveaux concepts, mais à appliquer le cadre établi pour comprendre comment, historiquement, la consommation est devenue une modalité centrale d'orientation et de gestion du manque dans les sociétés capitalistes.

5.8. L'esprit du consumérisme : la pulsion comme moteur économique

Il s'agit de montrer comment la consommation capitaliste s'adosse à l'angoisse existentielle et l'utilise comme moteur de sa propre expansion. Nous nous appuierons sur le cadre conceptuel posé au chapitre 1 — pulsion, finitude, Désir/objet-0, lieutenants, pare-angoisses — et sur la généalogie de l'esprit du consumérisme, que retrace Arnsperger dans *L'existence écologique*, depuis le piétisme jusqu'à l'éthique romantique, puis à l'hédonisme imaginatif autonome.

La consommation moderne n'est pas un simple acte d'acquisition de biens utiles, elle constitue un dispositif culturel qui exploite la structure pulsionnelle du sujet. Elle met à disposition une série potentiellement illimitée de lieutenants prêts à l'emploi, et convertit l'angoisse liée à la finitude en séquences d'anticipation et de soulagement ponctuel. Elle le fait dans un cycle qui ne cesse de se perpétuer ; projection imaginative, achat, élévation brève, retombée, relance. L'anticipation procure sa propre jouissance, renforcée par la mise en images, la narration publicitaire et l'intégration sociale des marques. L'acquisition stabilise momentanément, puis la

déception structurelle réapparaît (l'objet n'était pas l'objet-0 et la pulsion se reporte vers un nouvel équivalent. L'angoisse n'est pas éradiquée, mais colmatée, reproduite par la répétition. Ce dispositif est d'autant plus efficace qu'il épouse la grammaire intime du Désir : il ne contrarie pas son indétermination, il la met en série.

La genèse historique de cet esprit consumériste éclaire ce branchement¹⁰⁵. À côté de l'ascèse productiviste décrite par Weber, un autre héritage a marqué la modernité : le piétisme sentimental et l'éthique romantique¹⁰⁶. Avec eux, l'imaginaire, l'intensité affective et la quête d'ailleurs ont acquis une dignité morale. Sécularisées, ces dispositions ont glissé des fins religieuses vers l'auto-accomplissement profane. La modernité tardive a désenchanté la transcendance contenue initialement dans l'éthique romantique, sans abolir la pratique de la rêverie, mais en la naturalisant, l'individualisant et la rendant autonome. D'où l'« hédonisme imaginatif autonome »¹⁰⁷ : on sait que le rêve est un jeu psychique, et on s'y adonne pour le plaisir qu'il procure. La consommation s'est engouffrée dans cette brèche, promettant non la vérité d'une révélation, mais l'intensité d'une projection maîtrisable, répétable et modulable par le marché.

Ce glissement résonne avec la structure pulsionnelle. Le sujet, conscient qu'aucun objet unique ne sauvera sa vie, continue néanmoins à jouer le jeu du désir, car celui-ci lui offre une forme supportable de sens : un enchaînement de micro-finalités qui transforment la faille de l'existence en trajectoires narratives ; projets d'achat, styles de vie, collections d'expériences. L'« autonomie » revendiquée par le consommateur est en grande partie une autonomie de mise en récit : choisir, agencer, assembler des objets en un moi cohérent et différencié. La consommation devient ainsi un opérateur d'identité, offrant un moyen de se signifier à soi et aux autres, fût-ce au prix de l'éphémère et de l'instable.

La consommation fonctionne alors comme un pare-angoisse, fournissant des prises tangibles, objets, services, expériences qui convertissent l'indétermination du manque en gestes concrets. Chaque acquisition travaille la frontière entre la menace d'un désir sans objet et la sécurité d'une possession déterminée. Mais cette sécurité est brève : sitôt acquis, l'objet perd son aura, et l'angoisse remonte, reformulée.

¹⁰⁵ Nous reprenons l'analyse d'Arnsperger p. 99 de ARNSPERGER, Christian, *L'existence écologique : Critique existentielle de la croissance et anthropologie de l'après-croissance*, Paris, Éditions du Seuil, 2020

¹⁰⁶ CAMPBELL, Colin, *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*, Oxford, Blackwell, 1987.

¹⁰⁷ Ibid.

L'efficacité du système tient à ce que cet échec répété n'est pas un dysfonctionnement mais le moteur même de la relance. Pour maintenir ce mouvement, la culture marchande entretient la promesse de plénitude, de statut, d'authenticité, tout en rendant l'écart avec la réalité toujours surmontable par la nouveauté suivante. L'écart prometteur devient ainsi la source régénératrice du désir.

À l'échelle collective, ce schème est durci par la logique de performance relative. Dans un environnement où les signes sont comparés et évalués, revenus, styles, équipements, expériences « instagrammables », la valeur d'un objet inclut sa capacité à se distinguer des équivalents détenus par autrui. L'acquisition ne répond donc pas seulement à une attente intime, elle s'inscrit dans une compétition symbolique où chacun cherche à rester du bon côté des distributions : avoir le bon emploi, les bonnes compétences, les bons biens, les bons codes. Cette dimension comparative transforme l'angoisse de finitude en peur du déclassement : perdre l'objet, c'est perdre le statut, et perdre le statut réactive la vulnérabilité. Le gagnant n'est pas apaisé, il est tenu en haleine par l'incertitude de son rang ; le perdant supporte une finitude accrue, servant de contrepoint qui rend possible la jouissance relative des autres. Le résultat net est une intensification de l'angoisse collective sous couvert d'allègements ponctuels.

C'est cette configuration qu'Arnsperger décrit comme la « finitude faussée » dont nous avons déjà dit un mot plus haut. La finitude véritable, celle qui correspond à la condition ontologique du mode fini est inévitable et anthropologiquement partagée. Mais sa répartition et sa mise en forme sont socialement construites. Lorsque la culture consumériste propose des solutions de colmatage qui déplacent la charge sur autrui - coûts écologiques externalisés, précarisation du travail, endettement, invisibilisation des soins - elle fausse la finitude : certains accèdent à une illusion d'infinité par la propriété, le capital culturel ou la fluidité des choix, tandis que d'autres cumulent restrictions et exposition. Le système d'objets devient alors un système de report de vulnérabilités. Cette fausse gestion de la finitude est stabilisée par des axiomes culturels qui naturalisent la poursuite illimitée - croissance, mobilité, concurrence - et rendent peu visibles les effets de fixation : clôture des alternatives, réduction du champ des fins.

La consommation agit ainsi comme une économie des lieutenants de l'objet-0. Elle multiplie les substituts accessibles à bas seuil, qu'il s'agisse du prix, de la facilité d'achat ou de la logistique de livraison. Elle scénarise les objets comme des portes vers des versions légèrement mieux accordées de soi, qu'il s'agisse de la forme, de la compétence ou de l'appartenance, et elle codifie les poursuites par des autorisations et

des proscriptions, à travers les normes, les tendances, les labels et les dispositifs de notation. L'innovation n'est pas seulement technique, elle est aussi affective : il s'agit de renouveler sans cesse les formes d'attachement, de rafraîchir les signaux de distinction et de produire des récits plus fins d'authenticité. La culture marchande fonctionne comme une véritable industrie de l'imaginaire, chargée d'alimenter l'anticipation, de rendre progressive la déception, puis d'orchestrer la relance.

Psychiquement, ce régime repose sur l'hédonisme imaginatif autonome, autrement dit sur la joie d'anticiper l'objet et de se projeter dans ses usages. Cette joie n'est pas illusoire au sens d'inexistante ; elle est réelle en tant qu'affect, mais inadéquate comme réponse à la question du manque. Elle convertit une énigme existentielle, (que veut le Désir ?), en un problème d'équipement : de quoi j'ai encore besoin. Or la solution est toujours davantage et jamais autrement, davantage d'objets, de versions, d'expériences. Il en résulte une tension de fond : plus la consommation fonctionne, plus elle contraint à fonctionner pour tenir sa promesse, et plus la promesse doit être rehaussée pour maintenir l'appétence. Le système avance ainsi sur la base d'une insatisfaction fonctionnelle.

L'idéologie de la liberté de choix ajoute une couche d'adhérence. En tant qu'espace où l'on décide qui l'on est, la consommation offre une expérience de souveraineté : choisir, comparer, personnaliser, recombinaison. Cette expérience subjective est précieuse, surtout lorsqu'elle constitue l'un des rares espaces de décision dans des vies largement contraintes par le travail et l'infrastructure sociale. Mais elle entretient le fantasme d'autonomie : elle laisse croire que l'on se fait par soi-même, alors qu'une large part de la trajectoire désirante est préformatée par les architectures de marché, les infrastructures de visibilité et les scripts d'usage. Le sentiment de me choisir masque la profondeur de la capture institutionnelle qui organise les parcours d'achat et les horizons d'attente. Ce sentiment de se réaliser soi-même dans une hypersubjectivité déconnectée des contraintes objectives de dépendance dont dépend cet acte économique, et de nombreux autres en régime capitaliste, sera traité dans le chapitre sur Fischbach plus loin dans cette partie.

À l'échelle macro, la consommation devient le convertisseur par excellence de l'énergie pulsionnelle en activité économique. Elle transforme l'élan indéfini du Désir en demandes comptabilisables et l'angoisse en motivations mesurables, qu'il s'agisse d'engagement, de panier moyen ou de récurrence. Les médiations techniques, publicité algorithmique, plateformes de vente en ligne, crédit à la consommation, livraison rapide, réduisent la friction entre projection et acquisition ; les médiations culturelles,

influence, recommandations, communautés, densifient les raisons de vouloir. Le dispositif global réduit le temps de latence entre la montée du désir et l'acte d'achat, ce qui rend la boucle plus courte et plus fréquente. Le capitalisme de consommation est ainsi un agencement destiné à synchroniser la pulsion et l'offre, à maximiser la surface de contact entre manques et marchandises, à réduire l'écart d'avec la plénitude inaccessible.

Cette synchronisation produit des effets de fixation. Elle occupe l'espace mental et temporel par une succession d'objectifs de courte portée, ce qui peut rendre plus difficile la réflexivité sur les fins ultimes, que poursuivons nous, à quoi tenons nous, quelles « manières de manquer » voulons nous. Plus le cycle s'intensifie, plus la lucidité existentielle devient coûteuse, car elle contredit l'impératif de relance. À ce titre, la consommation n'est pas seulement un exutoire, elle peut devenir un obstacle à l'élaboration d'un rapport plus adéquat à la finitude, en installant la solution par défaut, le colmatage, comme norme de conduite. On mesure ainsi la double vérité de ce régime. D'un côté, la consommation apaise réellement, par brèves rafales, elle rend vivables des situations anxiogènes, socialise le manque, offre des rituels, des symboles et des communautés d'usage (Becker dirait qu'elle permet un héroïsme existentiel). De l'autre, elle entretient l'angoisse de base en alignant des promesses qu'aucun objet ne saurait tenir et en organisant socialement la comparaison qui réactive la vulnérabilité. Elle tire son efficacité de ce que le sujet sait et oublie à la fois : il sait que l'objet ne sauvera pas sa vie, mais l'oubli nécessaire, entretenu par la nouveauté, le remet en marche. Arnsperger souligne que cette posture est celle que nomme Becker comme « silly heroism » qu'il traduit par « l'héroïsme bête »¹⁰⁸

Créateur autonome et imaginatif de son pseudo-sens existentiel, le consommateur moderne est un héros romantique exactement inversé : il ne se consume plus, il consomme des biens à travers lesquels il va, en dernière instance, *se consommer* mais de façon mentale, répétitive et non orientée¹⁰⁹

En définitive, la consommation capitaliste utilise l'angoisse existentielle comme carburant en lui offrant des adjuvants narratifs et matériels, et elle l'alimente en retour en transformant l'inassouissable en moteur, ce qui réduit la gestion du manque à une série d'achats. Ce n'est pas un accident du système, mais sa logique intime : faire coïncider le toujours plus de la pulsion avec une offre sans fin de lieutenants. Tant que le Désir demeure structuré par la poursuite de l'objet-0 et que les pare angoisses

¹⁰⁸ *Op.cit.*, ARNSPERGER, Christian, *L'existence écologique*, p. 139.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 139-140

dominantes prennent la forme de marchandises comparables, le cycle projection, acquisition, retombée, relance gardera sa force. Comprendre ce point n'appelle pas la culpabilité, mais la lucidité : reconnaître la réalité des soulagements que procure la consommation, tout en voyant ce qu'elle coûte en reconduction d'angoisse, en dispersion d'attention et en fixation des cadres.

5.9. L'homo economicus crescens, fuite existentielle collective

Cette section entend montrer, à partir de l'analyse d'Arnsperger, que l'émergence du capitalisme comme système économique peut se lire à partir des dispositions psychiques que nous avons décrites, et singulièrement du *desiderium princeps*. Il s'agit de reprendre l'histoire d'une tentative de répondre à une angoisse fondamentale qui, en retour, a aliéné le mode humain. Nous y reviendrons en conclusion de la section.

Depuis Malthus, l'économie moderne s'est construite contre la hantise d'une pénurie fatale, ressources finies et besoins réputés infinis. La réponse post malthusienne a consisté à convertir cette peur en programme économique ; la croissance perpétuelle. De Ricardo à Marx en passant par Smith, la croissance devient l'horizon partagé. Elle repose sur trois leviers, la productivité qualitative, l'accumulation quantitative de capital et l'emploi, soutenus par des ajustements institutionnels et idéologiques, concurrence, propriété privée, éducation, stabilité, redistribution. Dans ce cadre, se développer se confond avec croître économiquement, et le bien-être s'indexe au capital par tête. L'idée s'impose, more is better.

Cette assimilation « plus égale mieux » s'appuie sur une anthropologie héritée de Smith qui considère que l'être humain œuvre à améliorer sa condition et à obtenir la reconnaissance d'autrui¹¹⁰. La poursuite privée de l'enrichissement, agrégée par la main invisible, est supposée améliorer le tout. Aux XVIIIe et XIXe siècles, l'industrialisation nourrit l'espoir d'éradiquer matériellement la misère, vécue comme impératif moral. Mais passé un seuil, la croissance libératrice se retourne, elle entretient une psychologie du manque en transformant des désirs passagers en besoins urgents. Le système crée une faim abstraite dans les pays riches, pendant que la faim concrète persiste ailleurs. Paradoxe, en fuyant collectivement le manque, nous le recréons sans cesse, carburant d'une course qui relance l'angoisse qu'elle prétend apaiser, comme l'analyse de la consommation a montré en long et en large.

¹¹⁰ L'analyse d'Arnsperger se base sur celle de Marouby dans ; MAROUBY, Christian, *L'économie de la nature : Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

L'erreur anthropologique centrale qu'identifie Arnsperger tient à une déshistoricisation ; prendre pour des traits humains éternels des dispositions historiquement produites, celles de la société bourgeoise britannique du XVIII^e siècle. On naturalise un *homo oeconomicus crescens* comme s'il était en germe depuis toujours, inversant l'ordre des causes, ce que produit un mode de production est tenu pour cause de l'histoire. À rebours, la perspective matérialiste de Marx, Polanyi¹¹¹ rappelle que l'individu de marché n'est pas cause première, il est l'effet d'une organisation sociale.

Au final, l'« anthropologie de croissance » apparaît comme une manière historique de gérer l'angoisse fondamentale, à savoir le manque, la vulnérabilité du mode humain. La modernité a préféré une solution matérielle à une angoisse existentielle, augmenter sans fin pour se tenir hors d'atteinte du manque. Mais cette fuite en avant est une fuite existentielle collective, chacun tente d'alléger sa propre angoisse en redoublant d'efforts et, ce faisant, charge les autres, perdants, invisibles, périphéries, générations futures. La dynamique de performance relative entretient la peur d'être du mauvais côté de la distribution, elle relance le désir d'encore plus sans apaiser durablement la vulnérabilité.

Dès lors, le cœur du problème n'est pas seulement économique, il est anthropologique. Nous avons cru à l'équation « plus égale mieux » et nous avons appris à vivre notre finitude sous la forme d'une injonction à croître. Comprendre l'historicité de cette croyance est le premier pas pour en défaire l'emprise, desserrer la croissance comme manière d'être, retrouver des critères de mieux qui ne se réduisent pas au plus, et rouvrir des manières non comparatives et non faussées d'habiter notre finitude. Tel est le projet d'Arnsperger au fil de ses ouvrages.

5.10. L'aliénation chez Arnsperger

Reprenons le concept d'aliénation en le divisant en deux sens principaux qu'il prend chez Arnsperger. Il d'abord la condition d'un être fini, exposé, dépendant, dont la pensée ne coïncide jamais entièrement avec la vie. Il y a non-coïncidence constitutive, angoisse de la dépendance et nécessité d'échanges vitaux. Cette aliénation de base n'est pas une faute, elle est l'horizon anthropologique dans lequel s'éprouvent le Désir et l'interdépendance.

¹¹¹ POLANYI, Karl, *The great transformation ; the political and Economic origins of our Time*, New York, Beacon, 1944.

Au niveau socio historique, l'aliénation apparaît quand un champ intégral se fixe. L'autoréférentialité se renforce, les axiomes fondamentaux ne se révisent plus, l'imaginaire radical se ferme. La société propose alors des visées inauthentiques qui déniaient la finitude au lieu d'en soutenir l'acceptation lucide. C'est la finitude faussée. Les pare angoisses dominants prennent la forme de dispositifs matériels et symboliques qui déplacent la charge sur autrui et sur le futur, tandis que la voie de l'entassement canalise le Désir vers l'accumulation. L'argent agit comme représentant général du Désir, la consommation met en série l'anticipation et la déception, la comparaison institue la performance relative. Effets principaux, perte de lucidité, réduction de la puissance d'agir, appauvrissement existentiel, redistribution inéquitable des vulnérabilités. Le critère devient l'ouverture réflexive du champ, la capacité à rouvrir les axiomes, à décoller les visées de la seule accumulation, à élargir les manières de manquer.

Les deux acceptions ne s'opposent pas. La première rappelle que l'aliénation est constitutive de la condition humaine et appelle une sagesse d'orientation. La seconde montre comment des arrangements sociaux peuvent redoubler cette aliénation en la retournant contre par dénégarion de la finitude. L'émancipation suppose donc une double exigence, lucidité existentielle et transformation institutionnelle, réouverture axiologique du champ et invention de manières de manquer plus justes, moins coûteuses et moins destructrices. Nous allons continuer d'éprouver cette hypothèse en la comparant au corpus de Lordon et de Fischbach.

Chapitre VI : Lordon : l'aliénation comme fixation

Lordon n'a véritablement développé sa psychanalyse spinoziste que tout récemment, *Pulsion* paraît en janvier 2025. Ses ouvrages antérieurs n'exploitent pas à proprement parler un soubassement existentiel et psychique des motivations individuelles, toutefois le lexique spinoziste lui permettait déjà d'abriter ces enjeux sous la catégorie unificatrice des « affects ». Nous mobiliserons donc principalement son corpus antérieur, ce qui ne change rien de substantiel, puisque la dimension existentielle et psychologique demeure lisible en filigrane dans le concept d'affect et dans l'anthropologie spinoziste. Nous avons d'ailleurs relevé l'analogie avec le tableau intégral de Wilber tel qu'Arnsperger l'emploie, par des voies en apparence différentes, Lordon converge vers une conception de l'aliénation largement compatible avec la sienne.

Revenons au structuralisme des passions esquissé dans la première partie. Sans entrer dans tous les détours de la démonstration, notre intérêt portant ici sur ses conclusions relatives à l'aliénation, rappelons l'essentiel. Ce cadre articule un structuralisme proche de Bourdieu et une théorie du sujet pâtissant. La théorie des affects rend compte des conduites selon la géométrie spinoziste et permet à Lordon de dépasser la critique récurrente adressée au structuralisme, à savoir son incapacité à penser le changement social. À la question, qu'est ce qui meut les individus, la réponse de Lordon est nette, les affects, plus précisément des affects en tant qu'ils informent le conatus, auquel nous pouvons rajouter la pulsion. Les sujets se meuvent sous l'effet des affections nées des rencontres avec d'autres puissances d'agir, ces affections orientent la direction prise par la Pulsion pour persévérer dans l'être et tendre vers l'objet-0.

Cette théorisation éclaire le concept de domination de et de légitimité dans le sillage de Bourdieu. Lordon en déploie les implications dans *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, ouvrage qui retiendra notre attention pour parler de l'aliénation.

6.1. Une théorie des institutions spinoziste¹¹²

Pour comprendre la formation des institutions on peut passer par le concept de spinoziste de droit naturel que mobilise Lordon. Il faut entendre la puissance d'exister et d'agir de chaque individu, coextensive à son conatus, sans autre limite que la

¹¹² Op.cit., LORDON, Frédéric. La Société des affects, p. 123.

rencontre d'autres puissances, « le droit naturel de chaque individu s'étend aussi loin que s'étend sa puissance »¹¹³. Le droit naturel est le droit d'exprimer sa force. Cet état n'exclut ni le conflit, ni la ruse, ni la violence, il en est la possibilité permanente. L'institution naît précisément de là, elle est une composition de puissances destinée à rendre possible la coexistence, à contenir et à orienter les appétits pour éviter la montée aux extrêmes. Elle ne détruit pas le conatus, elle en organise l'exercice en lui donnant des formes compatibles avec la vie commune. On retrouve une intuition voisine chez Arnsperger, qui lit l'émergence des sociétés, avec Brown qui inspirera Becker à sa suite, comme une sublimation des pulsions.

Ce passage se joue d'abord comme une transaction affective. Entrer dans une institution (État, entreprise, école, famille) implique un renoncement au droit naturel illimité, c'est une restriction de puissance qui sens s'éprouve comme une tristesse, conformément à la théorie des affects. Mais ce renoncement n'est pas un pur sacrifice, il s'échange contre des affects de joie. L'État promet la sécurité, joie née de la certitude, le salariat donne accès à la monnaie, abrégé imaginaire de toutes choses, et donc à un horizon de satisfactions. L'adhésion initiale n'est pas une pure obéissance, c'est une composition d'affects où la perte locale de puissance se voit compensée par des promesses de stabilité, de reconnaissance, de consommation, de carrière, donc d'affects joyeux.

Une fois l'entrée accomplie, l'institution ne tient pas seulement par les biens qu'elle distribue, elle tient par les formes de désir qu'elle configure. Le conatus est intransitif, il a besoin d'objets pour se déterminer. Les institutions fournissent ces objets, définissent des finalités, tracent des trajectoires, installent des routines et des évaluations qui orientent les conduites. Au cœur de ce maintien, deux passions politiques identifiées par Spinoza assurent la régularité, l'espoir et la crainte. L'espoir d'un gain futur, salaire, avancement, stabilité, fidélise aux renoncements consentis. La crainte de perdre ces avantages, d'être exclu, sanctionné ou appauvri, produit l'effet inverse. Le sujet anticipe la peine, modère ses élans, intériorise des bornes, l'autorépression devient un automatisme affectif. La proximité avec la grille psychanalytique qu'Arnsperger mobilise dans la *Critique de l'existence capitaliste* est ici manifeste.

C'est ici que la question de la légitimité rejoint celle de la domination. Les sciences sociales « humanistes », dans leur tournant herméneutique-pragmatique¹¹⁴ ont

¹¹³ TP, II, 4

¹¹⁴ Op.cit., LORDON, Frédéric. La Société des affects, p. 123.

volontiers requalifié l'ordre en « monde moral » : la légitimité serait l'expression d'un bien commun reconnu. Lordon récuse cette idée, pour lui la légitimité c'est d'abord une économie des passions. Avec Bourdieu¹¹⁵, il rappelle que la légitimité est aussi l'effet de la violence symbolique : l'imposition inconsciente de catégories dominantes qui font apparaître comme nécessaires et acceptables des états du monde contingents et défavorables. Mais le point de Lordon est d'en donner la mécanique intime : la violence symbolique ne réussit qu'à proportion de la capture affective du conatus. Elle ne convainc pas seulement par des idées ; elle « tient » parce qu'elle agence l'espoir et la crainte dans des dispositifs où la perte imaginée (chômage, déclassement, ostracisme) et le gain attendu (sécurité, statut, consommation) commandent les conduites. On peut ajouter la couche pulsionnelle à cette analyse. L'ordre symbolique vient combler, à travers l'Autre et toutes les premières déterminations du mode humain, son besoin d'orientation dans un monde qui n'a pas de valeur en lui-même. Il a besoin de contenu pour entraîner sa machine à projeter de la valeur. Il va donc très vite interioriser la valeur de la société dans laquelle il s'insère et comprenant la place qu'il est la sienne, ce qu'il peut espérer, qui il est en fonction de sa classe sociale, ce qu'il doit viser, etc. On peut ici faire l'analogie avec les axiomes fondamentaux d'Arnsperger et l'imaginaire radicale de Castoriadis.

Dans cette perspective, la domination n'est ni la simple coercition exercée de l'extérieur, ni le pur consentement éclairé des acteurs, elle est l'équilibrage durable d'une composition passionnelle et pulsionnelle. D'un côté, la force demeure à portée de main, l'ordre salarial comme l'ordre civique reposent sur la présence latente de la contrainte, toujours réactivable. De l'autre, cette présence suffit souvent à se passer d'exercice effectif, le spectre de puissances auxquelles on sait que l'on succomberait intensifie la crainte, et cette crainte suffit à maintenir les interactions loin des extrêmes¹¹⁶. D'où les « compromis douloureux »¹¹⁷ les concessions avalées, les conflits mal terminés, autant de stabilisations locales par lesquelles une institution convertit un renoncement en attachement. Dès la naissance, les désirs sont façonnés, l'être au monde prend une forme particulière que seule la condition d'être fini pas fini permet de comprendre. C'est la circularité entre condition humaine et système¹¹⁸.

¹¹⁵ BOURDIEU, Pierre, *La Reproduction*, Paris, Édition de Minuit, 1970.

¹¹⁶ Op.cit., LORDON, Frédéric. La Société des affects, p. 126.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 145.

¹¹⁸ Op.cit., ARNSPERGER, Christian, Éthique de l'existence post-capitaliste, p. 89..

6.2. Trois régimes d'accumulation capitaliste

À partir de la théorie de la régulation, héritage intellectuel de Lordon, on peut lire l'histoire capitaliste comme la succession de régimes d'accumulation, chacun arrimant différemment l'économie des affects. Premier temps, le régime d'accumulation extensif concurrentiel, du XIX^e siècle à la Seconde Guerre mondiale. La tenue de l'ordre salarial y repose massivement sur des affects tristes ; crainte, précarité juridique, subordination brute, exode et prolétarianisation décrits par Marx et Polanyi. On tient les travailleurs par la menace permanente de la perte d'emploi, de revenu et de statut. Second temps, le régime d'accumulation intensif à consommation de masse, fordiste, celui des Trente Glorieuses. Il marche à l'affect joyeux extrinsèques. Le donne accès à la consommation de masse. La joie apparaît mais existe en dehors du travail en lui-même ; le compromis salarial fait de l'emploi la voie d'accès ordinaire aux biens, à la stabilité et à la reconnaissance. La fidélité institutionnelle s'obtient en équilibrant la tristesse du renoncement conatif par l'espoir d'un mieux-être matériel. Troisième temps, le régime d'accumulation financiarisé, post fordiste et néolibéral. Sa nouveauté est d'ambitionner un gouvernement par la joie intrinsèque, il s'agit d'aligner les désirs sur le travail lui-même, passion, projet, sens, vocation, afin que l'activité salariale devienne l'objet de la joie plutôt que son simple instrument. Plus l'investissement affectif est internalisé, plus la domination devient discrète, les rapports de pouvoir se naturalisent à mesure qu'ils se subjectivent. Ainsi, au fil de ces régimes, l'institution reconfigure les passions, des affects tristes aux affects joyeux intrinsèques, et renouvelle les formes d'adhésion par lesquelles la domination se perpétue. La visée du Désir-maître, figure théorique représentant le désir d'une personne qui veut « faire faire » quelque chose à quelqu'un, donc dans une société capitaliste c'est le désir d'un employeur, d'un patron, d'une personne qui possède les moyens de productions, peut être considérée comme ayant une visée totalitaire entant qu'elle vise ultimement à conformer entièrement le désir du salarié à son désir propre (affect de l'ambition).

6.3. Le consentement n'existe pas

Mais comment parler de domination lorsque les intéressés se déclarent satisfaits. Comment dire à des travailleurs qui se réalisent au travail qu'ils sont en réalité aliénés. Spinoza répond que la servitude passionnelle est le lot de tous et qu'à ce titre elle est universelle. Nous sommes soumis à nos affects, nous ne pouvons pas nous en dégager complètement étant donné notre entendement limité et l'infinité des causes dont notre état résulte. C'est la finitude du mode fini telle que nous l'avons décrite avec

Arnsperger, cette béance existentielle. La domination peut toujours se comprendre comme un rapport asymétrique où la poursuite du désir de l'un passe par un autre¹¹⁹. Le salarié ne peut faire autrement, pour assurer sa reproduction matérielle, que de vendre sa force de travail. Cette nécessité se dissout vite au contact de satisfactions bien réelles qui lui donnent l'impression de se servir lui-même dans la transaction salariale. C'est son choix, c'est lui qui décide. Le rapport objectif de domination, lui, demeure, le sujet n'a d'autre horizon que de s'aligner sur un désir maître. Pour en rendre compte, Lordon forge la notion d'épithumogénie, le travail social de colinéarisation¹²⁰ des conatus, c'est à dire la production, par des agencements d'affections, de désirs ajustés au désir maître. Or la servitude passionnelle enseigne que nul n'y échappe, dominants et dominés sont pris dans la même économie des affects, fût-ce à des positions inégales. Lordon détaille ainsi la complexion passionnelle du salariat, en particulier l'arsenal d'affects joyeux mobilisés par l'ordre du travail. Ce qui nous retient ici, c'est le nœud du consentement, là où l'attachement affectif convertit la contrainte en disposition et où l'alignement du conatus se vit comme un choix.

Car la fausse transparence du consentement est le symptôme de la métaphysique de la subjectivité, et les difficultés de l'une sont immédiatement celles de l'autre¹²¹

La question du consentement appelle une conception de la liberté. Quand sommes-nous véritablement libres de dire oui ? Lordon mobilise des exemples parlants pour montrer à quel point le simple constat de consentement est problématique pour un observateur extérieur :

il suit un gourou sans y être forcé, elle porte le voile de son plein gré, il ou elle s'enchaîne à son travail douze heures par jour par choix supposé et sans contrainte apparente¹²²

S'arrêter à l'énoncé « je consens » suppose l'existence d'un moi autonome à l'intérieur du sujet, résistant à toute détermination et capable, de manière détachée, de dire j'y consens ; Or dans une ontologie spinoziste le mode est avant tout une chose déterminée, son existence est hétéromatique. Seul Dieu est autodéterminé, ainsi « si consentir est l'expression authentique d'une intériorité librement autodéterminée, alors le consentement n'existe pas »¹²³. Et encore, « il n'y a aucune action que quiconque

¹¹⁹ LORDON, Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010, p. 140.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹²¹ *Ibid.*, p. 79.

¹²² *Ibid.*, p. 80.

¹²³ *Ibid.*

puisse revendiquer comme entièrement sienne, car toute chose se trouve sous l'empire de la causalité inadéquate »¹²⁴. D'où le renversement imposé par cette vision, la toute-puissance de la subjectivité et la jouissance de l'illusion d'autodétermination s'évanouissent. On penserait ici, avec Becker, à la subjectivité héroïsée de la culture occidentale, tentative d'arracher une immortalité symbolique. S'il est si difficile de reconnaître nos déterminations, c'est que l'idée de liberté nous est chère, elle nous confère de l'importance et nourrit le sentiment de pouvoir agir. Lordon le formule avec une simplicité magistrale, « nous ne faisons quelque chose que s'il nous arrive quelque chose » (*CDS*, p. 81), autrement dit, nous le voulons parce qu'il nous est arrivé quelque chose. Sa psychanalyse spinoziste, quinze ans plus tard, complexifiera la manière dont « ce qui nous arrive » nous affecte et dont le conatus-pulsion reprend les affections, mais le fond demeure, bien que notre puissance nous appartienne entièrement, nous sommes irrémédiablement hétérodéterminés¹²⁵.

6.4. L'aliénation comme fixation

Lordon établit toutefois un second sens du concept, qui prolonge les intuitions d'Arnsperger à propos du champ intégral, l'aliénation apparaît lorsque la société se fixe et se trouve empêchée d'évoluer. L'autoréférentialité du champ bloque la réalité, rien ne peut plus être imaginé hors de lui, puisqu'il est devenu, pour ainsi dire, la réalité même. Une société qui en arriverait là serait entièrement aliénée. On retrouve ce sens dans l'analyse du rapport salarial néolibéral, qui vise l'alignement maximal du conatus du travailleur sur le désir-maître capitaliste. S'ajoute donc à l'aliénation comme servitude passionnelle, c'est à dire à la non-coïncidence entre conscience réflexive et conscience enregistrante.

Nous l'avons affirmé maintes fois, l'ontologie spinoziste maintient l'immanence jusqu'au bout. Mais un problème n'a pas été adressé qui mérite pourtant toute notre attention dans l'entreprise qui est la nôtre d'adosser un concept d'aliénation à l'analyse critique du régime pulsionnel capitaliste dans l'ontologie immanente de Spinoza. Pourquoi un éclaircissement aussi tardif ? Nous pensons pouvoir garder la portée de sa signification en adossant sa conception de l'aliénation à celle, entièrement immanente, que va lui donner Lordon. L'aliénation, du terme allemand *Entfremdung*, désigne un processus de devenir étranger par lequel le propre d'un sujet (son essence, son activité, son objectivité), se détache, s'autonomise et revient au sujet comme extérieur. Althusser en rejette l'usage chez Marx, y voyant un humanisme théorique et

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 80-81.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 82.

une catégorie idéologique¹²⁶. Dans une philosophie où réalité égale perfection et où il n'existe aucun dehors du réel, la figure d'une séparation d'avec une essence propre devient problématique. Spinoza produit une théorie matérialiste et génétique des illusions de l'imagination qui fondent la mythologie théologico humaniste, « déconstruisant par avance la possibilité de concevoir l'aliénation »¹²⁷. Autrement dit, il n'y a pas perte d'une substance intérieure qui serait ensuite réappropriée, il n'y a que des déterminations effectives de la puissance.

Lordon récuse naturellement l'idée que l'individu puisse être coupé de sa puissance d'agir puis y recoïncider. Pascal Séverac propose de délaissier la thématique de la séparation au profit de celle de la fixation¹²⁸, même si le rapport salarial capitaliste sépare les travailleurs des moyens, et surtout des produits, de la production, l'exploitation passionnelle ne les sépare pas de leur propre puissance. L'émancipation n'est donc pas l'opération par laquelle on la leur rendrait. L'aliénation résiderait alors dans la fixation et le rétrécissement de la puissance d'agir sur un nombre de plus en plus restreint d'objets¹²⁹. « En ce sens le salarié rivé, fût-ce joyeusement, à « son » unique objet d'activité n'est pas « aliéné » différemment d'un cocaïnomane dont l'esprit est entièrement rempli d'images de poudre » (CDS, p. 185).

On objectera que si l'aliénation est fixation, au sens où la puissance se trouve retenue en un lieu, elle pourrait aller ailleurs. Mais l'immanence radicale nous oblige à préciser. Il ne s'agit pas d'un réservoir de possibles réels en attente. Il s'agit d'une détermination effective, positive, qui remplit toute l'âme selon des causes actuelles. Porter l'immanence jusqu'au bout, c'est dire qu'il n'existe pas de potentiels non accomplis quelque part hors de la chaîne causale, mais seulement des puissances effectivement en acte, parfois fixées à des objets trop pauvres. L'enjeu de la transformation n'est pas de retrouver une puissance perdue, il est de défaire les fixations qui la saturent et d'ouvrir ses voies d'exercice.

Récapitulons. La servitude passionnelle est d'abord l'effet de la finitude du mode humain. Le *conatus* ne se déploie jamais à partir d'une intériorité souveraine, il est toujours informé par des affections qui le déterminent. En ce sens, l'aliénation est ontologique, elle tient à la non-coïncidence constitutive entre la pensée et la vie, à notre

¹²⁶ MATTHYS, Jean, « Finitude et aliénation. Spinoza dans la critique contemporaine de l'aliénation capitaliste », in : *AUC INTERPRETATIONES*, vol. 3, n° 2, 2015, p. 107.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 108.

¹²⁸ SÉVERAC, Pascal, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, 2005.

¹²⁹ Op.cit., LORDON, Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude*, p. 184.

exposition aux causes extérieures et à notre entendement limité. Les institutions ne créent pas ce fond, elles l'orientent. Elles transforment un renoncement de puissance en attachements par l'espoir et la crainte, elles composent des affects qui rendent supportable la restriction locale de puissance en la troquant contre des promesses de stabilité, de reconnaissance et d'accès aux biens.

À ce fond ontologique s'ajoute un second sens, proprement critique. Il y a aliénation lorsque l'orientation institutionnelle se fige en fixation, lorsque la puissance se trouve retenue et rétrécie par des agencements qui l'attachent à trop peu d'objets, ceux qu'impose le désir maître ou tout autre institution. La domination devient d'autant plus discrète que l'investissement affectif est internalisé, du gouvernement par la crainte visible au gouvernement par des joies incorporées. Le salariat néolibéral tend alors à fermer l'éventail des effectuations possibles de la puissance, en installant des finalités et des routines qui reconduisent l'alignement (le consumérisme est l'un d'entre eux) plutôt qu'elles ne l'éprouvent. Il ne s'agit pas de retrouver une essence perdue, car l'immanence exclut toute nostalgie de ce type. Il s'agit de défaire les fixations, de rouvrir la capacité de varier les objets et les voies d'exercice, de desserrer l'emprise des attachements qui saturent le *conatus* et l'empêchent de se redéployer au large.

Ainsi comprise, l'aliénation dit à la fois la condition du mode et le resserrement historique de ses possibles. L'enjeu d'émancipation n'est pas la sortie hors du monde, il est la lucidité sur nos déterminations et la transformation des dispositifs qui les orientent, afin de réapprendre des manières de manquer qui fassent moins « mal », en déplaçant le Désir en diversifiant les lieutenants de l'objet-0.

Chapitre VII : Fischbach : l'aliénation comme désobjectivation

On suivra ici la lecture spinoziste que Franck Fischbach propose du jeune Marx, en particulier des *Manuscrits de 1844*¹³⁰. Spécialiste de la tradition allemande et de Marx, Fischbach reconstruit le concept d'aliénation à rebours de l'hégélianisme, en repartant des textes. Cette approche, qui dépasse les critiques classiques, nourrit notre discussion et résonne avec les cadres d'Arnsperger et de Lordon.

L'usage du terme dans le corpus de Marx s'éloigne de son utilisation chez Hegel et Feuerbach. Chez ce dernier l'aliénation tient à la projection : l'être humain attribue à Dieu ses qualités essentielles et s'en trouve dépossédé. Marx reprend le terme, mais le transpose dans l'analyse du rapport salarial et du travail en régime capitaliste. Il en résulte une triple dépossession du travailleur : (1) le produit est soustrait ; (2) l'activité devient étrangère, vécue comme contrainte ; (3) les conditions matérielles de la production (outils, environnement, organisation) sont retirées. L'aliénation nomme donc une triple séparation : d'avec le produit, d'avec l'acte, et d'avec le monde objectif requis par cet acte. Mais la lecture originale de Fischbach permet de donner de la profondeur à cette aliénation en dépassant l'idée d'un sujet séparé de son essence. Il faut passer par l'ontologie marxienne à partir d'une lecture spinoziste.

7.1. Marx lecteur de Spinoza¹³¹

Fischbach montre que Marx voit dans le spinozisme une issue aux oppositions spéculatives stériles où s'enfermaient les jeunes hégéliens, matérialisme contre spiritualisme, athéisme contre théologie, objectivisme contre subjectivisme, passivité contre activité. Avec Spinoza, ces alternatives sont dépassées d'emblée. Marx mobilise Spinoza contre Hegel afin de rompre avec une philosophie idéaliste de la subjectivité et de penser l'histoire sans sujet transcendant. C'est dans cette perspective que nous nous situons lorsque nous revendiquons l'ontologie de l'immanence comme outil conceptuel et pratique pour l'écologie intégrale.

Le rapport Marx Spinoza se cristallise autour de trois thèses communes. Premièrement, la secondarité de la conscience de soi, la conscience n'est pas principe mais effet d'un procès matériel, position spinoziste qui inspire la critique marxienne des philosophies du Sujet. Deuxièmement, la continuité nature société, l'homme est une partie de la nature et ses œuvres prolongent des déterminations objectives.

¹³⁰ MARX, Karl, *Manuscrits économico-philosophique de 1844*, trad. fr. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007.

¹³¹ FISCHBACH, Franck, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

Troisièmement, une ontologie de l'activité productrice, l'essence humaine se réalise comme puissance d'agir, production et transformation, et non comme intériorité contemplative à partir d'un « moi » substantiel. Ces trois points permettent à Marx d'articuler une critique de la religion, du droit et de la morale sans réinstaller de fondement subjectiviste.

7.2. L'homme comme être objectif

Être un être objectif, au sens de Marx, c'est d'abord dépendre d'objets. La vie se perpétue par l'appropriation et la production d'objets extérieurs réellement existants. Il n'y a d'être qu'en relation avec des objets essentiels. Les besoins et les affects élémentaires prennent ici une portée ontologique, ils ne sont pas de simples traits psychologiques, mais l'expression de notre condition de modes finis pris dans des rapports de dépendance réciproque. Dans cette perspective, passivité ne veut pas dire inertie. Elle renvoie à la capacité d'être affecté par les objets et par le monde, c'est la dimension sensible et réceptive d'un être de besoins. On n'agit qu'à partir de ce que l'on subit d'abord, faim, froid, désir, attachements, habitudes. Chez Spinoza, cette passivité est un mode de la puissance sous relation, être affecté, c'est entrer dans des compositions qui peuvent augmenter ou diminuer notre puissance d'agir. Chez Marx, la passivité s'entend comme exposition aux objets essentiels, les biens et conditions sans lesquels aucune vie humaine ne se soutient. Le point commun essentiel réside dans la primauté d'une cause extérieure. Intériorité et extériorité sont sur le même continuum, il n'y pas de distinction substantielle. L'homme comme objet parmi les objets.

Marx dit que l'homme est un être de la nature, *Naturwesen*, et une partie de la nature, *pars naturae*. Il affirme ainsi que notre activité et nos œuvres relèvent du même ordre de causalité que le reste des choses. Le conatus n'agit jamais à vide, il a besoin d'objets, de milieux, d'outils, de corps associés pour se déterminer. De ce point de vue, l'objectivation renvoie à l'homme comme partie de la nature.

C'est par l'activité productrice que l'homme noue avec son essence (l'effectuation de la puissance d'agir). Dans les deux cas, l'objectivité n'est pas l'ennemi du vivant ; elle est le milieu commun de sa puissance. il se réalise en extériorisant ses puissances dans des usages, des services, des institutions, des œuvres. Loin de signifier une dépossession, ce mouvement est la condition de sa consistance :

c'est en s'objectivant qu'un vivant humain se trouve, se reconnaît et s'inscrit dans une réalité partageable¹³².

Marx emprunte à Feuerbach décisive que la conscience de l'objet est déjà conscience de soi : l'homme se reconnaît dans les objets qui lui sont essentiels. Mais ce « savoir de soi » n'est pas une intériorité de l'ego ; il est d'abord savoir du générique. La conscience naît dans le rapport à des objets dont nous dépendons, et c'est à travers eux que se forme la conscience de notre essence, non l'auto-intuition d'un Soi souverain. C'est idée est prolongée dans la psychanalyse spinoziste puisque l'idée d'un Soi, du Deux, provient d'une nécessité qui se situe dans l'extrême dépendance du nouveau-né, du mode humain, face à son environnement. S'il y a bien un moment où la vérité de la condition humaine est bien visible c'est ce moment-là. Sa nature est hors de lui ; il n'est pas fini.

7.3. L'aliénation comme désobjectivation¹³³

L'aliénation à un concept central chez Marx, la force de travail. Dans le rapport salarial capitaliste, la puissance de travailler est séparée de l'acte de travail. Le travailleur est reconnu comme porteur d'une puissance, une capacité, tandis que les conditions objectives de son actualisation appartiennent à d'autres. Le rapport salarial concrétise cette séparation, le travailleur apporte une possibilité, le capital détient la matière, les instruments, l'organisation, les moyens de subsistance et même la finalité. Si le travailleur ne trouve pas d'emploi, sa puissance demeure subjectivée et isolée, elle n'existe qu'en attente d'une autorisation.

Dans ce contexte, l'aliénation n'est pas l'objectivation, elle est la désobjectivation. Marx en décrit trois formes, séparation d'avec le produit, ce que l'on fait ne nous revient pas, étrangeté de l'activité, le travail devient pure contrainte, retrait des conditions, outils, milieu, organisation, qui cessent d'être des supports. Traduit en langage spinoziste, la puissance diminue parce que nos affections ne composent plus avec notre conatus. On subit des causes sans pouvoir en devenir cause partielle, on perd la joie active de l'usage et de la compréhension de soi, on est séparé des processus où s'objective notre essence.

¹³² Ce monde nous fait penser à la conception qu'on donne Hannah Arendt dans ; ARENDT, Hannah, *La Condition de l'homme moderne*, traduction de Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961

¹³³ FISCHBACH, Franck, 2006. *Activité, Passivité, Aliénation Une lecture des Manuscrits de 1844. Actuel Marx*, 2006/1 n° 39, p. 13-27.

Il faut d'abord voir que le travailleur est privé non seulement des objets vitaux, mais aussi du désir même de ces objets. Le besoin devient méconnaissable ou dégradé, manger n'importe quoi, dormir quand cela passe, ne plus sentir ce qui manque vraiment. Effet anthropologique direct, on perd le lien avec sa nature sensible, on devient étranger à ses propres affects. Ce n'est plus seulement un autre qui agit à notre place, c'est un autre qui est affecté à notre place.

Ainsi comprise, l'aliénation n'est pas la seule dépossession du produit du travail. Elle est séparation d'avec soi comme être passif, affecté, objectivable. Au terme du processus, le sujet n'est plus qu'une capacité abstraite, sans affect propre, sans besoin propre, désincarnée. Dans ce cadre, le capitalisme opère un tour de force, il libère l'individu non de son travail, mais de sa passivité. Dans cette lecture marxiste-spinoziste on est dépossédé de la capacité à être affecté, à éprouver ses besoins, sa fatigue, sa joie, et cette dépossession se dit liberté, performance, efficacité. Le travailleur devient alors activité pure, un sujet sans intériorité sensible, une machine à produire qui n'éprouve plus. D'où la thèse suivante : la subjectivité moderne, posée comme pur pôle actif, n'est pas un remède à l'aliénation, elle en est le symptôme accompli. Pour fonctionner comme activité pure, il faut se débarrasser de son être, de ce qui, en nous, est passif, stable, incarné, en le projetant hors de soi et en le confiant à un autre qui le portera. La subjectivité abstraite devient ainsi la condition du sujet aliéné, il ne subsiste que comme ombre abstraite d'un désir, fantôme d'une puissance. L'aliénation ce n'est pas la perte du sujet dans le monde mais c'est au fond la « perte du monde lui-même »¹³⁴ dans sa réalité.

¹³⁴ FISCHBACH, Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Éditions Vrin, 2009, p. 7.

Chapitre VIII : l'aliénation comme dénégation¹³⁵ de la finitude

8.1. Les variations indéfinies de la puissance d'agir

Bien que nous ayons déjà plusieurs fois relié Spinoza au thème de la finitude, puisque son ontologie, nous l'avons vu, est sévère quant aux capacités réelles du mode humain, Matthys propose un cadrage utile. Dans son article précisément, il s'appuie sur des auteurs qui décrivent la finitude spinoziste et ajoute des éléments permettant d'étayer l'argument central que nous voulons reprendre ici, à savoir le caractère indéfini des variations de la puissance. Reprenons.

La première finitude tient au statut ontologique du mode, qui dépend entièrement du dehors pour exister. Il y a une dépendance verticale envers la substance, à laquelle s'ajoute une détermination horizontale, chaque mode est inséré dans une chaîne causale infinie où tout est déterminé par autre chose, et cela vaut en parallèle pour les corps et pour les idées. Tout mode est donc doublement dépendant, de la totalité dont il est une partie et des causes singulières qui le traversent et l'entraînent. Vouloir s'affranchir de cette double appartenance reviendrait à se rêver empire dans l'empire, c'est à dire à se poser hors de la Nature, ce qui est impossible chez Spinoza.

Cette aliénation structurelle au sens de Matthys¹³⁶, est pourtant positive, car c'est dans l'immanence à la Nature que se joue notre part de puissance. Lorsque, autant qu'il se peut, un mode agit par sa propre nature et devient cause adéquate de ses effets, Spinoza parle de liberté au sens immanent. Autrement dit, c'est précisément parce que nous sommes modes d'une Nature infinie, et non malgré cela, que nous pouvons agir librement à notre mesure, la substance opérant dans et par ses modes, et les modes dans et par elle. Matthys souligne alors que si notre puissance est finie, son déploiement est indéfini, elle varie sans cesse, s'accroît ou diminue au fil des rencontres¹³⁷ joies et tristesses, selon une limite réelle mais indéterminable à l'avance. Il y a donc, au cœur du fini, une ouverture indéfinie des manières d'affecter et d'être affecté. La finitude n'est pas pure privation, elle est capacité de variations. Ce point

¹³⁵ Nous empruntons l'expression à Matthys dans l'article sur lequel nous nous basons pour conclure notre travail ; MATTHYS, Jean, « Finitude et aliénation. Spinoza dans la critique contemporaine de l'aliénation capitaliste », in : *AUC INTERPRETATIONES*, vol. 3, n° 2, 2015, p. 107-126

¹³⁶ *Ibid*, p. 14

¹³⁷ Matthys s'appuie lui-même sur deux ouvrages de littératures secondaires ; TOSEL, André, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008 ; VAYASSE, Jean-Marie, *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004.

est décisif pour comprendre la désobjectivation, là où la chaîne des affections cesse de composer avec nous et rétrécit nos effectuations possibles.

Matthys reprend ainsi, sous le nom de servitude, l'idée d'une aliénation comme éloignement de tout déploiement effectif de la puissance d'agir. On peut souligner le passage du *Traité théologico politique* qu'il cite, et l'appliquer à la société capitaliste moderne, ce que nous avons vu à travers la consommation et le rapport salarial :

Le 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 salut¹³⁸

Voici la thèse que nous défendons, la seule issue à ce type de servitude est une révolution éthique et politique visant à développer l'imaginaire d'une finitude positive. Cette idée résonne avec l'œuvre d'Arnsperger, qui plaide pour une lucidité existentielle comme socle de l'émancipation et dont l'absence assure l'aliénation entendue comme servitude institutionnelle. Ce que Fischbach et Lordon ajoutent, dans leur lecture spinoziste, et que l'on ne voyait pas aussi nettement chez Arnsperger, c'est que la subjectivité moderne elle-même est aliénante. Arnsperger a certes montré l'aliénation qui accompagne la fixation des objets de désir, que l'on peut comprendre comme fixation du champ intégral. L'énergie qui y circule sert à maintenir le champ dans son état présent plutôt qu'à le transformer. Or, cet état présent, nous dit Fischbach, est désobjectivation du mode fini, perte de sa passivité et donc de son essence d'être naturel, perte des conditions d'effectuation de la puissance d'agir et donc d'affecter et d'être affecté. Lordon, quant à lui, fait tomber l'idée de séparation au profit de celle de fixation, l'exploitation passionnelle ne coupe pas les individus de leur puissance, elle fixe cette puissance sur un très petit nombre d'objets, ceux du désir maître et ceux de la consommation de masse. L'aliénation prend alors le sens d'un affect tenace et d'une occupation de l'esprit, un esprit rempli par trop peu de choses, mais entièrement, qui empêche tout redéploiement au large de la puissance d'agir.

8.2. Hypersubjectivation et angoisse ontologique

Le tour de force consiste à voir l'hypersubjectivation comme l'aboutissement d'une aliénation proprement capitaliste, qui éloigne le mode fini de sa réalité ontologique. En y ajoutant la lecture psychanalytique de Lordon, l'argument se précise. Plus le mode fini s'éloigne de sa réalité objective, plus il vit de manière

¹³⁸ SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, traduction de Charles Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 21.

angoissée les rappels de sa finitude indépassable. La fuite devant sa propre finitude rend celle-ci plus encore plus terrifiante lorsqu'elle ressurgit de manière inattendue. Arnsperger décrit précisément la manière angoissée dont les individus portent leur finitude.

On peut dès lors lire, dans le fonctionnement structurel du capitalisme, dans le rapport salarial et dans la consommation de masse, une façon de faire face à la finitude en l'éjectant de la culture et de l'ordre symbolique. Une société ainsi comprise est aliénée parce qu'elle rejette l'aliénation. Les implications écologiques sont sans appel. Si l'hypersubjectivation équivaut à une séparation illusoire d'avec le mode fini entièrement exodéterminé, cette séparation va de pair avec un rejet de tout ce qui s'apparente à la nature, lieu par excellence de la finitude. Arnsperger le dit à plusieurs reprises à propos de la fuite existentielle, « notre hantise de notre finitude mortelle est, presque identiquement, haine de la nature en nous et de la nature en dehors de nous »¹³⁹.

Perdre l'être objectif, c'est perdre notre être naturel et, par là même, en avoir davantage peur, cercle vicieux dont on devine l'issue. La course à la croissance produit des individus de plus en plus déconnectés de leur réalité, de *la* réalité, pourrait-on même dire. Lordon l'avait déjà noté en convoquant l'étrange inquiétude de Freud, « l'inquiétude est proportionnelle au degré auquel Modus s'est enfoncé dans un imaginaire de la souveraineté individuelle et de la séparation monadique. Or ce degré varie selon les cultures »¹⁴⁰. Comment ne pas voir le lien direct avec la séparation d'avec la nature. Se rendre maître et possesseur de la nature, n'est-ce pas nier ce que nous sommes ? Se séparer de l'objectivité de notre être-même dans le sens de Marx ?

8.3. Val Plumwood domination comme dénégation de la finitude

Ce qui se joue dans la dénégation de l'être objectif de l'humain, c'est le maintien de dualismes irrités de la modernité. Ces dualismes, et la valorisation systématique d'un terme au détriment de l'autre, alimentent les dominations intra humaines et extra humaines. Dans *Feminism and the Mastery of Nature*¹⁴¹, Val Plumwood souligne l'enjeu de rendre une valeur positive à ce qui a été traditionnellement, en Occident, associé au côté nature du dualisme, au premier chef les femmes. La nature est opposée

¹³⁹ Op.cit., ARNSPERGER, Christian, L'existence écologique, p. 310.

¹⁴⁰ Op.cit., LORDON, Frédéric et LUCBERT, Sophie, *Pulsion*, p. 354

¹⁴¹ PLUMWOOD, Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, 2002

à la raison, cette faculté est posée comme proprement humaine, presque séparée de la nature, et contribue à la séparation du sujet avec son être objectif.

Nous l'avons vu avec Lordon, la réflexivité inaugure à la fois la conscience de soi et la perte d'immanence, elle ouvre une fiction qui atteint son paroxysme dans une culture individualiste d'injonctions à l'autonomie et à la réalisation de soi par soi, au prix d'un voile jeté sur les dépendances réelles de l'existence. Plumwood montre comment se constituent des couples hiérarchisés, esprit et corps, culture et nature, raison et émotion, production et reproduction, humain et animal, masculin et féminin. Le premier terme se dit supérieur et se prend pour la norme, le second est fondé à servir, être rendu invisible ou instrumentalisé. Elle décrit plusieurs mécanismes récurrents, hyperséparation, qui coupe l'humain de la nature et l'érige en empire, arrière planisation (*backgrounding*¹⁴²), qui fait des soutiens matériels et des soins un fond silencieux, instrumentalisation, qui réduit l'autre à un moyen, homogénéisation, qui efface la diversité du vivant sous la catégorie neutre de ressource.

Dans une ontologie d'immanence, ces oppositions perdent leur pouvoir de fondation. Chez Spinoza, l'esprit et le corps sont une seule et même chose considérée sous deux attributs, l'humain est parti de la nature, la raison est une puissance de connaître parmi d'autres, elle n'ouvre à aucune extériorité. Retrouver l'être objectif, c'est reconnaître la positivité de la dépendance, de la vulnérabilité et de la matérialité, non comme des manques, mais comme les conditions mêmes de la variation de la puissance. La dignité n'est pas la négation de la nature, elle est la manière, toujours située, d'habiter la finitude en la comprenant.

L'idéal de liberté libérale valorise l'autosuffisance et l'autodétermination. À force de se dire auto, on oublie l'hétéro, on oublie la matérialité qui aura pourtant toujours le dernier mot. La liberté se conçoit alors sans passivité, sans réception, sans attachements, alors que toute existence dépend de milieux, d'objets et d'autrui. Le résultat politique est double, domination de celles et ceux rangés du côté de la nature, femmes, animaux, populations rendues périphériques, et dégradation des conditions naturelles de toute vie. L'émancipation exige de renverser le schème, non pas en inversant la hiérarchie, mais en dissolvant le dualisme, en rendant visibles et estimables les pratiques du soin, de la reproduction, de l'entretien des milieux, et en réinscrivant la raison dans l'ordre des puissances immanentes qui composent avec la nature plutôt qu'elles ne s'en séparent.

¹⁴² Ibid., p. 4.

8.4. Evolution et finitude (Tort)

Pour ouvrir cette section, suivons Patrick Tort dans *L'intelligence des limites*¹⁴³. Dans la lignée de Darwin, qui déloge toute prétention à l'exception humaine en remplaçant l'humain et sa culture dans la nature, un détour par la biologie évolutive s'impose. Il apporte des outils (dépassement de but, surcompensation, autonomie relative du symbolique), qui ajoutent une couche décisive à notre argument. Surtout, Darwin confirme les intuitions de Spinoza ; immanence, continuité des causes, inscription de l'humain comme *pars naturae*. C'est ce lien fort qui justifie ici l'appel à la théorie de l'évolution pour penser finitude, dépendance à l'ordre naturel et dérives hypertéliques du monde capitaliste.

Clarifions le terme central. L'hypertélie désigne un dépassement de but, lorsque l'ornement, le signe ou la fonction symbolique prennent le pas sur la fonction vitale, jusqu'à l'excès. Dans le vivant, c'est la zone où le symbolique acquiert un pouvoir propre, le signe de la fonction pèse plus lourd que la fonction elle-même. L'exemple de Tort est celui des bois du cerf, plus ils sont grands, plus ils signalent la force, au point que le signe suffit parfois à obtenir l'avantage reproductif, tout en dissimulant un coût réel, fragilité, encombrement, exposition. L'hypertélie n'abolit pas la sélection naturelle, elle s'y intègre via la sélection sexuelle, qui ouvre une autonomie relative des traits symboliques tout en confirmant la loi d'ensemble, l'avantage reproductif. Derrière le signe de la puissance, il reste un coût bien réel, simplement masqué.

Appliquée à l'espèce humaine, et selon la lecture darwinienne proposée par Tort, l'hypertélie éclaire une histoire singulière, la sélection des instincts sociaux et des capacités de raisonnement a produit la civilisation, c'est à dire une zone d'autonomie au sein de la sélection naturelle. C'est l'effet réversif de l'évolution¹⁴⁴, que Tort met en avant ; la sélection naturelle favorise des instincts sociaux qui, à leur tour, orientent et sélectionnent la rationalité ; de là émergent des formes de civilisation capables de contre sélectionner certains effets de la sélection naturelle, comme le soin des faibles, la médecine, le droit, etc. Tort insiste, à partir d'intuitions darwiniennes, sur la primauté de l'affectif dans l'ordre de la sélection, sympathie et plaisir d'être ensemble fondent des valeurs qui tirent la rationalité et l'organisation collective.

¹⁴³ TORT, Patrick, *L'intelligence des limites : essai sur le concept d'hypertélie*, Paris, Éditions Gruppen, 2019.

¹⁴⁴ Pour plus détail voir ; TORT, Patrick, « L'effet réversif de l'évolution. Fondements de l'anthropologie darwinienne », in : *Darwinisme et société*, (1992), p. 13-46.

Les protections collectives et l'intelligence croissante rendent moins nécessaires certaines armes corporelles et instincts de défense. L'intelligence surcompense ces pertes. D'où le caractère hypertélique de notre condition et de la rationalité instrumentale en premier lieu : nous survivons en compensant ce que nous avons perdu. Notre vulnérabilité native la faiblesse des moyens biologiques sont compensés par des dispositifs techniques, sociaux et symboliques. Cette dynamique autorise une première modalité de rejet de la finitude. En surcompensant la fragilité objective (en termes de dispositifs corporelles et physiologiques) par l'aménagement du milieu, on vit de plus en plus hors de la nature, tout en restant absolument dépendants d'elle. À bas bruit, s'installe un oubli de notre être objectif, on s'éprouve comme séparés, alors que l'on demeure une partie de la nature soumise à ses lois, y compris pour ce qui concerne l'émergence de la raison et de la réflexivité.

La rationalité a un coût, elle est faillible¹⁴⁵. Là où la sélection aveugle élimine sans erreur d'anticipation, la raison peut se tromper, surtout sur les effets lointains de ses artefacts techniques et institutionnels mis en place par l'espèce. Ce cadre hypertélique s'il peut s'appliquer à l'espèce humaine ne s'applique pas à l'entière des humains. Certaines cultures ont gardé une proximité et une conscience de la dépendance de l'existence avec la nature. L'occident et son projet de société ; croissance infinie, technologies d'expansion, capitalisme porté par l'extension illimitée des moyens, peut apparaître comme une extension de l'hypertélie originaire ainsi comprise. Ce mouvement prolonge la surcompensation initiale, mais franchit le seuil où se confondent puissance symbolique et puissance réelle, les coûts sociaux et écologiques sont masqués par des signes de succès. On habite alors un milieu aménagé au point d'oublier que nos conditions d'existence restent naturelles et finies. Tort le formule nettement, en visant d'abord l'homme occidental masculin,

qui a grandi en civilisation en transformant autant que possible son milieu en adjuvant de survie, est désormais revenu, à travers une sorte de processus hypertélique, à la nécessité antécivilisationnelle de s'adapter à ce nouveau milieu qu'il a lui-même contribué d'une manière décisive à commuer en un environnement chaotique qui, cessant de le protéger, redevient pour lui de plus en plus hostile¹⁴⁶

En ajoutant la couche psychanalytique et existentielle, on voit la trame commune, une civilisation qui s'écarte de la nature et vit aujourd'hui dans l'illusion d'une séparation, le capitalisme se branche sur la Pulsion et sur la quête illusoire

¹⁴⁵ Op.cit., TORT, Patrick, L'intelligence des limites : essai sur le concept d'hypertélie, p. 51.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 107.

d'infini, d'une complétude perdue, voie de l'entassement décrite par Lordon et finitude faussée chez Arnsperger. Le travail de Tort exprime parfaitement ce point.

le capitalisme est un développement qui se transforme en nuisance et qui cache celle-ci par autant d'artifices séducteurs qu'il en faut pour travestir sa vérité mortelle en satisfaction indéfiniment désirable¹⁴⁷

Relu avec Spinoza, le tableau se précise. L'immanence interdit toute sortie hors nature, la liberté ne peut être que la montée en adéquation dans la nature et par elle. Il faut retourner vers la réalité, vers la Substance, vers Dieu... Relu avec Arnsperger, l'oubli de l'être objectif prend le visage d'une gestion dévoyée de la finitude, finitude faussée et pare angoisses consuméristes. Relu avec Lordon, la surcompensation technico symbolique épouse la voie d'entassement, aligne les conatus sur un désir maître, et fixe la puissance sur trop peu d'objets. L'hypertélie devient alors le nom évolutif d'une même logique, confusion du signe et du réel, masquage des coûts, et dérive de la surcompensation en dénégation de la finitude.

8.5. L'infini et le symbolique

La croissance économique, qui a démesurément investi dans la production de biens éphémères à connotations de prestige, ne perdure qu'à la faveur d'une emprise indéfiniment renforcée par le symbolique, et se poursuit contre toutes justifications profonde issue de l'usage réel, jusqu'à produire un déséquilibre potentiellement mortel¹⁴⁸

Il est intéressant de voir que c'est dans le registre de l'imagination que l'infini prend le plus de place. Nous l'avons vu chez Spinoza, l'imaginaire est le lieu de la fiction. L'homme lie les idées entre elles selon sa complexion et ses connaissances toujours limitées. Cette méconnaissance des causes adéquates peut être vue comme le potentiel de se tromper et de se décaler par rapport à la réalité. Nous l'avons vu avec Lordon et l'histoire culturelle de la consommation. La voie de l'entassement, qui mise sur la quantité, cherche derrière chaque objet l'illusoire complétude perdue. Arnsperger nous a montré que l'hédonisme imaginaire autonome jouit de la quête même, c'est à dire que l'attente de l'objet devient jouissance en soi, car le caractère non réalisé vaut plus de jouissance que l'acquisition réelle d'un objet qui sera décevant. À l'échelle du capitalisme, on voit bien qu'à partir d'un certain seuil d'accumulation, ce sont bien des affects de reconnaissance sociale qui entrent en jeu, où la quantité des biens signifie la réussite sociale, fuite de la finitude que représentent les autres, tout en

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 113

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 115

faisant peser sur les producteurs de ces biens une précarité existentielle en tant qu'ils sont rivés, eux, sur le manque et la nécessité. Ainsi, la dénégarion de la finitude se joue à plusieurs étages et dans plusieurs champs différents. La perte de l'être objectif, de la réalité ontologique, est un danger pour la survie à l'échelle de l'espèce autant qu'à l'échelle individuelle, puisqu'une poursuite illusoire est toujours rattrapée par un vide qui, lui, est bien réel. Les chiffres sur la santé mentale dans les pays occidentaux montrent bien que se « tromper d'infini », tue.

Conclusion

Récapitulatif argumentatif

La première partie a construit une anthropologie critique commune en faisant travailler ensemble la grammaire spinoziste des affects et du conatus, telle que remobilisée par Lordon, et l'anthropologie existentielle d'Arnsperger centrée sur l'angoisse de finitude. Le chapitre I a montré que le sujet humain est mû par un conatus désirant et constamment affecté, tandis que la finitude, vécue comme inquiétude de disparition et d'insuffisance, constitue le fond de l'expérience. Le chapitre II a proposé une psychanalyse spinoziste où le manque n'est pas un fait ontologique mais une construction imaginaire efficace, qui oriente le *desiderium princeps* et s'aimante sur des objets substitués imparfaits de l'objet-0. Le chapitre III a dégagé les conséquences métaphysiques et psychiques de cette condition, à savoir la multiplicité interne du sujet, son hétéro-détermination et la fonction stabilisatrice du récit de soi, d'où naît l'inquiétude de déconsister dès que le masque identitaire se fissure. Au terme de cette partie, on dispose d'une grammaire intégrée du sujet fini, traversé par un désir sans borne, ouvrant la possibilité d'une critique sociale immanente reliant économie psychique et les formes collectives.

La seconde partie a appliqué ce socle à l'analyse du capitalisme comme régime organisé de dénégation de la finitude. Le chapitre IV a défini l'économie comme ordre symbolique qui façonne l'imaginaire et propose des dispositifs de gestion sociale de l'angoisse. Le chapitre V, avec Arnsperger, a conceptualisé l'aliénation comme fausse finitude, c'est-à-dire la conversion de la peur de la mort en inquiétudes de performance et de consommation, au prix d'une fuite existentielle individuelle (à travers l'analyse historique de l'esprit du consumérisme) et collective (à travers l'analyse historique de l'anthropologie de la croissance) qui promet l'illimité et se branche directement sur l'énergie pulsionnelle. Le chapitre VI, avec Lordon, a pensé l'aliénation comme fixation, soit le rétrécissement de la puissance d'agir sur quelques objets qui saturent le désir et verrouillent l'horizon du désirable par l'agencement des institutions et des affects. Le chapitre VII, avec Fischbach lecteur de Marx, a proposé une conception de l'aliénation comme désobjectivation, perte du monde et de notre être objectif, corrélative d'une hyper-subjectivation et d'un rapport destructeur à la nature. Le chapitre VIII a rassemblé ces fils en définissant le capitalisme comme régime de dénégation de la finitude et en posant, en contrepoint, la nécessité d'un imaginaire de la finitude positive, où dépendance, vulnérabilité et limite sont reconnues comme conditions de déploiement de la puissance.

Bilan et portée philosophique

Le pivot conceptuel de l'ensemble est l'immanence. Elle permet d'abord de dépasser les dualismes modernes, en refusant de séparer sujet et nature, esprit et corps, subjectivité et objectivité, individu et institutions. L'immanence signifie que l'on pense depuis la Nature et dans la Nature, que l'on situe la liberté à l'intérieur des déterminations, que l'on comprend la finitude non comme négation pure mais comme forme positive de l'existence d'un mode fini. Sur ce socle, la psychanalyse spinoziste vient clarifier un point décisif, à savoir le statut du manque. En reconduisant celui-ci au registre d'un imaginaire bien réel dans ses effets, on conserve l'intuition existentielle de l'angoisse tout en évitant d'ériger la pénurie ontologique en principe métaphysique. Cette clarification rend possible l'arrimage avec Arnsperger, qui décrit avec précision la dynamique de la peur de la mort et de la quête de sens, mais qui gagne en robustesse lorsque ces expériences sont replacées dans une ontologie qui en mesure la nécessité et les conditions.

Ce double geste produit une requalification originale du concept d'aliénation. Avec Arnsperger, l'aliénation est fausse finitude, à savoir un montage social et psychique qui redistribue inégalement la vulnérabilité et promet une infinitude illusoire. Avec Lordon, elle est fixation de la puissance, c'est-à-dire réduction artificielle de la gamme des objets et des fins, sous l'effet d'un gouvernement des affects. Avec Fischbach, elle est désobjectivation, perte de l'être naturel et du monde commun, ce qui explicite la dimension écologique de l'aliénation. Pris ensemble, ces diagnostics convergent vers une même thèse, la dénégation de la finitude comme ressort central de la servitude passionnelle en régime capitaliste. On voit par-là l'intérêt d'articuler métaphysique, psychanalyse et philosophie sociale. La métaphysique de l'immanence garantit la cohérence des catégories. La psychanalyse décrit les processus par lesquels l'imaginaire module l'angoisse et fixe le désir. La philosophie sociale rattache ces processus à des institutions et à des rapports de pouvoir, ce qui autorise une critique non moralisante mais structurale des dispositifs de domination.

Les objectifs initiaux ont été largement tenus. On a montré que la crise contemporaine est indissociablement existentielle et institutionnelle, que la critique des structures doit joindre une élucidation des affects et des croyances qui les soutiennent, et que la sortie des cercles de fixation exige la transformation conjointe des imaginaires et des formes de vie. On doit cependant reconnaître les limites du travail. Nous n'avons pas pu descendre au niveau de profondeur souhaité sur certains débats de détail, par exemple les tensions fines entre traditions psychanalytiques, les

compatibilités exactes entre lecture spinoziste et approches intégrales, la généalogie historique et comparée des figures du déni de la mort.

Eco-spiritualité immanente et les enjeux de la transition

L'enseignement majeur de ce mémoire est qu'aucune écologie politique digne de ce nom ne peut faire l'économie d'une ontologie de l'immanence, faute de quoi l'on retombe dans des promesses d'illimité qui contient toujours le danger de s'éloigner de la réalité et de ses contraintes réelles. Si l'on veut réconcilier transformation institutionnelle et exigence spirituelle, il faut une éco-spiritualité qui ne se raconte pas d'histoire, matérialiste au sens fort, attentive à la manière dont des sujets finis peuvent habiter un monde fini en augmentant leur puissance sans nier leurs limites. Cette voie, encore minoritaire, nous semble vitale. Elle assume la maxime d'Arnsperger, la combinaison entre un réalisme existentiel des plus impitoyable, jusqu'à paraître fataliste et pessimiste, et l'optimisme spirituel et politique le plus exubérant. Elle reconnaît aussi l'intuition essentielle selon laquelle notre hantise de notre finitude mortelle se renverse presque identiquement en haine de la nature en nous et hors de nous, d'où la nécessité d'un retournement du rapport sensible à la dépendance, à la vulnérabilité, à la mortalité.

Une telle orientation ne relève pas d'un simple changement d'idées. Elle touche au noyau de la subjectivité, à l'économie même du désir. La transition est difficile, parce que l'emprise de la dénégation est profonde et que son desserrement réveille l'angoisse du néant anarchique. On devra donc penser des médiations collectives, des pédagogies des affects, des pratiques de symbolisation et de deuil, des institutions de lenteur et d'attention, des formes de coopération qui transforment la peur en puissance d'agir partagée. Sur ce terrain, plusieurs chantiers se dessinent. Nous n'avons pas eu le temps d'aborder ces sujets très intéressants comme l'a fait Arnsperger dans son dernier livre.

Au terme du parcours, l'immanence apparaît moins comme un concept que comme une discipline de pensée et de vie. Elle apprend à ne rien attendre d'un ailleurs pour mieux découvrir ce qui est possible ici et maintenant. Elle ne promet pas la suppression de l'angoisse, elle propose de la transmuter en puissance de connaissance et d'action. Elle ne supprime pas la finitude, elle en fait l'armature d'une liberté située. C'est à cette condition que l'on peut imaginer un autre régime du désir et un autre habiter du monde et reprendre le projet éthique de Spinoza à une époque qui en a désespérément besoin. Si des questions demeurent sans réponse, elles n'auraient pu être posées sans le trajet accompli. Elles invitent à poursuivre, non à reculer. Que le

lecteur y voie une invitation à éprouver, avec rigueur et courage, ce que veut dire habiter la finitude, et à faire du monde immanent non pas l'objet d'une fuite mais le lieu d'une joie qui se réfléchit.

Bibliographie

ARENDT, Hannah, *La Condition de l'homme moderne*, traduction de Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961

ARNSPERGER, Christian et VAROUFAKIS, Yanis, *What is Neoclassical Economics ?*, Londres, Routledge, 2006.

ARNSPERGER, Christian, *Critique de l'existence capitaliste : Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.

ARNSPERGER, Christian, *Éthique de l'existence post-capitaliste : Pour un militantisme existentiel*, Paris, Éditions du Cerf, 2009.

ARNSPERGER, Christian, *L'existence écologique : Critique existentielle de la croissance et anthropologie de l'après-croissance*, Paris, Éditions du Seuil, 2020.

ARNSPERGER, Christian, LARRÈRE, Catherine et LADRIÈRE, Jean, 2001. *Trois essais sur l'éthique économique et sociale*. Versailles : Éditions Quæ. « Sciences en questions », p. 214. DOI : 10.3917/quæ.arnsp.2001.01. URL : <https://shs.cairn.info/trois-essais-sur-l-ethique-economique-et-sociale--9782738009487?lang=fr>.

AUTRIC, Thibault, Le concept d'aliénation, entre phénoménologie de la souffrance sociale et critique des systèmes. Une réflexion épistémologique sur la critique sociale contemporaine, in : *Raisons politiques*, n° 78, 2020/2, p. 123-134. DOI : 10.3917/rai.078.0123. URL : <https://shs.cairn.info/revue-raisons-politiques-2020-2-page-123?lang=fr>.

BECKER, Ernest, *The denial of death*, New York, Free Press, 1973.

BOLTANSKI, Luc, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, « Essais », 2009.

BOURDIEU, Pierre (1970), *La Reproduction*, Paris, Édition de Minuit.

DE BOUVER, Emeline, *L'existentiel est politique : Enquête de sociologie politique sur le renouveau du militantisme. Les cas des simplicitaires et des coaches alternatifs*, Université catholique de Louvain, sous la direction de Christian Arnsperger et Isabelle Ferreras.

BOVE, Laurent, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, « Histoire de la philosophie », 1996.

BROCA, Sébastien, « Hartmut Rosa, Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive », *Lectures* [en ligne], Les comptes rendus, mis en

ligne le 21 mai 2012, consulté le 28 juillet 2025. DOI : 10.4000/lectures.8447. URL : <https://journals.openedition.org/lectures/8447>.μ

BROWN, Norman O., *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Middletown (CT), Wesleyan University Press, 1985.

CAMPBELL, Colin, *the romantic ethic and the spirit of modern consumerism*, Oxford, Blackwell, 1987.

CASTORIADIS, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

CASTORIADIS, Cornélius, *Les Carrefours du labyrinthe*, Tome 1 (En particulier l'essai « La logique des magmas » et « La montée de l'insignifiance »).

CASTORIADIS, Cornelius et COHN-BENDIT, Daniel. 2014 (1980). *De l'écologie à l'autonomie : débat entre Castoriadis et Cohn-Bendit*, Lormont : Le bord de l'eau. <https://collectiflieuxcommuns.fr/?31-de-l-ecologie-a-l-autonomie-debat>. Consulté le 16/03/2020.

DELRUELLE, Edouard, *Humanisme pratique et antihumanisme théorique*, article paru dans *Espace de Libertés*, avril 2012.

DUFOUR, Dany-Robert, *Le Divin Marché : La révolution culturelle libérale*, Paris, Denoël, 2007.

DUMOUCHEL, Paul et DUPUY, Pierre, *L'enfer des choses, René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Seuil, 1979.

FISCHBACH, Franck, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

FISCHBACH, Franck, 2006. *Activité, Passivité, Aliénation Une lecture des Manuscrits de 1844. Actuel Marx*, 2006/1 n° 39, p. 13-27.

FISCHBACH, Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Éditions Vrin, 2009

FISHER, Mark, *Le Réalisme capitaliste : N'y a-t-il aucune alternative ?*, Paris, La Découverte, 2018.

FISHER, Mark, *Les Fantômes de ma vie : Écrits sur la dépression, le hauntology et les futures perdus*, Paris, La Découverte, 2020.

FISHER, Mark, *Désirs post capitalistes*, Paris, Audimat, 2022.

FRÈRE, Bernard & LAVILLE, Jean-Louis, *La fabrique de l'émancipation : repenser la critique du capitalisme à partir des expériences démocratiques, écologiques et solidaires*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2022.

FREUD, Sigmund, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque », 1976.

FREUD, Sigmund, 2010. *Métapsychologie*. Paris : Presses Universitaires de France (PUF).

FREUD, Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Presses universitaires de France (PUF), 2013.

FROMAGET, Michel, *Corps, âme, esprit, Introduction à l'anthropologie ternaire*. Tome 1, Louvain-la-Neuve, Edifie, « Cultures et foi(s) », 1999

GRAEBER, David, *Possibilités : Essais sur la hiérarchie, la rébellion et le désir*, Paris, Payot & Rivages, 2019.

HALET, Benoît, *Réalisme capitaliste et alternatives : Éléments pour une politique des désirs*, Paris, Éditions Amsterdam, 2024.

HENRY, Michel, *Le bonheur de Spinoza, suivi de Étude sur le spinozisme de Michel Henry*, collection Épiméthée, PUF, 2003.

JAQUET, Chantal, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, PUF, 2005.

LACAN, Jacques, « La direction de la cure », in *Écrits*, Seuil, 1966.

LIPPI, Silvia, 2004. « Conatus et/ou pulsion de mort », *La clinique lacanienne*, 2004/2, n° 8, p. 221-234. DOI : 10.3917/cla.008.0221. URL : <https://shs.cairn.info/revue-la-clinique-lacanienne-2004-2-page-221?lang=fr>.

LORDON, Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010.

LORDON, Frédéric, *La société des affects : Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2013.

LORDON, Frédéric, Jusqu'à quand ? Pour en finir avec les crises financières, Paris, Seuil, 2014.

LORDON, Frédéric, Vivre sans ? Institutions, police, travail, argent..., Paris, La Fabrique, 2019.

LORDON, Frédéric, La Condition anarchique : Affects et institutions de la valeur, Paris, Seuil, 2022.

LUYCKX, Charlotte, 2020. « L'écologie intégrale : relier les approches, intégrer les enjeux, tisser une vision », *La Pensée écologique*, 2020/2, n° 6, p. 77-95.

CASTELNÉRAC, Benoît et MALINOWSKI-CHARLES, Syliane (éds.), *Sagesse et bonheur. Études de philosophie morale*, Paris : Hermann, « Les collections de la République des Lettres », p. 65-80. DOI : 10.3917/herm.casel.2013.01.0065. URL : <https://shs.cairn.info/sagesse-et-bonheur--9782705686932-page-65?lang=fr>.

MAROUBY, Christian, L'économie de la nature : Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

MARX, Karl, *Manuscripts écollomico-plzilosophiques de 1844*, trad. fr. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007.

MATTHYS, Jean, « Finitude et aliénation. Spinoza dans la critique contemporaine de l'aliénation capitaliste », in : *AUC INTERPRETATIONES*, vol. 3, n° 2, 2015, p. 107-126.

ONFRAY, Michel, La sculpture de soi. La morale esthétique, Paris, Grasset, 1993.

PLUMWOOD, Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, 2002.

POLANYI, Karl, *The great transformation ; the political and Economic origins of our Time*, New York, Beacon, 1944.

ROUSSET, Bernard, « L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 176, n° 2, 1986, p. 223-247.

SÁNCHEZ DE LEÓN SERRANO, J. M., « Spinoza's Antidote to Death », *Religions*, 15 (2024), 94. <https://doi.org/10.3390/rel15010094>

SERGE, Cafrantan, « Leçon 244 : essais de pensée intégrale », *Philosophie et spiritualité*, 2014. <http://www.philosophie-spiritualite.com/cours/integrale.html>. Consulté le 04/02/2020.

SÉVERAC, Pascal, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion, 2005.

SHARP, Hasana, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.

SPINOZA, Baruch, « Lettres XIX et XXI », in : *Traité politique, Lettres*, traduction Charles Appuhn, GF-Flammarion, 1966.

SPINOZA, Baruch, *Œuvres V : Traité politique*, traduction de Charles Ramond, Paris, Presses universitaires de France (PUF), « Épiméthée », 2005.

SPINOZA, Baruch, *Éthique*, traduction de Bernard Pautrat, coll. « Points Essais », Seuil, 2010.

TORT, Patrick, *L'intelligence des limites : essai sur le concept d'hypertélie*, Paris, Éditions Gruppen, 2019.

TOSEL, André, *Spinoza ou l'autre (in)initude*, Paris, L'Harmattan, 2008.

VASSE, Denis, *Le temps du désir : Essai sur le corps et la parole*, Paris : Éditions du Seuil, 1969.

VAYSSE, Jean-Marie, *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004.

VINCIGUERRA, Lorenzo, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, « Âge classique », 2005.

WAGNER, Johannes Moritz Josef, *Spinoza's Neoplatonism: The Metaphysics of the Unitive Knowledge and Love of God*, Churchill College, University of Cambridge, 2023.

WEBER, Daniel, « Le concept d'aliénation dans la Théorie critique contemporaine (Jaeggi, Rosa) », in : *Acta Universitatis Carolinae – Interpretationes*, n° 2, 2014, p. 81–98. URL : https://karolinum.cz/data/clanek/2362/Interpret_2_2014_06_Weber.pdf

WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Presses électroniques de France, 2013.

WRIGHT, Erik Olin, *Utopies réelles*, Paris, La Découverte, 2017.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres

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