



HAL
open science

L'énergie collective

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

| Thierry Ménissier. L'énergie collective. 2018. halshs-01682121

HAL Id: halshs-01682121

<https://shs.hal.science/halshs-01682121>

Preprint submitted on 12 Jan 2018

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

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

Rencontres –i 2011 : Séminaire de préparation, L’Hexagone Scène Nationale de Meylan,
vendredi 21 mai 2011

L’énergie collective

Thierry Ménissier

(Philosophie politique, UPMF – Grenoble 2)

A l’invitation d’Antoine Conjard et de son équipe, je voudrais ce matin aborder un thème qui me semble personnellement important, et qui, par plus d’un aspect, se trouve au cœur des questions que je me pose en tant que spécialiste de philosophie politique : celui de l’énergie collective.

La philosophie est pour moi le savoir qui propose une connaissance conceptuelle des choses. Pour traiter philosophiquement ce thème, j’identifie deux voies possibles, et – bien que l’adage « qui trop embrasse, mal étroit » me semble tout-à-fait pertinent – je vais essayer de les explorer les deux, tour à tour.

Première piste : la voie des théories politiques modernes et contemporaines, ou : une schématisation dynamique des doctrines politiques à partir du critère de l’énergie collective.

Seconde piste : la dimension métaphysique sous-jacente, ou trois constructions philosophiques éclairant de manière originale les conditions nécessaires pour que l’on puisse parler d’énergie collective.

Mais avant de m’avancer plus loin, je veux revenir aux mots et à leurs significations.

Le mot « énergie » vient directement du grec « *énergeia* », et désigne dans notre langue un sens courant et un sens pour les sciences physiques, biologiques et technologiques. Le premier évoque génériquement la vigueur, la force, le dynamisme de quelqu’un ; le second renvoie aux moyens capables de produire un certain travail, exprimable dans une transformation (par exemple un mouvement), et par suite mesurable, sinon utile aux hommes. Le second sens s’est évidemment imposé, au point que dans les esprits, le thème de l’énergie évoque globalement les moyens naturels et artificiels permettant à nos machines – et par suite à nos sociétés tout entières – de fonctionner. La connaissance physique du monde mais plus encore le paradigme du fonctionnement mécanique et machinique se sont littéralement

imposés, et d'ailleurs je pourrais revenir plus tard sur la signification de cette évolution. Pourtant la première signification, signalent les dictionnaires, est chronologiquement antérieure : génériquement appréhendée, *l'énergie concerne une force en action* ; c'est sur cette notion que je veux m'interroger du point de vue de ma discipline universitaire, la philosophie politique.

Le sens premier du mot « énergie » est d'ailleurs à rechercher du côté d'une civilisation qui, à défaut d'être privée de technique, était, se vivait et même se revendiquait comme non-machinique. Du coup, rien d'étonnant au fait que les Grecs – puisque c'est d'eux qu'il s'agit – ont incarné pour la mémoire des siècles l'idéal d'un *peuple énergique*. On trouve ainsi dans l'œuvre de la philosophe qui les a le mieux compris, Hannah Arendt, de remarquables analyses de ce qui, dès l'époque archaïque d'Homère, a permis d'affirmer que les Grecs ont inventé l'action collective créatrice de sens et digne de mémoire, ce qui répond au beau nom de « politique », c'est-à-dire existence conçue dans le cadre de la *polis* : à savoir dans le cadre d'un espace urbain vecteur de discorde et de civilité, lieu d'expression des passions irrationnelles et violentes mais aussi de création d'un espace voire d'un sens commun [voir dans la biblio plus bas, la référence n°1].

C'est également sur le plan métaphysique – sur le plan des concepts fondamentaux – que les Grecs ont inventé l'idée d'énergie comme force en acte : il est nécessaire de remonter à la qualification autrefois faite par Aristote, et qui travaille toute l'histoire des idées modernes. La pensée aristotélicienne de l'action est sous-tendue par une distinction cardinale, celle du couple *dynamis – énergeia* : la puissance et son acte. Dans la *Métaphysique* (en particulier : livre Thêta, chapitres 6-9). Le mot « énergie » provient de l'idée qui exprime le passage à l'acte de ce qui existe virtuellement (et de ce point de vue, on pourrait dire que ce que nous, les contemporains, entendons par « énergie » désigne ce que les Grecs désignaient par « puissance » : ce qui permet à une chose de passer à l'acte, de se produire).

1. Un des référents fondamentaux de la pensée politique moderne :

Je veux débiter par quelques distinctions. La philosophie politique a notamment pour tâche de déterminer les **conditions de l'action collective**, voire **celles de l'espace public** (deux dimensions qu'elle explore en commun avec d'autres savoirs : la science politique, la

sociologie, voire le droit), ou encore (dans un registre qui lui est davantage propre) celles du **monde commun** ; dans cette intervention, je veux traiter de l'énergie collective, ce qui n'est pas la même chose. On pourrait dire que cette dernière constitue *l'élément passionnel ou pulsionnel* qui, pour au moins deux traditions intellectuelles majeures (le républicanisme et la pensée de l'extrême gauche), *donne vie* aux autres dimensions.

Il s'agit donc de penser quelque chose de si fort que les hommes assemblés font alors davantage qu'une somme d'individus, qu'ils composent un corps collectif, et que n'étant plus qu'un ils accepteraient littéralement de mourir les uns pour les autres. Les situations de grande adversité contribuent indéniablement à forger de telles entités, elles constituent une condition probablement nécessaire. Si bien que la politique a toujours trouvé dans la mobilisation et dans le combat – deux dispositions guerrières – des ressources pour le produire. De nos jours, dans la situation relativement dépolitisée que nous connaissons (relativement, car la dépolitisation s'effectue dans les formes mêmes de la vie politique démocratique et républicaine), ce genre de situations est maintenant connue par le biais du sport : le citoyen se fait supporter, il redécouvre son appartenance à la fois politique et ethnique (selon les deux sens de l'adjectif « national ») lorsque son équipe est engagée dans un championnat international, et à plus forte raison lorsqu'elle triomphe. Manifestement, à la lumière de ce cas de figure si courant aujourd'hui, l'énergie collective est ce qui est susceptible de faire passer les appartenances multiples au niveau de l'identité collective – passage qui, du point de vue du scepticisme méthodologique qui est le mien, n'a rien d'évident.

Il fait ajouter ici ce qui se produit dans la sphère de la religion, de toutes les religions quelles que soient leurs différences : les affects primaires qui sont mobilisés (la peur, l'espoir, l'amour) se trouvent mis en mouvement par le biais culturel de liturgies, ces rituels tout à la fois organisés et capables d'engendrer une forme de fusion.

Pour en revenir aux théories politiques de la modernité et de l'époque contemporaine, on pourrait dire que l'ajustement des deux ordres de réalités (institutionnelle d'un côté, affective de l'autre) constitue précisément le problème majeur de la philosophie politique – en tant qu'il s'agit de penser le pouvoir légitime car collectif, légitime du fait de son caractère collectif.

On pourrait même se représenter les choses dans un **schéma** qui panoramise de manière dynamique les éléments de la pensée politique moderne à partir de la mise en abscisse et en ordonnée des deux réalités.

Pour la partie inférieure du schéma, seules les forces vives de l'énergie collective sont légitimes, toute institutionnalisation est suspecte de les capter, de les détourner au profit de l'Etat, sinon, en voulant les domestiquer, de les anéantir – jusqu'à la tradition trotskyste et maoïste contemporaine : Arendt, Lefort, Badiou, Negri. On ne sera pas étonné d'y retrouver la pensée révolutionnaire, mais également, à certain égards, la pensée contre-révolutionnaire – puisque, pour des auteurs tels que l'Anglais Burke ou le Savoyard De Maistre, l'Etat apparaît comme l'instrument rationnel de coercition qui anéantit les forces vives des nations.

Les noms donnés à cette énergie sont : la *virtù* (Machiavel, synthèse du *thumos/thymos* des Grecs et des valeurs néo-romaines de la Renaissance, tel le courage : cf. Ménissier 2010 ; Berns et *alii*, 2010 ; Sloterdijk, 2007), la volonté générale (Rousseau), le pays ou la nation (Burke, De Maistre), le prolétariat (Marx), les forces révolutionnaires (Trotsky, Mao, Badiou), les conseils (Arendt, Lefort), enfin le pouvoir constituant (Negri, 1982) et la multitude (Negri, 2000). Autant de noms mis sur des forces collectives dont on a pu constater ou souhaiter l'action dans l'histoire. Ce sont potentiellement des forces de rupture avec la tradition, avec les pouvoirs en place et avec l'Etat ; ce sont aussi des forces de refondation en vue du pouvoir partagé et de ce fait légitime.

La partie médiane rassemble les penseurs dont l'œuvre vise l'ajustement des deux réalités, à commencer par la tradition républicaine, qui apparaît à la fois comme une pensée de la nation vivante et de la loi commune.

La partie supérieure du schéma rassemble les auteurs de l'institution, surtout ceux qui visent la mise en ordre de la société par la souveraineté, par le contrat social.

On trouve des deux côtés de l'axe les auteurs nationalistes ou révolutionnaires qui ont mobilisé des énergies collectives mais qui ensuite les ont assignées à l'ordre totalitaire ou bureaucratique.

Le schéma permet de dresser plusieurs constats :

- la question de l'énergie collective constitue un référent fondamental de l'histoire des idées politiques modernes et contemporaines ;

- les auteurs contemporains importants se concentrent autour d'une redéfinition de sa nature. Mais cette redéfinition ne semble plus obéir à aucun ajustement possible à l'institution. Tel est me semble-t-il un des effets du postmodernisme en théorie politique (le modernisme consistant précisément en la tentative – ou en l'espoir – d'un ajustement entre les deux ordres de faits. Symétriquement à cette tendance, il faut restituer les auteurs dont le tableau ne peut traiter : ni du côté de l'institution ni du côté de l'énergie collective, les tenants de l'individualisme, libéraux économistes modernes (Smith) et contemporains (Hayek), et libertariens ou anarcho-capitalistes (Ludwig von Mises, Murray Rothbard, Robert Nozick).

Mais il y a pire : sous l'effet de certaines théories sociologiques (en particulier celle de Gustave Le Bon, 1841-1931), relayé et amplifié par les doctrines populistes fascistes et nazies (Mussolini et Hitler admiraient Le Bon : le premier a entretenu une correspondance avec lui, le second le cite dans *Mein Kampf*), le sujet collectif légitime de la politique paraît avoir littéralement implosé. Il s'est « massifié » : l'apparition de ce concept de masse joue pour la théorie sociologique ou, mieux encore, pour la représentation anthropologique, un rôle majeur au XX^{ème} siècle (voir Le Bon, ; Canetti). La foule obéit à ses passions primaires, elle désindividualise et désinhibe, elle devient l'objet de l'appropriation du leader populiste (quels que soient le régime ou la forme de gouvernement dont il est question, de droite comme de gauche, voir à ce propos l'interprétation de Taguieff,). A ce propos, Hannah Arendt, dans les volumes 2 (*L'impérialisme*) et 3 (*Le totalitarisme*) des *Origines du totalitarisme*, a remarquablement souligné la manière dont la massification permettait une forme inouïe de domination totalitaire, et aussi – point majeur pour notre objet d'étude aujourd'hui – la masse s'était littéralement substituée au peuple (sujet traditionnel de l'action politique légitime), *alors même qu'une rhétorique républicaine (en France), nationaliste (en Italie, en Allemagne), ou socialiste (en URSS) ne semblait parler que de lui, ou qu'en son nom.*

Je voudrais à présent examiner plus attentivement cette dernière. Ce dont il s'agit de penser la nature, c'est une force immanente (adossée à aucune transcendance), ou encore auto-instituée (et non pas instituée de l'extérieur), capable d'être autonome (et non de recevoir sa loi de l'extérieur).

2. Les conditions de possibilité de l'énergie collective : trois pistes philosophiques :

Je vais focaliser notre attention sur trois élaborations philosophiques particulièrement intéressantes pour notre propos, comment autant de réponses conceptuelles inventives au mystère de la puissance collective.

2.1. Aristote, la puissance du peuple comme sujet augmenté et sensible :

La question que traite Aristote : comment il se fait que – même aux yeux d’un penseur antidémocrate, hostile au peuple – il existe une pertinence de la puissance collective ?

C’est possible à certaines conditions, spéciales, ou comment le quantitatif peut introduire un changement qualitatif. Tout dépend d’une certaine augmentation que l’on peut constater dans la réalité. L’énergie collective du peuple comme sujet augmenté : voir en photocopie le texte des *Politiques*, III, 11.

Si l'on envisage les choses sous un certain angle, et en dépit de l’opposition du philosophe envers la démocratie, la masse/ la foule donc être considérée comme l'authentique détentrice du pouvoir – cela, même si elle se comporte souvent comme une bête féroce (*thêrion*), selon une image tout à fait récurrente dans la littérature anti-démocratique de l’époque. Il convient en outre de relever que ce texte comprend une des deux seules interjections de la *Politique* (« *Nê Dia* », « Par Zeus ! »), le Stagirite sortant manifestement de ses gonds à propos des seules questions d'attribution du pouvoir et de répartition des biens¹. On notera enfin et surtout combien le texte est ingénieux dans son recours à des métaphores pour dire ce qui est *presque impensable* : tandis qu’il est impossible de transformer la quantité en qualité, et la masse en gens « bien » (*spoudaiôs*), le fait que dans la masse soit une multiplicité permet tout de même d'enrichir les singularités individuelles, comme on le voit lors d'un repas collectif ; la masse crée une sorte de « surhomme quantitatif », et tout se passe avec elle comme il en va pour la création d’êtres irréllement beaux, comme dans nos images de synthèse contemporaines, tant elle accroît les potentialités singulières. L'argument le plus important, et même véritablement impressionnant, pourtant, ne réside dans aucune de ces fortes images, mais dans cet autre qui se conclut par l'affirmation étonnante selon laquelle la multitude (*hoi polloi*) est capable de juger, c'est-à-dire de discerner adéquatement et d'agir en toute connaissance de cause. C'est ici qu'intervient l'extraordinaire comparaison avec ce qui se passe lorsqu'on juge « les arts et les artistes » ; le texte s'élucide en faisant appel à une donnée

¹Pour l'autre interjection, voir *ibidem*, III, 10, 1281 a 16, concernant le partage des biens des riches par les pauvres.

culturelle, celle des concours publics de poésies, de comédies et de tragédies régulièrement organisés à Athènes et dans les autres cités. Le peuple décernait collectivement la louange ou le blâme aux artistes, et classait les œuvres selon leurs mérites respectifs. Il apparaît très important de noter que c'est le répertoire esthétique qui fournit à la théorie politique l'instrument de rationalisation partielle de son intuition : de même que, selon certaines conditions, le goût artistique peut être une affaire collective, de même, le jugement politique peut relever d'une pluralité. Le public, comme s'il vibrait d'une même corde sous l'effet de l'œuvre supérieure, est capable d'exprimer collectivement la vérité de l'excellence artistique, il se montre capable du *bon goût* en dépit de son hétérogénéité fondamentale. Si, aux yeux d'Aristote, il n'existe pas de corps collectif délibératif préconstitué qui posséderait une légitimité évidente en matière de jugement et de direction de l'action, un jugement de goût naît par le biais de la pratique délibérative – c'est donc la pratique qui produit le corps, non l'inverse –, et « une certaine masse » engendre littéralement un *canon*, c'est-à-dire un ensemble de règles définies par leur validité et leur capacité d'apprécier avec pertinence la nature de la réalité. Non seulement le peuple entreprend de juger en corps avec une certaine justesse, mais encore il produit des règles lui permettant de normer l'action.

2.2. Spinoza, le conatus comme énergie

Dans son *Ethique* (son fameux ouvrage métaphysique présenté « selon l'ordre géométrique »), Spinoza, en suivant Hobbes, a modifié la métaphysique classique : il a en quelque sorte résorbé en une seule entité la *dunamis* et l'*énergeia*, la puissance et l'acte, en insistant sur le fait que « tout être cherche à persévérer dans son être », que tout être « fait un effort » (en latin : *conatus*) pour être lui-même. « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être [*unquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*] » (*Ethique*, III, 6). Chaque être est ainsi caractérisé par une puissance d'agir, susceptible de croître ou de diminuer, ce qui se dit chez Spinoza : qui engendre de la joie ou de la tristesse.

Pour Spinoza, de plus, l'homme n'est pas tantôt passion tantôt raison : étant une substance unique (prise de position contre le dualisme des substances dans lequel, selon l'auteur Hollandais, était encore pris Descartes), il est en même temps les deux ; si bien que personne ne peut se dispenser d'éprouver des passions : en langage spinoziste, l'homme est « affecté ». Or les passions, au lieu de nous tourner vers nous-mêmes ainsi que le fait la

raison, nous relie aux autres hommes. D'où le fait que l'on peut trouver dans l'ordre des passions les conditions de possibilité d'une énergie collective : le dynamisme propre des passions conduit à les envisager comme l'instrument de la puissance individuelle et collective ; c'est ce que l'on peut identifier comme la « loi de l'imitation affective », mise à jour dans le fil de l'analyse spinoziste du livre III de l'*Ethique*, et qui vaut, selon l'expression de Matheron, comme une sorte de « conatus global de cette communauté humaine qui se cherche »². On pourrait affirmer que parce qu'il procède de la sorte, Spinoza s'éloigne de Descartes et se rapproche d'Aristote. En effet, le fameux *Traité des passions de l'âme* du premier procède à une analyse physiologique des passions, qui le tire vers ce que nous nommons aujourd'hui les neurosciences, vers une réduction de la passion aux processus de la vie douée de sensation. Le second, en revanche, incline vers une approche que nous nommerions sociologique. Aristote, dans le livre II de la *Rhétorique* (qu'on appelle parfois la « Rhétorique des passions »), avait suggéré que les passions constituent un langage social ; par là, il avait exprimé l'idée selon laquelle la socialisation – le simple fait que les hommes vivent communément ensemble – suffit pour engendrer une riche vie passionnelle, ce qui signifie que le vivre ensemble ne peut jamais être seulement pensé en tant que contiguïté, mais qu'il faut le concevoir dans les termes d'une « collectivité pathique », voire dans certains cas d'une « communauté pathique ». Spinoza s'inscrit à la suite d'une telle intuition, et propose en quelque sorte un schème de compréhension des logiques structurant cette collectivité/communauté. *Ethique* III, 27 contient la formulation synthétique de ce schème, qui est ensuite longuement développée dans les trois corollaires et démonstrations qui la suivent :

« Si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'éprouvons d'affection d'aucune sorte éprouve quelque affection, nous éprouvons par cela même une affection semblable » (*Ethique*, III, proposition 27).

Véritable « opérateur de constitution des affects »³, la loi de l'imitation affective repose sur l'activité de l'imagination, laquelle fonctionne vis à vis d'autrui sur un *triple*

² Cf. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 155.

³ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris. PUF, 1998, p. 79 : « L'imitation des affects peut être comprise comme un véritable « opérateur » de constitution des

mode : selon la logique du rapprochement empathique, celle de la compétition indirecte (ou médiatisée par la possession des biens et l'investissement de situations sociales), et celle de l'identification symbolique.

Spontanément aussi bien qu'implicitement, nous ramenons les autres à nous, nous nous rapportons à eux sur le mode pathique ; par suite,

« si nous imaginons quelqu'un de semblable à nous affecté de quelque affection, cette imagination enveloppera une affection semblable de notre corps. Par cela même donc que nous imaginons qu'une chose semblable à nous éprouve quelque affection, nous éprouvons une affection semblable à la sienne »⁴.

Il existe donc ici un double jeu de l'imagination : elle nous porte à croire qu'autrui est mû par les mêmes affections que nous, et à éprouver ce qu'il est censé éprouver. Spinoza ajoute que cette imitation a lieu en fonction de la tristesse (entendue comme passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection) ou de la joie (passage d'une moindre à une plus grande perfection⁵), et selon la haine (à savoir la tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure, qui se produit lorsque l'individu se représente une cause extérieure dont il pense qu'elle va amoindrir sa puissance d'agir) ou l'amour (la joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure, ou lorsque l'individu pense qu'elle va augmenter sa puissance d'agir⁶). La vie affective, dans sa diversité, découle de l'imagination ainsi polarisée par ces deux couples fondamentaux ; c'est-à-dire qu'elle est à la fois liée au conatus (notre puissance d'agir augmente ou diminue : ce sont la joie et la tristesse) et à la dimension d'autrui, toujours déjà présente dans notre constitution (nous nous représentons les causes extérieures comme capables d'augmenter ou de diminuer notre puissance d'agir : amour et haine). La vie affective est donc en quelque sorte l'œuvre de la rencontre d'autrui pour un être dont l'essence n'est pas donnée, se réalise dans l'expérience et, pourrait-on ajouter, en fonction des degrés d'intensité de la passion vécue. Plus précisément parlant, la rencontre intersubjective est le motif de la naissance des affections, ou elle en est la cause indirecte, tandis que sa cause à proprement parler, ou sa cause directe, est à rechercher du côté de la faculté de la substance individuelle humaine à être affectée de manière pathique. Les affections sont en effet toujours

affects capables de définir aussi bien des rapports de coopération entre les hommes que des rapports de conflits ».

⁴ *Ethique*, III, démonstration de la proposition 27.

⁵ Sur la joie et la tristesse, voir *ibidem*, III, 11, scolie.

⁶ Sur l'amour et la haine, voir *ibidem*, III, 13, scolie.

l'œuvre personnelle d'une substance individuelle, sa création propre, elles ne sont ni purement nécessaires en tant que mécaniques ou physiologiques (si elles naissaient du corps considéré de manière unilatérale), ni purement contingentes en tant que produites par la rencontre circonstanciée d'autrui. Les affections, dans leur diversité, reposent sur un travail imaginatif de la subjectivité à partir du principe de l'imitation.

Ainsi, l'imitation se décline respectivement comme commisération ou pitié, et comme émulation, selon qu'elle est déterminée par la tristesse ou par la joie ; la pitié vient du rapprochement affectif avec autrui selon l'imagination, en considérant que la misère dans laquelle il se trouve va diminuer notre puissance d'agir, tandis que l'émulation vient d'un même rapprochement, mais en considérant que la grandeur qui est la sienne va augmenter notre puissance. A partir de la double polarité pitié/émulation, Spinoza reconstruit la logique de la vie affective intersubjective : les affections sociales sont déduites de la composition imaginative des subjectivités en fonction de la joie et de la tristesse d'une part, de l'amour et de la haine de l'autre. On peut alors juger de la fécondité de la manière spinoziste en considérant le nombre et l'importance des affections qui sont produites par ce raisonnement génétique. En en constituant en effet la liste, on constate alors la très grande force heuristique de la théorie spinoziste ; si l'on suit le raisonnement, apparaissent successivement : l'humanité, la louange, le blâme, le contentement de soi, le repentir, l'orgueil, la mésestime de soi, la jalousie, la honte, la frustration, l'envie, l'avarice, l'ambition, la colère, la reconnaissance ou gratitude, la vengeance, la cruauté ou férocité, la clémence, l'espoir, la crainte, la peur, l'audace, l'intrépidité, la pusillanimité, le repentir, l'étonnement, la consternation, la vénération, l'horreur, la ferveur, le mépris, la dérision, le dédain, l'humilité, l'amour-propre ou contentement de soi, la gourmandise, l'ivrognerie, la lubricité, la tempérance, la sobriété, la chasteté, la force d'âme, la fermeté, la générosité, la présence d'esprit dans les périls, la modestie, le dégoût, la lassitude, et d'autres affections secondaires apparaissent naturellement dans le rapport entre les hommes, moyennant le travail constant de l'imagination des uns envers les autres.

Il n'est pas surprenant que l'auteur qui a si fortement mis l'accent sur la dynamique collective engendrée par les passions se propose, de penser l'augmentation des hommes par le biais de leur association. Ce qui se décline sous trois aspects dans l'œuvre spinoziste. (1) Dans *l'Éthique* (IV, 8) par la mise au premier plan de la nécessité de coopérer, ainsi qu'il l'explique clairement :

« ...Si, par exemple, deux individus entièrement de même nature se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun séparément. Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme ; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter qui vaille mieux pour la conservation de leur être, que de s'accorder tous en toutes choses de façon que les âmes et les corps de tous composent en quelque sorte une seule âme et un seul corps, de s'efforcer tous ensemble à conserver leur être et de chercher tous ensemble l'utilité commune à tous ; d'où suit que les hommes qui sont gouvernés par la raison, c'est-à-dire ceux qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la raison n'appètent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, et sont ainsi justes, de bonne foi et honnêtes »⁷.

Dans ce texte, ce qui s'exprime, c'est la puissance collective des hommes tels qu'ils comprennent que leur conservation et leur pleine et entière réalisation est conditionnée par leur coopération.

(2) Dans le *Traité théologico-politique* (chapitre XVII et XVIII) par une remarquable analyse de la république des Hébreux, sous la conduite de Moïse telle que l'Exode de l'Ancien Testament permet de la comprendre.

(3) Enfin, dans sa dernière œuvre, le *Traité politique* (1677, inachevé), Spinoza entreprend de théoriser la démocratie comme « le régime le plus absolu ». Pour ce faire, il reprend la distinction faite dans l'Antiquité par Cicéron puis thématifiée dans la modernité par Hobbes, entre « peuple » (*populus*) et « multitude » (*multitudo*), afin de montrer qu'il existe une « puissance de la multitude » et que tel est le vrai nom de l'Etat, disposant légitimement des prérogatives de souveraineté :

Ce droit que définit la puissance de la multitude [*multitudinis potentia*], on a coutume de l'appeler Etat [*imperium*], et celui-là possède absolument ce pouvoir, qui, par le consentement commun, a le soin de la chose publique [*Atque hoc is absolutè tenet, qui curam Reipublicae ex communi consensu habet*], c'est-à-dire le soin d'établir, d'interpréter, et d'abroger les lois, de défendre les villes, de décider de la guerre et de la paix, etc. »⁸.

Telle est l'origine de la thèse du « pouvoir constituant », telle que le philosophe contemporain Antonio Negri l'a présentée dans son ouvrage du même nom ; d'ailleurs, le

⁷ *Ethique*, IV, 18, scolie, p. 237.

⁸ *Traité politique*, chapitre II, § 17, trad. Ch. Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, p. 21 (traduction modifiée).

même auteur a développé ensuite une réflexion altermondialiste en reprenant le même concept de « multitude » (voir Negri, 1997 ; Hardt et Negri, 2000 et 2004).

2.3. La thèse arendtienne : l'ouverture au possible

Dans une perspective à la fois inspirée par un marxisme trotskiste antistalinien et le renouveau de la pensée républicaine (trouvant ainsi dans le Machiavel des *Discours sur la première décade de Tite-Live* un ancêtre revendiqué), Arendt a ajouté un élément à notre enquête.

Il s'agit avec l'extrait reproduit en n°3, de penser ce qui se produit sous ou derrière les institutions lorsqu'elles réussissent à ne pas fonctionner « à vide », mais à rassembler effectivement les hommes. Lorsque les hommes, dans leur irréductible pluralité (point essentiel qui caractérise la philosophie d'Arendt : la démocratie se reconnaît à la préservation de cette pluralité) se rassemblent, ils créent un espace éphémère, celui de « l'apparence » : ils « apparaissent » sur le plan de la réalité, ils sont significatifs ou non insignifiants. En distinguant les espaces qui sont « l'œuvre de nos mains » de cet espace éphémère, Arendt s'inscrit dans la perspective aristotélécienne, car elle reprend la distinction entre *poiêsis* (activité dont la finalité est un artefact, tangible et durable ; l'artisanat relève de la *poiêsis* comme en général l'activité productive humaine, le travail) et *praxis* (activité qui est à elle-même sa propre finalité ; la religion et la politique sont des pures *praxeis*, mais l'art, quant à lui, est à la fois *poiêsis* et *praxis*).

L'activité politique engendre de la sorte une puissance (*power*), soit une force d'action qui certes n'est pas durable, mais a la vertu d'établir des relations et de créer des réalités nouvelles. Ainsi, la puissance est le *réservoir du possible*, tel me semble être l'apport principal d'Arendt à notre examen de quelques postures philosophiques. Une des ressources de l'énergie collective / politique est que grâce à elle, les constructions humaines se renouvellent car elles sont comme portées par le futur davantage que par le passé ; il y a de l'énergie collective non lorsque nous campons sur nos appartenances et traditions, suggère Arendt, mais quand nous nous projetons dans un horizon de sens commun, lequel s'invente éventuellement à même l'action.

Préparation des Rencontres –i 2011 :
L'Hexagone Scène Nationale de Meylan, vendredi 21 mai 2011

L'énergie collective

Thierry Ménissier
(Philosophie politique, UPMF – Grenoble 2)

1. Eléments de bibliographie :

Arendt, Hannah : *Condition de l'homme moderne* [1958], trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961, rééd. 1983 Pocket (avec une préface de Paul Ricœur) – voir particulièrement les chapitres II et V.

Berns, Thomas ; Blésin, Laurence ; Jeanmart, Gaëlle : *Du courage. Une histoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres / Encre Marine, 2010.

Canetti, Elias : *Masse et puissance* [1963], trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1986.

Le Bon, Gustave : *Psychologie des foules*, 1895 (1925 : 31^{ème} édition ; 1963 : 45^{ème} édition ; traduit en 16 langues), Paris, PUF, 1963.

Negri, Antonio : *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité* [1992], trad. É. Balibar et F. Matheron, Paris, PUF, 1997.

Hardt, Michaël et Negri, Antonio : *Empire* [2000], trad. D.-A. Canal, Paris, Exils, 2000, rééd. U.G.E. ; *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire* [2004], trad. N. Guilhot, Paris, La Découverte, 2004.

Sloterdijk, Peter : *Colère et temps. Essai politico-psychologique* [2006], trad. O. Mannoni, Paris, Hachette Littératures, 2009.

Taguieff, Pierre-André : *L'illusion populiste. Essai sur les démagogies de l'âge démocratique*, Paris, Flammarion, 2007.

2. Extraits de texte :

[1] « Ce qui concerne les autres prétendants au pouvoir sera l'objet d'une autre discussion. Mais qu'il faille que la masse [*to plêthos*] dispose de la puissance souveraine/du droit de décider, de faire et de ne pas faire [*kurion*] plutôt que ceux qui sont les meilleurs quoique peu nombreux [*tous aristous men oligous dé*], cela semblerait apporter une solution qui certes fait aussi difficulté, mais comporte aussi sans doute du vrai. Car il est possible que de nombreux individus, dont aucun n'est un homme bien [*spoudaïos anèr*], quand ils s'assemblent soient meilleurs que les gens dont il a été question, non pas individuellement, mais collectivement, comme les repas collectifs sont meilleurs que ceux qui sont organisés au frais d'une seule personne. Au sein d'un grand nombre, en effet, chacun possède une part d'excellence et d'intelligence pratique [*morion...arétês kai phronêséôs*], et quand les gens se sont mis ensemble de même que cela fait de la foule une sorte d'homme unique aux multiples pieds,

aux multiples mains et avec beaucoup d'organes des sens, de même en est-il aussi pour les qualités éthiques et intellectuelles [*péri ta êthê kai tèn dianoian*]. C'est aussi pourquoi la multitude [*hoi polloi*] juge mieux [*krinousin ameionon*] en ce qui concerne les arts et les artistes : en effet, chacun juge une partie, les autres une autre, et tous jugent le tout. Les hommes vertueux [*hoi spoudaioi tòn andrôn*], par contre, l'emportent sur chacun des individus de la foule, de la même manière dont on dit que les gens beaux l'emportent sur ceux qui ne sont pas beaux, et les personnages peints sur leurs modèles réels : par le fait que des traits épars sont rassemblés en un seul individu, puisque si on prend ces traits séparément ils seront plus beaux dans la réalité qu'en peinture, l'œil chez un tel, une autre partie chez tel autre. Qu'une différence de ce type entre la foule [*tòn pollôn*] et un petit nombre de gens bien [*tous oligous spoudaious*] existe pour tout peuple et pour toute masse [*péri panta dêmon kai péri pan plêthos*], ce n'est pas évident, et dans certains cas, par Zeus, c'est sans doute impossible (car le même raisonnement s'appliquerait aussi aux bêtes sauvages [*tòn thêrion*], et, en vérité, en quoi certaines masses diffèrent-elles pour ainsi dire des bêtes sauvages ?). Mais rien n'empêche que ce que nous avons dit soit vrai, mais vrai d'une certaine sorte de masse [*plêthos*]. »

Aristote, *Les Politiques*, Livre III, chapitre 11, 1281 a 39 – b 21,
Trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990, p. 240-241,
Traduction légèrement modifiée.

[2] « Si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'éprouvons d'affection d'aucune sorte éprouve quelque affection, nous éprouvons par cela même une affection semblable. [...] Si nous imaginons quelqu'un de semblable à nous affecté de quelque affection, cette imagination enveloppera une affection semblable de notre corps. Par cela même donc que nous imaginons qu'une chose semblable à nous éprouve quelque affection, nous éprouvons une affection semblable à la sienne ».

Baruch Spinoza, *Ethique* [1677],
Partie III : « De l'origine et de la nature des affections »,
Proposition 27 et démonstration de la proposition 27,
Trad. Ch. Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, p. 159-160.

[2'] « ...Si, par exemple, deux individus entièrement de même nature se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun séparément. Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme ; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter qui vaille mieux pour la conservation de leur être, que de s'accorder tous en toutes choses de façon que les âmes et les corps de tous composent en quelque sorte une seule âme et un seul corps, de s'efforcer tous ensemble à conserver leur être et de chercher tous ensemble l'utilité commune à tous ; d'où suit que les hommes qui sont gouvernés par la raison, c'est-à-dire ceux qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la raison n'appètent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, et sont ainsi justes, de bonne foi et honnêtes ».

Ethique, IV, 18, scolie, p. 237.

[3] « L'espace de l'apparence [*the space of appearance*] commence à exister dès que des hommes s'assemblent dans le mode de la parole et de l'action [*in the manner of speech and*

action] ; il précède par conséquent toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement, c'est-à-dire des diverses formes sous lesquelles le domaine public peut s'organiser. Il a ceci de particulier qu'à la différence des espaces qui sont l'œuvre de nos mains, il ne survit pas à l'actualité du mouvement qui l'a fait naître : il disparaît non seulement à la dispersion des hommes – comme dans le cas des grandes catastrophes quand le corps politique d'un peuple est détruit [*as in the case of great catastrophes when the body politic of a people is destroyed*] – mais aussi au moment de la disparition ou de l'arrêt des activités elles-mêmes. Partout où des hommes se rassemblent, il est là en puissance, mais seulement en puissance, non pas nécessairement ni pour toujours [*it is potentially there, but only potentially, not necessarily and not forever*]. Si les civilisations naissent et meurent, si de puissants empires et de grandes cultures déclinent et sombrent sans catastrophes extérieures – et bien souvent ces « causes » extérieures sont précédées d'un pourrissement interne moins visible qui appelle le désastre – c'est en raison de cette particularité du domaine public qui, reposant finalement sur l'action et la parole, ne perd jamais complètement son caractère potentiel. Ce qui sape et finit par tuer les communautés politiques, c'est la perte de puissance et l'impuissance finale [*loss of power and final impotence*] ; or, on ne peut emmagasiner la puissance et la conserver en cas d'urgence, comme les instruments de la violence [*like the instruments of violence*], mais elle n'existe qu'en acte [*but exists only in its actualization*]. La puissance qui n'est pas actualisée disparaît [*Where power is not actualized, it passes away*] et l'histoire prouve par une foule d'exemples que les plus grandes richesses matérielles ne sauraient compenser cette perte. La puissance n'est actualisée que lorsque la parole et l'acte ne divorcent pas, lorsque les mots ne sont pas vides, ni les actes brutaux, lorsque les mots ne servent pas à voiler des intentions mais à révéler des réalités [*but to disclose realities*], lorsque les actes ne servent pas à violer et détruire mais établir des relations et créer des réalités nouvelles [*but to establish relations and create new realities*].

C'est la puissance qui assure l'existence du domaine public, de l'espace potentiel d'apparence entre les hommes agissant et parlant. Le mot lui-même, son équivalent grec *dynamis*, comme le latin *potentia* et ses dérivés modernes, ou l'allemand *Macht* (qui vient de *mögen, möglich*, et non de *machen*), en indiquent le caractère « potentiel ». La puissance est toujours, dirions-nous, une puissance possible, et non une entité inchangeable, mesurable et sûre, comme l'énergie ou la force [*like force or strength*]. Tandis que la force est la qualité naturelle de l'individu isolé, la puissance jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'ils se dispersent. En raison de cette particularité que la puissance partage avec tous les possibles, qui peuvent seulement s'actualiser et jamais se matérialiser pleinement, la puissance est à un degré étonnant indépendante des facteurs matériels, nombre ou ressources. Un groupe relativement peu nombreux mais bien organisé peut dominer presque indéfiniment de vastes empires peuplés, et il n'est pas rare dans l'Histoire que de petits pays pauvres l'emportent sur de grandes et riches nations. [...] D'un autre côté une révolte populaire contre un gouvernement matériellement fort peut acquérir une puissance presque irrésistible même si elle renonce à employer la violence en face d'une énorme supériorité de forces matérielles. Il y a certainement de l'ironie à appeler cela « résistance passive » : c'est l'un des moyens d'action les plus actifs et les plus efficaces que l'on ait jamais inventés puisque l'on ne peut s'y opposer par une lutte entraînant défaite ou victoire, mais uniquement par des massacres qui laissent le triomphateur vaincu lui aussi, privé de sa victoire, car nul ne peut régner sur les morts. »

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*,
 Chapitre V : « L'action », § 28 : « La puissance et l'espace de l'apparence »,
 p. 259-261 (traduction légèrement modifiée).