

LA CONQUÊTE DE L'AGIR

PHILIPPE ROY

Abstract

Reading passages in which Marx deals with alienation and its relationship to action (work), it seems that alienation turns around two operations: separation and fixation. Marx shows how to erase it in his definition of communism. We will show that this project is similar to the Spinozian ethical proposition oriented to and by active acting. We will thereby complete two approaches of the reflection on today's alienation that respectively insist on separation as multiplication of our actions (Hamut Rosa) and on passionate fixation (Frédéric Lordon). We will envisage, finally, the resumption of Spinozian thought, of its gestures, as part of a factual and not substantial production.

1.

On envisage souvent, chez Marx, l'aliénation capitaliste du travailleur sous l'aspect de sa relation au produit de son travail, objet qui ne lui appartient pas, réduit à être une marchandise¹. Nous proposons de nous intéresser plutôt à une autre face de l'aliénation, liée à l'action *en tant que telle* et de mettre moins l'accent sur la séparation du produit du travail (qui d'ailleurs enveloppe la face qui nous intéresse puisque l'objet est l'*action* du travailleur c'est-à-dire son travail, mais en dehors de lui). Notre objectif étant de montrer ensuite comment ce lien entre aliénation et action peut se défaire, en suivant tout d'abord des indications de

¹ On citera par exemple : « L'ouvrier se rapporte au *produit de son travail* comme à un objet *étranger* » Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, traduction F. Fischbach, p. 118. C'est Marx qui souligne. Ou encore, et pour être plus précis : « La perte de l'expression du travailleur dans son produit a la signification, non pas seulement que son travail devient un objet, une existence *extérieure*, mais que son travail existe *en dehors de lui*, indépendant de lui et étranger à lui, et qu'il devient une puissance autonome lui faisant face – que la vie qu'il a prêtée à l'objet vient lui faire face de façon hostile et étrangère » *Idem*. C'est Marx qui souligne.

Marx lui-même mais en les complétant surtout par la mise en évidence d'une différence de statut propre à l'action. Cette différence est exprimée par Spinoza quand il distingue action passive et action active. Seule cette deuxième étant désaliénante. C'est ce point qu'omettent des auteurs comme Harmut Rosa et Frédéric Lordon dans leurs analyses du capitalisme dans sa nouvelle forme actuelle, alors même que Frédéric Lordon prend appui sur Spinoza pour penser le capitalisme et sa sortie. Nous en analyserons les raisons. Surtout, nous voudrions montrer comment l'agir actif spinoziste peut être repris et revu dans un autre cadre conceptuel, celui des gestes-événements politiques. Ces gestes-événements ayant comme vertu de retentir sur et par d'autres gestes (comme ceux, justement, du travail mais aussi de la pensée...), engendrant des individuations collectives. Mais pour l'heure revenons à Marx. Lisons un passage où il insiste sur le fait que l'aliénation est liée à l'action en tant que telle :

l'aliénation ne se montre pas seulement dans le résultat, mais aussi dans l'*acte de la production*, à l'intérieur de l'*activité productive* elle-même. [...] Si donc le produit du travail est la perte de l'expression, alors il faut que la production elle-même soit la perte active de l'expression, la perte d'expression de l'activité, l'activité de perdre l'expression. [...] Le travail est *extérieur* au travailleur, c'est-à-dire n'appartient pas à son être – en ce que le travailleur ne s'affirme donc pas dans son travail, mais s'y nie, en ce qu'il ne s'y sent pas bien, mais malheureux, en ce qu'il ne déploie pas une énergie physique et spirituelle libre, mais y mortifie son physique et y ruine son esprit. [...] Son travail n'est donc pas librement voulu, mais contraint, c'est du *travail forcé*. Le travail n'est donc pas la satisfaction d'un besoin, il est au contraire seulement un *moyen* en vue de satisfaire des besoins extérieurs au travail².

Extériorité du travail au sein même de l'action (de l'activité), extériorité des besoins, l'aliénation semble alors n'être pensée encore ici qu'à partir du schème de la séparation. Pourtant la non affirmation du travailleur dans son travail, dans son action, se trouve ailleurs expliquée autrement par Marx (et Engels) quand elle est abordée à partir de la considération de la division du travail.

L'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, au lieu qu'il la domine. En effet, dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée

² *Ibid.*, p. 120. C'est Marx qui souligne.

et dont il ne peut pas sortir ; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence³.

Marx met ici l'accent sur un autre schème d'aliénation qui n'est pas seulement celui de la séparation mais aussi de l'exclusivité de l'action. Marx et Engels vont jusqu'à parler plus bas de *fixation*. On en trouve l'occurrence lorsqu'ils écrivent : « Cette fixation de l'activité sociale... »⁴. Ce pourquoi, inversement, Marx et Engels peuvent penser le communisme comme une *multiplication* de nos actions journalières.

Dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique⁵.

Le travail dans le capitalisme est aliénant car n'est pas réalisé « un développement complet des individus »⁶. Marx va dans ce sens dans *Le Capital*, quand il écrit au sujet de la division du travail dans les manufactures des ouvriers anglais du XIXe siècle :

« [La manufacture] fait du travailleur un infirme et une monstruosité en cultivant, comme dans une serre, son savoir-faire de détail, tout en étouffant un monde de pulsions et de talents productifs. [...] Non seulement les divers travaux partiels sont répartis entre différents individus ; mais l'individu lui-même est divisé, transformé en mécanisme automatique d'un travail partiel, réalisant la fable stupide de Mene-nius Agrippa, où l'on voit un homme représenter un simple fragment de son propre corps »⁷.

Cette division montera encore d'un cran avec celle des fabriques industrielles fondées sur des systèmes de machines. Il n'y a plus de rapport direct au produit global du travail. « La machine ne libère pas l'ouvrier du travail, mais ôte au travail

³ Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1982, p. 94.

⁴ *Idem*.

⁵ *Idem*.

⁶ *Ibid.*, p. 192.

⁷ Karl Marx, *Le capital, Livre I*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 405–406.

son contenu ».⁸ Et c'est là encore la liberté d'action du corps et de l'action qui est affectée. « Tout en agressant à l'extrême le système nerveux, le travail sur les machines bloque le jeu complexe des muscles et confisque toute liberté d'action du corps et de l'esprit. »⁹ On retrouve bien ici ce qui caractérisait l'effet de la séparation du travail dans l'extrait cité plus haut des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Fixation et séparation se disent d'une même aliénation, car les actions ne viennent pas de nous (séparation), elles proviennent de la puissance étrangère qu'est la société capitaliste qui fixe ces actions. D'où la possible fin des actions aliénées grâce au communisme effectif puisque chacun agira chaque jour selon son bon plaisir dans une société qui ouvre des possibles à l'action. On s'accomplira par des actions. C'est la raison pour laquelle l'aliénation nous met tant en souffrance, elle coupe l'homme de son accomplissement.

2.

La question qui se pose alors est de savoir ce que signifie véritablement s'accomplir en faisant de multiples actions avec plaisir. Hartmut Rosa a montré que nos sociétés sont caractérisées par l'accélération du rythme de la vie sociale c'est-à-dire par l'augmentation du nombre d'actions par unité de temps (on fait plus de choses en moins de temps). Est-ce à dire que nous nous épanouissons ? Non, la multiplication des choses à faire se traduit plutôt par une aliénation par rapport à nos actions¹⁰. On objectera que cela ne remplit pas complètement les conditions du « s'accomplir » que nous définirions plus haut, car cette multiplicité d'actions n'est pas associée à du plaisir. « Il est tout à fait clair que les gens font rarement ce qu'ils "désirent vraiment faire" ; au lieu de cela, ils se lancent – sans être le moins du monde contraints, bien sûr – dans des activités qu'en fait ils n'aiment pas beaucoup pratiquer¹¹. » Toutefois le plaisir sans plus de précision, est-il un critère suffisant ?

Frédéric Lordon montre en effet dans son livre *Capitalisme, désir et servitude* que le néolibéralisme est inséparable d'une entreprise où on doit faire en sorte que le salarié soit content, qu'il se « réalise » au travail par son activité même (et non

⁸ *Ibid.*, p. 474.

⁹ *Idem.*

¹⁰ Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2012. On se reportera au chapitre 14 et à la partie intitulée « L'aliénation par rapport à nos actions » pp. 120–127.

¹¹ *Ibid.*, p. 125.

par la seule perspective de jouir de marchandises). Production donc d'un certain régime de désir pour asseoir la production des biens et services, une *épathumogénie*.

L'épathumogénie néolibérale entreprend alors de produire des *affects joyeux intrinsèques*. C'est-à-dire intransitifs et non pas rendus à des objets extérieurs à l'activité du travail salarié (comme les biens de consommation). C'est donc l'activité elle-même qu'il faut reconstruire objectivement et imaginairement comme source de joie *immédiate*¹².

En prenant appui sur l'ontologie spinozienne, il refuse alors la conception de l'aliénation comme signifiant être enchaîné à une *extériorité* (ici le patronat). Car, dans ce cas, « l'aliénation est notre condition la plus ordinaire – et la plus irrémédiable¹³ », puisque nous sommes tous hétérodéterminés. « Une chose quelconque qui est finie et dont l'existence est déterminée, ne peut exister ni être déterminée à agir, qu'elle ne soit déterminée à l'existence et à l'action par une autre cause qui est également finie et dont l'existence est déterminée¹⁴. » Il refuse alors que l'aliénation soit comprise comme séparation de notre puissance d'agir telle que Deleuze l'interprète chez Spinoza¹⁵ ou que Marx le suppose (séparation de notre accomplissement).

Même si le rapport salarial capitaliste sépare les travailleurs des moyens et surtout des produits de la production, l'exploitation passionnelle ne sépare pas les individus de leur propre puissance, et il faut cesser de penser l'émancipation comme la magnifique opération qui la leur rendrait¹⁶.

¹² Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique, 2010, p. 76. C'est Frédéric Lordon qui souligne.

¹³ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴ Spinoza, *Ethique*, I, proposition 28, Paris-Tel-Aviv, Editions de l'éclat, 2007, Traduction Robert Misrahi, p. 83.

¹⁵ Frédéric Lordon écrit au sujet de la lecture deleuzienne de Spinoza : « Comme l'a montré Pascal Sévérac, Deleuze, dans sa propre lecture de Spinoza n'échappe pas à cette tendance en faisant de la pleine "réappropriation de sa puissance" la signification même de la libération éthique ». *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 182. Sur l'emploi de cette idée de séparation de la puissance d'agir chez Deleuze on peut se reporter, entre autres, à *Spinoza Philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981, p. 71. « Notre puissance d'agir a beau être accrue matériellement, nous n'en restons pas moins passifs, séparés de cette puissance, tant que nous n'en sommes pas formellement maîtres. »

¹⁶ Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 184.

Mais s'oppose-t-il vraiment à Marx quand il repense avec Pascal Sévérac l'aliénation comme fixation ? Oui, puisqu'il met l'accent sur l'exploitation passionnelle :

La très importante opération conceptuelle dont Pascal Sévérac fait le cœur de sa lecture de Spinoza est donc celle qui consiste à préparer le terrain pour abandonner les schèmes de la perte et de la séparation (tout comme, inversement, ceux de la retrouvaille et de la « recoïncidence » à soi), afin de leur substituer le schème de la *fixation*. [...] Si elle ne les en sépare pas, l'exploitation passionnelle en revanche *fixe* la puissance des individus à un nombre extraordinairement restreint d'objets – ceux du désir-maître – et si vraiment l'on voulait sauver le concept d'aliénation, ce serait pour lui donner le sens de l'« affect-tenace » et de « l'occupation de l'esprit » – l'esprit rempli par trop peu de choses mais entièrement, et empêché de se redéployer au large¹⁷.

Pour Hartmut Rosa l'aliénation contemporaine signifiait « trop d'actions pour si peu de plaisir », pour Frédéric Lordon elle signifie à l'inverse « trop de plaisir pour si peu d'actions ». La pensée de Marx de l'aliénation par rapport à nos actions étant la plus négative : pas de plaisir et peu d'actions. Mettons entre parenthèses le désaccord de diagnostic sur la quantité d'actions entre Rosa et Lordon et revenons plutôt à ce que pourrait être un régime d'actions non aliénantes, voire émancipatrices par lesquelles on s'accomplit. Hartmut Rosa l'indiquait, il faut que le désir soit *véritable* et ceci s'évalue au fait que les gens sont engagés dans leurs activités :

Les données des études sur les sentiments et les niveaux de plaisir apportés par des activités suggèrent clairement que les gens, en fait, apprécient bien davantage ces autres activités [par exemple jouer du violon, partir en randonnée, aller voir des amis ou un opéra de Wagner] quand ils s'y engagent vraiment. Les niveaux de plaisir et de satisfaction apportés par la télévision, en revanche, sont extrêmement faibles¹⁸.

Ici, il semble donc que certaines activités impliquent plus d'engagement que d'autres avec un plaisir plus important, un désir plus véritable. Mais que veut dire « engagement » et pourquoi le plaisir serait-il plus important ?

Voyons tout d'abord négativement pourquoi Rosa pense que les actions que nous faisons de plus en plus ne relèvent pas de cet engagement propre aux acti-

¹⁷ *Ibid.*, pp. 184–185. C'est Frédéric Lordon qui souligne.

¹⁸ Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération*, *op. cit.*, p. 125. Nous rajoutons entre crochets ce que sont par exemple ces autres activités (que Rosa désigne avant cette phrase).

vités davantage appréciées. Car, premièrement, nous faisons usage de quantité de produits et d'outils technologiques dont nous subissons les effets sans maîtriser les causes¹⁹, nous ne nous les approprions pas. Et ceci est valable aussi pour les choix de notre vie professionnelle, nous ne nous engageons pas vraiment dans telles études ou telle profession car nous ne savons pas exactement pourquoi nous les voulons. L'engagement suppose donc de connaître ce qui détermine les actions, pour se les approprier. Et ce manque d'engagement est justement lié au fait que nous avons trop de choses à faire, nous n'avons pas le temps de nous approprier nos actions. Nous sommes plus dans des potentialités que dans des accomplissements :

Dans un monde structuré par les impératifs de la vitesse, nous ne sommes pas seulement avisés de rechercher la réalisation à court terme de nos désirs (comme regarder la télévision) plutôt que leur évolution à long terme (jouer du violon), nous sommes aussi amenés [...] à acheter des « potentialités » et des options plutôt que des biens – et à compenser ainsi le renoncement à la consommation « réelle » par une augmentation du « shopping » : nous ne prenons pas, ou ne trouvons pas, le temps de lire *Les Frères Karamazov* – au lieu de cela, nous achetons aussi *L'idiote* de Dostoïevski. [...] Nous possédons davantage de livres, de CD, de DVD, de télescopes, de pianos, etc. que jamais auparavant, mais nous ne pouvons pas les digérer²⁰.

Nos vies sont donc composées d'actions sans engagement, d'actions renvoyant plutôt à des plaisirs passifs, immédiats (regarder la télévision) et d'actions potentielles dans lesquelles nous ne trouvons pas le temps de nous engager et ceci à cause des rythmes de vie que nous nous imposons, branchés sur les rythmes de nos sociétés capitalistes de consommation.

3.

Il nous paraît fécond pour penser *positivement* ce que l'on peut entendre par engagement, appropriation, de se reporter à ce que Spinoza énonce de ce que signifie agir véritablement, être actif. À ce sujet, il écrit dans l'*Éthique* :

¹⁹ « Ainsi, alors même que j'écris ce texte avec mon nouveau *netbook*, l'ordinateur fait des choses étranges – le curseur se met soudain à bouger et à sauter et ses voies sont pour moi absolument impénétrables.» *Ibid.*, p. 121.

²⁰ *Ibid.*, p. 126.

Je dis que nous agissons lorsqu'il se produit en nous ou hors de nous quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire lorsque, en nous ou hors de nous, il suit de notre nature quelque chose qui peut être clairement et distinctement compris par cette seule nature. Mais je dis au contraire que nous sommes passifs lorsqu'il se produit en nous, ou lorsqu'il suit de notre nature, quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle²¹.

Nous agissons (*agere*), nous sommes actifs quand nous sommes cause adéquate de ce qui arrive (en nous ou hors de nous). Dans ce cas nous pouvons tout à fait dire que nous sommes engagés dans notre action et que nous nous l'approprions car elle s'intègre dans notre nature. Nous comprenons clairement et distinctement pourquoi nous faisons telle action. Mais prenons garde, s'agit-il de dire ici que nous ne sommes actifs que si nous *comprendons* pourquoi et comment nous faisons telle action ? Spinoza dit plus précisément que nous *pouvons* le comprendre clairement et distinctement (« qui *peut* être clairement et distinctement compris »). L'important est que l'action vienne de nous et pour nous, qu'elle nous revienne (il ne faut pas seulement qu'elle suive de notre nature car, comme l'écrit Spinoza dans la proposition citée, cela peut encore être en jeu dans la passivité). Dans un cours enregistré Deleuze prenait l'exemple de celui qui apprend à nager²². Il sera un nageur actif, il agira, quand il sera cause adéquate de l'action de nager. Il possède alors l'agilité qui convient, il n'est pas contrarié par d'autres causes. Car en ce cas il se produirait alors en nous quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle. Par exemple lorsqu'une vague nous déporte, c'est en grande partie elle qui détermine cette action. Ou alors je ne suis que cause partielle de mon action de nager si je le fais par exemple pour fuir *en vain* un requin qui me chasse. C'est lui qui tire parti de ma nature, il « sait » que je ne peux plus lui échapper. Je suis passif car rien dans ma nature ne me permet, comme avec une grande vague, de m'y opposer, il ne *suit de ma nature* (nager) que quelque chose (fuir) dont je ne suis que la cause partielle. Mes actions sont déterminées par celles du requin : mon action de nager dans telle direction est causée par la direction de la nage du requin (c'est lui qui dirige) et ma vitesse maximale n'est rien comparée à celle du requin qui là aussi détermine mon impuissante vitesse. Ou, pour revenir à Marx, je suis passif à l'usine car mon geste répétitif qui suit bien de ma nature (de mes aptitudes) n'est que cause partielle d'une action plus vaste, qui est celle qu'accomplissent les actions des machines et des autres hommes, sur lesquelles je n'ai pas de prise.

²¹ Spinoza, *Ethique*, *op. cit.*, partie III, définition II, p. 156.

²² Voir Gilles Deleuze, *Spinoza : immortalité et éternité*, Paris, Gallimard, Collection « A voix haute », 2001.

Cette non-prise étant liée statutairement au fait que mon action est considérée comme une force de travail abstraite, achetée et donc comparable à d'autres (abstraite donc de ses qualités particulières). Vendue, elle est donc à l'égal des moyens de production qui ne m'appartiennent pas et sur lesquels elle va, pour ainsi dire, se brancher.

Ceci appelle plusieurs remarques. Le problème n'est donc pas de comprendre notre action clairement et distinctement seulement en pensée. Cette action doit être *engendrée*, et cela peut se faire aussi corporellement. Ce pourquoi, sachant nager, je pourrais comprendre quels sont les gestes de nager, leurs ressorts biomécaniques et ne sachant pas encore éviter l'attaque d'un requin, je n'ai pas encore la possibilité de comprendre. Certes, dans ce dernier cas il semble que l'apprentissage soit des plus risqués si il est seulement empirique... et qu'il faudra m'expliquer préalablement comment dissuader un requin de m'attaquer (par exemple en ne bougeant pas du tout). Or, j'aurais bien dans ce cas à comprendre *comment* ne pas bouger dans l'eau (compréhension gestuelle) et à être capable de l'effectuer (cela dépendra de ma capacité à incorporer ce geste donné en pensée). On retrouve alors le problème de l'engendrement. C'est dire qu'il en est de même, chez Spinoza, pour les actions qui se font en pensée, je suis actif, conduit par la raison, si je suis capable d'*engendrer* telle ou telle idée. Je ne connais clairement et distinctement ce qu'est l'idée de cercle que si je saisis quel est le geste qui engendre un cercle. Spinoza s'y attarde dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. La définition d'une chose devra « comprendre en elle la cause prochaine. Par exemple, le cercle selon cette règle devrait être défini ainsi : une figure qui est décrite par une ligne quelconque dont une extrémité est fixe et l'autre mobile »²³. On peut, avec Gilles Deleuze, qualifier de « génétique » cette définition²⁴. Comprendre, c'est donc aussi agir. Les actions propres à la pensée sont donc plus précisément les actions propres à chaque idée, ce pourquoi Spinoza leur confère une volition (et refuse l'indépendance d'une faculté propre à l'esprit que serait la volonté) : « il n'existe dans l'Esprit aucune volition, c'est-à-dire aucune affirmation ou négation, en dehors de celle qu'enveloppe l'idée en tant qu'elle est idée »²⁵. Et je suis passif si je me contente d'appliquer une formule mathématique sans comprendre sa genèse (c'est la formule qui commande, j'en suis l'exécutant, cause partielle).

Entendons aussi qu'être cause adéquate ne signifie pas qu'il n'y a pas de causes extérieures qui nous déterminent. Mais, justement, soit elles nous déterminent au point que nous subissons majoritairement leurs effets, soit elles nous déterminent

²³ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Librairie Garnier frères, 1929, p. 270.

²⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 85.

²⁵ Spinoza, *Ethique*, op. cit., II, proposition 49, p. 147.

à produire l'action adéquate (elles sont dans ce cas plutôt des causes occasionnelles pour être actif, tout en étant aussi une partie des causes qui vont conditionner la manière d'être de mon geste). Le nageur n'existe pas sans ces causes extérieures que sont les forces des molécules d'eau, des courants, etc. Le nageur actif est celui qui tourne en sa faveur ces causes extérieures, qui *peut* composer avec elles (il sait le faire et il ne sait pas le faire avec cette autre cause extérieure qu'est le requin...). Le nageur est déterminant alors même qu'il y a aussi un ensemble de déterminations.

Dernière remarque : Spinoza définit la joie par le sentiment de l'accroissement de notre puissance d'agir²⁶. Par exemple, je prends plaisir à épancher ma soif avec telle boisson en tant que cela est augmentation de ma puissance d'agir, je suis moins diminué. Je suis content d'arriver à faire telle activité sur mon lieu de travail car mon patron est content et me valorise (l'augmentation de ma puissance passe par celle du patron). Dans ces cas, ce sont des joies passives car nous ne sommes pas cause adéquate de ces actions qui suivent de notre nature (boire, travailler) si elles sont considérées comme étant uniquement causées par un objet extérieur (la boisson, le patron ; je pense que c'est *cette* boisson qui est bonne, que c'est *ce* patron qui est bon), alors même qu'elles répondent à un désir déterminant (la soif, le désir de reconnaissance), elles ne sont que causes partielles²⁷.

Or, Spinoza associe un autre type d'affect à l'agir actif qui ne peut être qu'une joie. « En plus de la Joie et du Désir qui sont des passions, il existe d'autres affects de Joie et de désir qui se rapportent à nous en tant que nous agissons²⁸. » Nous pourrions alors nommer avec Spinoza cet affect actif une réjouissance, nous sommes réjouis lorsque nous sommes actifs : « Lorsque l'Esprit se considère lui-même, ainsi que sa puissance d'agir, il se réjouit »²⁹. Et nous pouvons convertir les affects passifs en affects actifs en comprenant pourquoi et comment est *engendré* chaque affect passif, ceci évitant alors leurs excès. Ainsi, trivialement, dans ma petite enfance, je peux être dans une situation où il me faut comprendre que je peux épancher ma soif non pas avec telle boisson mais avec une certaine gamme de boissons

²⁶ Définition II des affects et l'explication, III, *ibid.*, pp. 207–208.

²⁷ Pour la caractérisation d'une passion de ne pas être cause adéquate, voir la définition 3 de la partie III de l'*Ethique*, *op. cit.*, p. 157. Ou encore *Ethique*, IV, démonstration de la proposition 59, *op. cit.*, p. 271. Ou pour le dire autrement nous sommes ici dans le premier genre de connaissance. Comme l'explique Deleuze : « Tant que nos sentiments ou affects découlent de la rencontre extérieure avec d'autres modes existants, ils s'expliquent par la nature du corps affectant et par l'idée nécessairement inadéquate de ce corps, image confuse enveloppée dans notre état. De tels affects sont des passions, puisque nous n'en sommes pas la cause adéquate ». Gilles Deleuze, *Spinoza Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 71. C'est Deleuze qui souligne.

²⁸ Spinoza, *Ethique*, *op. cit.*, III, proposition 58, p. 204.

²⁹ *Ibid.*, III, proposition 53, p. 198.

(dont les apports sont variés), ce n'est pas *tel* objet qui est cause de mon plaisir. Ceci évite l'excès qui serait de rester *fixé* à une seule sorte de boisson. Situation qui serait celle du petit enfant qui fait un caprice s'il ne boit pas telle boisson. Je peux le savoir d'un savoir-pratique en multipliant les conduites de boire des boissons différentes (et si mes parents m'y incitent), pour opposer d'autres désirs de boisson au désir excessif d'une seule boisson, passion qui l'emportait sur moi³⁰. Je peux même comprendre plus largement quels sont les dénominateurs communs des boissons que j'aime, que je croyais faussement être ceux d'une seule boisson. En effet, l'idée est adéquate en tant que l'esprit « est déterminé intérieurement, parce qu'il considère ensemble plusieurs objets, à comprendre leurs ressemblances, leurs différences et leurs oppositions »³¹. Le geste seulement physiologique de boire devient alors celui qui s'intègre dans l'engendrement d'un geste plus adéquat qui est celui de boire une certaine gamme de boissons (qui se composent avec des parties de mon corps et mon corps tout entier)³² et je comprends aussi comment s'engendrait l'affect passif. De même, si je ne comprends pas comment s'engendre le désir de reconnaissance³³ que j'attends de mon patron, je peux être dans une quête éperdue de reconnaissance, faire, anticiper tout ce qui va le rendre joyeux et même aller jusqu'à dire que je dois tout à *cette* personne³⁴.

C'est ce fond d'affects passifs, s'étendant à des choses en dehors de l'entreprise, que Marx désigne comme étant aussi une dimension de l'aliénation capitaliste. Devant gagner ma vie, je ne suis plus dans un rapport *direct* avec la couche passive de *mes* besoins (et *mes* désirs) qui devraient m'inciter à déployer mes aptitudes et donc à me réjouir. Franck Fischbach commente :

Il apparaît alors que l'aliénation ne consiste pas en ce qu'autre chose que moi soit actif à ma place, mais bien plutôt en ce qu'autre chose que moi soit passif à ma place, en ce

³⁰ *Ibid.*, IV, proposition 6, p. 231. Si, malgré cela, le désir de cette boisson, dépassant la seule soif, l'emporte sur tous les autres (dans un cadre qui peut être élargi à d'autres désirs que celui de boire), il me reste alors à faire d'autres choses dont les joies liées à ces actions seront plus fortes. Il importe de multiplier ses sources de joie pour éviter les fixations.

³¹ *Ibid.*, II, proposition 29, scolie, p. 131.

³² Sur l'importance d'une alimentation variée voir *ibid.*, IV, chapitre XXVII, p. 288.

³³ Sur ce point voir *ibid.*, III, propositions 29 et 30, pp. 179–180.

³⁴ On peut se reporter ici à ce que Spinoza écrit dans la démonstration de la proposition 5 de la partie V, *ibid.*, p. 297. « Un affect à l'égard d'un objet dont nous imaginons qu'il est libre est plus grand que l'affect à l'égard d'un objet nécessaire. [...] Mais imaginer une chose comme étant libre ne peut signifier rien d'autre qu'imaginer l'objet isolément, tout en ignorant les causes qui l'ont déterminé à agir. » Ici le salarié ignore les causes qui déterminent le patron à être dans une attitude bienveillante avec lui, croyant que rien ne la motive, qu'il l'a librement adoptée.

que je sois séparé de ma propre passivité, en ce que mes affects ne soient plus les miens et qu'ils me deviennent non seulement extérieurs, mais étrangers³⁵.

Point qui est aussi exprimé par Spinoza : « l'homme se laisse passivement conduire par les choses qui sont hors de lui, étant ainsi déterminé à accomplir ce qu'exige, non pas sa propre nature, mais la constitution commune des choses extérieures »³⁶. La société capitaliste est une forme possible de cette *constitution commune des choses extérieures* nous séparant de nos besoins essentiels et donc de notre devenir-actif puisque nous ne sommes alors que cause partielle dans le champ de cette constitution. En quelque sorte, Marx prendra le relais de Spinoza pour proposer l'analyse de la constitution commune propre au capitalisme.

4.

Après ce détour par Spinoza nous pouvons alors revenir au propos d'Hartmut Rosa concernant les véritables engagements. Nous nous engageons, nous nous approprions et nous sommes réjouis que si nous sommes actifs. Or le régime d'actions dont parle Rosa, dans lequel et par lequel nous agissons, nous empêche d'être actifs. Nous ne sommes toujours que cause partielle car nous n'avons pas le temps de faire advenir le geste adéquat, étant déjà tournés vers une autre action et nous ne sommes donc que dans la position de subir les effets de causes opaques jusqu'à conférer à certaines l'origine de notre désir (je veux faire telles études parce qu'elles sont valorisées par les autres). Certes, nous pouvons parfois effectuer des gestes qui suivent de notre nature mais ceux-ci sont com-pris dans des causes extérieures plus *déterminantes*, ils sont donc des causes seulement partielles. Par exemple tel individu peut maîtriser à merveille les gestes de son jeu vidéo mais il n'en est néanmoins que cause partielle s'il est déterminé par un affect qu'est le plaisir de gagner recouvrant peut-être celui de sortir passagèrement d'une impuissance qu'il ressent dans sa vie. L'individu ne s'exprimera bien sûr pas ainsi, il dira qu'il aime ce jeu et, quand il le maîtrisera trop, il passera à un autre car le plaisir de gagner suppose la possibilité de perdre. Il y a fixation, addiction aux jeux, par l'affect passif mais aussi fixation des gestes effectués, en ce sens que ceux-ci ne sortent pas des limites *fixées* par les programmes. Le joueur est asservi à chaque programme.

³⁵ Introduction de Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 36.

³⁶ Spinoza, *Ethique*, op. cit., IV, proposition 37, scolie I, p. 253.

C'est même sur ce point que l'on peut évaluer la teneur active d'un geste et qui rejoint la thématique de la multiplication des gestes. Un geste est actif s'il peut enchaîner avec d'autres gestes, s'il est comme ouvert sur des gestes non déjà programmés, non fixés. C'est ainsi que l'on peut comprendre Spinoza lorsqu'il écrit : « Aussi longtemps que nous ne sommes pas tourmentés par des affects contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps selon un ordre conforme à l'entendement »³⁷. Certes, on dira peut-être ici qu'on retrouve un ordre et donc une forme de programme de l'enchaînement des gestes (en pensée ou corporels), mais c'est nous qui participons de cet enchaînement, nous le déroulons en nous y enroulant, nous *sommes* ces gestes pour eux-mêmes. Et la quantité de ces gestes est en droit très largement supérieure à ceux des jeux. Soulignons au passage que ce « nous » n'est pas un sujet existant hors de ses gestes, les gestes nous subjectivent³⁸ ; fondamentalement impersonnels, ils précèdent ontologiquement nos subjectivations (puisque c'est par eux que nous devenons actifs, que nous devenons ce que nous sommes).

Se dévoile alors la raison de ce bas niveau de plaisir associé aux actions croissantes de nos vies, comparé à celui où nous sommes actifs : joie ou tristesse passives d'un côté, réjouissance d'accomplissement de l'autre (l'accomplissement de soi est le devenir-actif). On en dira de même des joies du travail dans nos sociétés capitalistes néolibérales dont parle Frédéric Lordon. Comme nous avons déjà commencé à le laisser entendre, les joies des activités salariales du capitalisme « joyeux » ne sont pas autre chose que des joies passives déterminées par les complexes affectifs des entreprises et de nos sociétés (le désir de reconnaissance hiérarchique, les conditionnements salariaux, les images valorisées de certains comportements favorables au patronat, le management de la « réalisation de soi » par le travail etc.). Il est alors étonnant que Frédéric Lordon en évoquant les affects joyeux intrinsèques de l'activité, omette de signaler qu'il existe les affects joyeux intrinsèques de l'agir *actif*. On a l'impression qu'il ne tient à rester que sur le seul plan des affects passifs, ne prenant alors pas en compte les différentes modalités de l'action chez Spinoza. Selon lui, il suffirait même d'une seule charge importante de mécontentement (affect passif) pour que puissent avoir lieu des actions libératrices.

³⁷ *Ibid.*, V, proposition 10, p. 300. Ce qui est conforme à l'entendement est ce qui est conforme à l'ordre de la nature puisque l'entendement humain (l'esprit) est une partie de l'entendement infini de Dieu (il est une idée appartenant à cet entendement infini). (*Ibid.*, II, corollaire de la proposition 11, p. 112) Le corps d'un individu étant l'objet de cette idée qu'est l'Esprit humain, l'ordre conforme des conduites suit donc l'ordre conforme des idées en l'Esprit.

³⁸ Cette subjectivation gestuelle est présente dans l'étymologie de *gestus* qui vient du verbe *gero* qui veut dire porter, prendre sur soi, assumer.

Mais si l'état affectif des individus d'une situation est une condition pour agir, il n'en est pas une condition suffisante. Il faut tout de même agir et faire advenir le geste collectif qui va permettre un devenir-actif. On peut être mécontent sans agir, comme on peut être amoureux sans oser déclarer son amour. Cette éviction de l'agir actif se confirme dans les dernières parties du livre de Frédéric Lordon. Alors même qu'il rappelle la différence chez Spinoza entre vivre sous la conduite de la raison et vivre en suivant ses passions (mais dans la vie d'un homme actif, le premier régime n'existe pas sans la possibilité du deuxième³⁹), il ne signale pas que cela est aussi doublé du passage d'un régime d'activité à un autre (de l'activité passive à l'agir actif). Si bien qu'il envisage l'émancipation comme n'étant que la seule sortie des fixations affectives et se définissant alors tout naturellement par les formes politiques qui « rendent les individus à de plus grandes latitudes de désirer et de jouir, en les déliant des idées-fixes de désirs-maîtres sous lesquelles d'autres les forcent à vivre »⁴⁰. Il suffirait donc de n'être plus dans un univers limité de passions. Mais est-ce simplement par la *multiplication* d'activités déterminées par des désirs que l'on s'émancipe ? Ne retrouvons-nous pas cette autre description aliénante du monde dont nous parle Hartmut Rosa ? Pour Spinoza, la chose paraît claire, une vie libre est surtout une vie qui est agencée pour que se multiplient les gestes actifs, les aptitudes :

Ce qui prédispose le Corps humain à être affecté selon de nombreuses modalités, ou le rend capable d'affecter les corps extérieurs selon de nombreuses modalités, est utile à l'homme, et cela d'autant plus que le Corps est par là rendu plus *apte* à être affecté et à affecter d'autres corps selon des modalités plus nombreuses ; est nuisible au contraire ce qui réduit cette aptitude du corps⁴¹.

Frédéric Lordon laisse toutefois entrevoir qu'il y a bien deux types d'affects joyeux mais sans mettre l'accent sur la différence passivité/activité. Lisons la dernière phrase de son livre :

Si l'idée de progrès a un sens, il ne peut être que l'enrichissement de la vie en affects joyeux, et puis parmi eux, en ceux qui élargissent le champ des possibilités offertes

³⁹ Il y aura toujours des changements que nous ne maîtrisons pas car nous ne sommes qu'une partie de la Nature. «Il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature et ne puisse subir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est la cause adéquate.» *Ibid.*, IV, proposition 4, p. 229.

⁴⁰ Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit., p. 202.

⁴¹ Spinoza, *Ethique*, op. cit., IV, proposition 38, p. 255. Nous soulignons.

à nos effectuations de puissance et les conduisent à s'orienter vers « le vrai bien » : « j'entends par là une vie humaine »⁴².

Ces joies *parmi* les joies sont celles de gestes actifs, celles du vrai bien. Or ce vrai bien est ce qui nous met en rapport avec le bien des autres. Nous ne devenons actifs qu'en favorisant les devenirs-actifs des autres et en étant favorisés par eux. Spinoza définit d'ailleurs la faveur comme « un Amour pour quelqu'un ayant bien agi envers un autre »⁴³, précisant que « la Faveur ne s'oppose pas à la Raison, mais peut s'accorder avec elle et naître d'elle »⁴⁴. Lordon a donc bien raison de rappeler la définition célèbre du communisme de Marx et Engels dans le *Manifeste communiste* : « le libre épanouissement de chacun est la condition du libre épanouissement de tous »⁴⁵.

Il est alors possible d'entendre autrement la critique de l'idée de prendre possession de *sa* puissance d'agir car notre puissance d'agir est tout à la fois la nôtre et celle de Dieu (ou de la nature) et donc concerne aussi celle des autres. Ce pourquoi, « Le bien que tout homme recherchant la vertu poursuit pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres, et cela d'autant plus qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu »⁴⁶. Nous ne devenons nous-mêmes (nous devenons actifs) que si nos actions sont une partie de celles de l'agir de ce dehors intérieur, non séparable de notre existence, qu'est la nature productrice cause de soi comme de toutes les choses, qui ne peut être qu'active. Ou pour le dire autrement, la couche des gestes actifs impersonnels a pour cause immanente⁴⁷ le geste de Dieu⁴⁸. Mais cet Autre en lequel et par lequel nous agissons avec d'autres doit-il être encore considéré comme substance, comme nature totalement ordonnée ainsi que Spinoza l'entendait ? Ne faut-il pas plutôt suivre Marx quand il pense tout autant la nature comme étant notre œuvre, productrice et produite ? :

⁴² Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, op. cit., p. 203.

⁴³ Spinoza, *Ethique*, III, définition XIX des affects, p. 212.

⁴⁴ *Ibid.*, IV, proposition 51, p. 264.

⁴⁵ Marx & Engels, *Manifeste communiste*, Paris, Editions Pléiade, Tome 1, 1963, p. 183.

⁴⁶ Spinoza, *Ethique*, op. cit., IV, proposition 37, p. 251.

⁴⁷ Une cause immanente est une cause qui s'actualise dans ses effets, ceux-ci n'existant pas hors d'elle.

⁴⁸ Sur la référence au geste de Dieu dans le corpus spinozien et sur ce que cela engage quant à sa pensée, nous renvoyons au livre d'Alfonso Cariolato, *«Le geste de Dieu» Sur un lieu de l'Éthique de Spinoza*, Paris, Les Editions de la Transparence, 2011. Nous avons, nous aussi, défendu la possibilité d'une approche gestuelle de Spinoza, évoquant aussi le geste (de) Dieu dans notre livre *Trouer la membrane. Penser et vivre la politique par des gestes*, Paris, L'Harmattan, 2012, chapitre « Individu et communauté chez Spinoza ». Point que nous avons plus amplement développé dans notre thèse soutenue en 2014 à l'université de Paris 8 : *Gestes et diagrammes politiques*.

« Précisément, c'est seulement dans l'élaboration du monde objectif que l'homme s'atteste réellement comme étant un être générique. Cette production est sa vie générique à l'œuvre. C'est par elle que la nature apparaît comme *son* œuvre et sa réalité⁴⁹.

5.

On posera qu'il est tout à fait possible de penser cet Autre, en lequel et par lequel nous agissons avec d'autres, comme étant le nom générique d'événements, de gestes-événements. Par exemple, le geste-événement révolutionnaire de prendre la Bastille en 1789 est la cause immanente de tous les gestes des révolutionnaires ayant pris la Bastille et de ceux qui viendront après. Ce geste-événement est en excès par rapport à chacun des gestes des révolutionnaires, il excède chacun d'eux, il est leur envoi. Un événement est ce qui nous arrive et nous surprend en prenant naissance en un point qui nous ouvre sur un dehors. Or, un geste a aussi cette caractéristique de nous arriver, ce pourquoi, surpris, nous nous disons parfois : « mais qu'est-ce qui m'a pris ? » ou « il a eu un geste heureux »⁵⁰. Le geste-événement vient faire coupure car il produit un nouvel univers de sens. On sait que la position déterministe spinozienne ne laisse pas place à la nouveauté d'un quelconque événement. Mais ne le fait-elle pas en pensant la nature comme étant celle d'une unique production, celle de la substance ou du geste de Dieu ? Or ce geste de Dieu n'est-il pas comme un seul et unique *événement* en lequel et par lequel ont lieu nos gestes (corporels et en pensée) ? Comme un événement, le geste de Dieu échappe au déterminisme puisqu'il n'est pas causé par autre chose que lui (cause de soi). Il ne peut l'être car il est hors des enchaînements des causes (et hors du temps chronologique) puisque ce sont celles-ci qui dépendent de lui (il en est la cause immanente). Il est en excès⁵¹, c'est de lui que relève l'ordre des choses et donc la vérité (*index sui*). Nous proposons alors de renverser la perspective spinozienne. Si la physique galiléenne a pu nourrir le projet spinozien d'une nature totalement réductible à des lois déterministes mécaniques, ne devenons-nous pas, nous, à l'aune de la physique quantique événementielle (interactions entre

⁴⁹ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 123.

⁵⁰ Yves Citton note à ce sujet : « avoir un geste heureux ou malheureux n'est guère différent d'avoir de la chance ou de la malchance. Le geste est à la fois quelque chose que je fais et quelque chose qui s'échappe de moi ». *Gestes d'humanités. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 32.

⁵¹ C'est un point sur lequel insiste tout particulièrement Alfonso Cariolato tout au long de son livre. Il y a dans le geste « quelque chose d'excessif et d'excédent » *"Le geste de Dieu"*, op. cit., p. 51.

particules quantiques), de la conception riemannienne de la géométrie⁵² ou des productions topologiques-et-physiques d'univers⁵³ (qui pourraient même être parallèles), considérer qu'il n'y a plus *un* geste-événement mais une multiplicité illimitée ? Ceci valant pour la sphère politique. Hannah Arendt ne parlait-elle pas de miracle au sujet de l'action politique dans *Condition de l'homme moderne* ?⁵⁴

N'est-ce pas lors de gestes inaugurateurs, de gestes-événements que l'homme déploie son être générique, créateur ? Des subjectivités actives se constituent avec et par ses gestes, propres à eux, impulsées par des affects de réjouissance. Ces gestes ne pouvant pas être causes partielles puisqu'ils sont non subordonnés à une constitution commune extérieure en tant qu'ils viennent faire événement. Plus haut, nous faisons remarquer que Frédéric Lordon se contentait de penser des gestes émancipateurs par le franchissement d'un seuil de mécontentement. Or ce qui importe surtout est que ces gestes puissent inaugurer et libérer des devenir actifs. Les exemples de Lordon vont dans ce sens. Il évoque les Lip à Besançon en 1973 et les marins du Potemkine en 1905. Dans les deux cas, ce sont des gestes collectifs inaugurateurs singuliers qui vont faire la différence : le geste de vol des montres et celui d'une mutinerie politique. Imaginons d'autres gestes, tel celui de faire exploser l'usine (comme parfois des employés mécontents proposent de le faire) ou une mutinerie pour simplement s'approprier le cuirassé, le champ d'un devenir-actif des individus n'aurait fort probablement pas été ouvert. Ces gestes n'ayant pas la vertu d'être des coupures créatrices. Ils suivent de notre nature mais sont des causes partielles, déterminés surtout par d'autres causes, d'autres objets (une prime de licenciement, le relatif confort de ce cuirassé).

Et il ne s'agit pas ici de mettre l'accent sur le libre-arbitre de ceux qui décident du geste. C'est sur ce point que porte la critique de Frédéric Lordon, comme s'il n'y avait que les seules alternatives opposées du déterminisme et du libre-arbitre :

⁵² David Rabouin a plaidé récemment pour un néo-spinozisme reposant sur une conception riemannienne pouvant s'appliquer aux affects. La géométrie riemannienne, en tant qu'elle propose une approche *génétique*-gestuelle, est à ce titre plus fidèle à Spinoza que l'approche euclidienne *more geometrico* pour laquelle l'espace préexiste. Voir David Rabouin, *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Métaphysiques, 2010.

⁵³ On pensera par exemple à la théorie de Jauge en physique des particules au sujet de laquelle Gilles Châtelet écrit : « L'enjeu de la Théorie de Jauge n'est pas tant de trouver la formule qui condensera "enfin" l'équivalence des forces naturelles, mais de comprendre "physiquement" la géométrie, c'est-à-dire de rendre à nouveau disponible à la mobilité pure l'effort de *construction des mondes en général* ». Gilles Châtelet, *Les enjeux du mobile*, Paris, Seuil, Des travaux, 1993, p. 26. Nous soulignons.

⁵⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, Agora, 2002, p. 234.

Le «nouveau» voudrait se donner comme une sorte de surgissement ineffable absolument dérogatoire de toute loi connue, manifestation éclatante du pouvoir de rupture de la liberté comme pouvoir de suspendre *absolument* l'ordre du monde pour le faire bifurquer – soit exactement de la part de ces faux laïcs, ce qu'il faut nommer un *miracle*⁵⁵.

Il n'est pas question ici de parler d'une rupture totale. Car déterminisme il y a bien du côté des affects, mais il y a aussi nouveauté d'un geste du côté des individus. Frédéric Lordon peut bien dire que les actions sont causées, mais en soulignant seulement que les «enchaînements n'ont pas d'autres moteurs que les énergies conatives et les passions qui les orientent»⁵⁶ il ne résout pas pourquoi c'est telle action et pas telle autre qui arrive. Le moteur ne dit rien de la conduite. Trop centré sur les passions il en oublie les actions, n'est-ce pas parce qu'il leur confère le rôle secondaire de n'être à chaque fois qu'un moyen pour satisfaire un désir. Or c'est un schéma beaucoup trop calqué sur celui des besoins. À un objet satisfaisant un besoin, une action-moyen sera alors celle finalisée par l'obtention de l'objet (ou par son éviction s'il vient nuire à un besoin)⁵⁷. Ceci sortant même de la pensée spinozienne en tant que celle-ci refuse toute pensée par les causes finales (premier genre de connaissance), l'objet découle du geste, non l'inverse⁵⁸. Bien plus, le geste des Lip et celui des matelots du Potemkine n'ont *a priori* pas d'objet. Ils sont des gestes qui avant tout produisent du sens, un sens politique (*index sui*) et donc aussi l'inconnu de ce qui s'enchaînera et retentira avec eux. Où l'on retrouve ici cette idée qu'un geste est corporel mais aussi concerne la pensée. Le geste

⁵⁵ Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 175. C'est Frédéric Lordon qui souligne.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁷ D'ailleurs Frédéric Lordon ne contournera pas complètement l'idée qu'il y a eu invention (donc nouveauté) mais en convoquant justement de nouveaux objets... et non des gestes. Il parle d'« invention et affirmation de nouveaux objets de désir, de nouvelles directions dans lesquelles s'efforcer». *Ibid.*, p. 181.

⁵⁸ C'est pourtant un point que rappelle évidemment Frédéric Lordon « C'est la poussée du conatus qui investit les choses et les institue comme objets de désir ». *Ibid.*, p. 33. Mais il fait insidieusement retour vers le primat de l'objet lorsqu'il écrit sur la même page que la « puissance d'activité [...] ne se fera activité dirigée que par l'effet d'une affection antécédente ». Or cette affection antécédente doit respecter le même principe, c'est-à-dire dépendre de la puissance d'activité liée à la constitution dynamique propre à chaque corps. C'est l'action, le geste qui prédomine sur l'objet. L'objet est le dessin en creux des gestes qu'il permet ou de ceux qu'il contrarie. C'est ce que Spinoza affirme : « Les idées que nous avons des corps extérieurs révèlent davantage la constitution de notre corps que la nature des corps extérieurs » (Spinoza, *Ethique*, *op. cit.*, II, corollaire 2 de la proposition 16, p. 121.) et « l'idée qui constitue la forme d'un affect doit indiquer ou exprimer cette constitution du Corps, ou d'une de ses parties, constitution provenant du fait que la puissance d'agir ou, en d'autres termes, la force d'exister de notre Corps, est accrue ou réduite, secondée ou réprimée » *Ibid.*, III, Explication de la définition générale des affects, pp. 220–221.

des Lip a le sens d'une réappropriation de leur travail, une désaliénation par un geste. Il a sa couleur affective propre, il est affection de soi par soi (comme le geste de Dieu spinozien est amour de soi). Il va alors donner lieu à une lignée de gestes retentissants (geste de reprise du travail par les travailleurs le 18 juin, geste de vente directe des montres le 20 juin, première paye des travailleurs par eux-mêmes le 2 août). « C'est possible, on produit, on vend, on se paie » sera-t-il affiché sur une banderole⁵⁹. Et de nouveaux gestes de travail sont maintenant libérés. Là aussi, il y a une inventivité et une multiplication des gestes-aptitudes. On travaille en changeant régulièrement de poste si on le désire, on discute ensemble en travaillant (alors qu'avant c'était interdit), on décide de l'organisation globale de l'usine et on y fait des choses qu'on ne faisait pas avant (des bals, du théâtre, un journal par exemple). Que cela soit alors générateur d'un devenir-actif chez les travailleurs, on en jugera à quelques déclarations de certains d'eux : « J'en ai plus appris en dix mois que pendant ces six dernières années », « Maintenant ce ne sera plus comme avant pour moi. Je sais beaucoup de choses, je me suis affirmé, je suis plus sûr de moi », « Je n'avais jamais cru, avant, les réalités découvertes pendant cette lutte. Je ne voyais pas les choses comme cela. J'étais aveugle, je ne le suis plus ».

Il en est alors en politique comme en art ou en science. Certains gestes audacieux créent de nouvelles manières d'agir, de penser, de se rapporter au monde et aux autres. Et par là même d'autres affects inter-personnels, à plus forte résonance. La trop longue liste des choses à faire dont parle Harmut Rosa, les fixations ou séparations de nos sociétés capitalistes n'ont-elles pas au fond comme point commun de fermer la porte à tout geste nouveau, producteur de sens. Par exemple, les chercheurs sont-ils vraiment mis dans des dispositions pour injecter de nouveaux gestes en pensée, de nouvelles intuitions ou pour n'être que les causes partielles d'administrations ou de systèmes d'évaluations concurrentielles traduisibles en un marché ? A-t-on alors encore le temps de chercher, de se laisser surprendre par un nouveau geste ? Gilles Châtelet avait en son temps prophétisé cet état dramatique de notre condition actuelle :

Nous touchons peut-être ici le point sensible de ce qu'il est convenu d'appeler la "crise contemporaine" ou l'"échec de la modernité" : laisser dégrader le travail-patience – le vrai créateur de richesses – au bénéfice du travail-corvée de la survie et du travail performance esclave de l'impatience⁶⁰.

⁵⁹ Sur l'événement « Lip » et les références que nous mentionnons ici, nous nous permettons de renvoyer encore une fois à notre livre *Trouver la membrane. Penser et vivre la politique par des gestes*, *op. cit.*, chapitre « Les gestes des Lip ».

⁶⁰ Gilles Châtelet, *Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Paris, Exils, 1998, p. 128.

Et lui, qui a si bien mis en évidence la présence de gestes en pensée dans les mathématiques et la physique, ne pouvait alors qu'en appeler aussi aux gestes en politique : un héroïsme de « *l'homme quelconque*, capable d'éveiller le geste politique qui déborde toute routine et tout possible anticipé [et qui] *propulse dans le collectif des individuations nouvelles* »⁶¹.

Philippe Roy est Professeur de philosophie dans l'académie de Lyon, docteur en philosophie à l'université de Paris 8. Auteur de *Trouer la membrane. Penser et vivre la politique par des gestes*, L'Harmattan, 2012. Co-direction avec Alain Brossat du volume collectif *Tombeau pour Pierre Rivière*, L'Harmattan, 2013. Publication en 2015 d'un livre sur Gilles Châtelet et les gestes dans le physico-mathématique dans la collection MétaphysiqueS aux PUF.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 131–132. C'est Gilles Châtelet qui souligne.