

Université de Montréal

Problèmes et possibilités d'une lecture féministe de Spinoza

Par

Rémi Charbonneau

Département de Philosophie, Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès Arts (M.A.) en philosophie

Option recherche

Août 2021

© Rémi Charbonneau, 2021

Université de Montréal

Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences

Ce mémoire intitulé

Problèmes et possibilités d'une lecture féministe de Spinoza

Présenté par

Rémi Charbonneau

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Daniel Dumouchel

Président-rapporteur

Christian Leduc

Directeur de recherche

Ryoa Chung

Membre du jury

Résumé

Ce mémoire tente de faire une analyse de la philosophie de Spinoza sous le prisme d'une lecture féministe et, subséquemment, de proposer une nouvelle manière d'interpréter le philosophe. Dans un premier temps, principalement grâce aux travaux de Moiras Gatens, Genevieve Lloyd et Hasana Sharp, mais aussi ceux d'Alexandre Matheron, Étienne Balibar, Antonio Negri et Michael Hardt, cette recherche effectue une critique des aspects misogynes de la philosophie de Spinoza. Pour ce faire, nous mettons en relief les incohérences relatives à cette misogynie. Dans un second temps, en comparant les travaux des philosophes.es susmentionné.es à une interprétation libérale de Spinoza, nous examinons en quoi la lecture féministe est la plus pertinente dans le cadre de cette recherche. Par la suite, il est question d'une réinterprétation des concepts de connaissance de soi, d'individu et de multitude. Par cela, nous abordons l'approche de Lloyd sur la question de la différenciation sexuelle. Dans un troisième temps, nous tentons de prendre l'analyse spinoziste pour expliquer et critiquer certaines problématiques contemporaines. Par la définition de l'hégémonie offerte par Hardt et Negri, nous verrons en quoi la formation d'une norme ne nécessite pas d'être quantitativement importante. Suivant la lecture de Gatens de Spinoza, nous voyons par ailleurs comment le corps masculin blanc fut érigé comme hégémonie, soit comme norme qui définit dans l'imaginaire commun le corps neutre. Finalement, nous tentons une critique de l'hégémonie qui, par le biais d'une lecture féministe de Spinoza, permet une production d'un nouvel imaginaire commun. Cette approche repose sur une analyse de la liberté et de la responsabilité que nous trouvons dans la lecture de Gatens de Spinoza, ainsi que la question de la connaissance de soi développé par Lloyd.

Mots-clés : Baruch Spinoza, Misogynie, Philosophie féministe, Différenciation sexuelle, Imagination, Philosophie contemporaine, Hégémonie

Abstract

This master's thesis attempts to analyze Spinoza's philosophy through the prism of a feminist reading and, subsequently, to propose a new way of interpreting this philosopher. In the first place, mainly thanks to the works of Moiras Gatens, Genevieve Lloyd, and Hasana Sharp, but also to those of Alexandre Matheron, Étienne Balibar, Antonio Negri, and Michael Hardt, this research criticizes Spinoza's philosophy in its misogynistic aspects. To do so, we highlight the inconsistencies related to this misogyny. In the second place, by comparing the works of the above-mentioned philosophers with a liberal interpretation of Spinoza, we examine how the feminist reading is the most relevant for this research. Subsequently, a reinterpretation of the concepts of self-knowledge, of the individual, and of the multitude is discussed. Through this, we address Lloyd's approach to the question of sexual differentiation. In the third place, we try to take the spinozist's philosophy to explain and criticize some contemporary issues. Through the definition of hegemony offered by Hardt and Negri, we will see how the formation of a norm does not need to be quantitatively important. Following Gatens' reading of Spinoza, we also see how the white male body has been erected as hegemonial, that is, as a norm that defines what the neutral body is in the shared imagination. Finally, we attempt a critique of hegemony which, through a feminist reading of Spinoza, allows for the production of a new shared imaginary. This approach is based on an analysis of freedom and responsibility that we find in Gatens' reading of Spinoza, as well as in the question of self-knowledge developed by Lloyd.

Keywords: Baruch Spinoza, Misogyny, Feminist philosophy, sexual differentiation, Imagination, Contemporary philosophy, Hegemony

Table des matières

Résumé	5
Abstract	7
Table des matières	8
Abréviations	10
Remerciements	11
Introduction	13
Premier chapitre – Misogynie et incohérences : Une lecture féministe critique de la philosophie de Spinoza	19
1.1 – Définition des concepts	20
1.2 – Critique de la philosophie spinoziste	24
1.2.1 – Présentation des textes sur la question des femmes	24
1.2.2 – Biais de la pensée de Spinoza	28
1.3 – Incohérence dans la pensée de Spinoza	34
1.4 – Séparation des textes en deux axes	40
1.4.1 – Lecture généreuse	40
1.4.2 – Incohérence des principes fondamentaux	43
1.5 – Conclusion.....	48
Deuxième chapitre – La question de la différence chez Spinoza : Analyse des différentes interprétations spinoziste	51
2.1 – Le rapport corps et esprit chez Spinoza	53
2.2 – Interprétation libérale	55
2.2.1 – Spinozisme libéral de Den Uyl	56
2.2.2 – Critique de l’interprétation libérale.....	59

2.3 – Balibar et Spinoza.....	63
2.3.1 – Communication des affects.....	63
2.3.2 – Le transindividualisme.....	65
2.4 – La connaissance de soi	67
2.5 – Différenciation sexuelle.....	70
2.6 – Conclusion.....	76
Troisième chapitre – Hégémonie, normes, imagination et responsabilité : Analyse spinoziste et interprétation féministe.....	79
3.1 – Hégémonie et normes	80
3.2 – Imagination et dialectique : Critique de l’universel.....	86
3.2.1 – Imagination.....	87
3.2.2 – Dieu et l’hégémonie.....	88
3.2.3 – Retour sur l’essentialisation.....	90
3.3 – Responsabilités et connaissances incarnées.....	92
3.3.1 – Connaissances privilégiées	93
3.3.2 – Seconde nature.....	94
3.3.3 – Connaissances situées.....	95
3.3.4 – Production de connaissance	97
3.3.5 – Responsabilité et liberté.....	101
3.4 – Conclusion.....	105
Conclusion.....	107
Références bibliographiques.....	110

Abréviations

Dans le cadre de ce mémoire, les références des ouvrages de Spinoza sont tirées des éditions *Épiméthée*, exception faites des correspondances qui proviennent de l'édition *Flammarion*. Par ailleurs, les références aux textes de Spinoza seront placées en notes de bas de pages, sauf pour les citations provenant de l'*Éthique*. Par souci de simplicité, cet ouvrage sera référé avec les abréviations suivantes provenant de Spinoza, B. (2020), *Œuvres. IV : Ethica = Éthique*, trad. P-F. Moreau et P. Steenbakkers, Paris, Presses universitaires de France, 689 P. :

E : *Éthique*

Numéro : Proposition

App. : Appendice

Ax. : Axiome

Ch. : Chapitre

Cor. : Corollaire

Def : Définition

Def. Aff. : Définition des affects

Dem : Démonstration

Sc : Scolie

Exemple : (E, IV, 68, Sc) réfère à la scolie de la proposition 68 du livre 4 de l'*Éthique*

Remerciements

Il va sans dire que l'achèvement d'un mémoire est loin d'être une réussite qui n'implique qu'une seule personne. Si ce n'était pas du soutien que j'ai reçu tout au long de cette année de rédaction, je n'ai aucun doute que les pages qui suivent n'auraient pas été complétées.

Pour son travail exceptionnel, sa patience, ses conseils, ses relectures et corrections, son appui constant et parfois même son secours, et parce ce que ce travail de longue haleine n'aurait pas les qualités que je désirais qu'il possède, c'est avec toute ma gratitude que je remercie ma meilleure amie et ma fiancée, Erika. Sans elle, ce travail ne serait que l'ombre de lui-même, une simple trace écrite par une âme anxieuse. Les mots me manquent pour exprimer l'ampleur de mes sentiments. Merci infiniment.

À ceux que je nomme mes frères, Léo, Étienne et Jérémie, je vous suis reconnaissant pour votre amitié qui m'a permis de passer au travers des moments les plus difficiles depuis déjà un bon nombre d'années. Que vous ayez cru en moi fut un baume durant cette année de rédaction en confinement.

À mes amis.es, Samuel L., Dominique, Gabriel G., Zacharie, Fannie, Sepehr, Alexia, Jules, Cécile et tous ceux que je ne saurais nommer et qui peuvent se reconnaître. Un merci spécial à Samuel L., Gabriel T. et Alexandra pour leur travail de relecture et de traduction.

Je remercie bien sûr mes parents, mes sœurs et mon frère à qui j'en dois plus que je ne pourrais redonner. Je les remercie pour leur présence et leur amour.

Un grand merci à mon directeur, Christian Leduc, autant pour les opportunités qu'il m'a offertes, mais aussi pour la justesse de ses commentaires et sa présence tout au long de la rédaction. Ses qualités de directeur ont certainement été une source de quiétude pour moi durant cette année.

Je tiens aussi à remercier le personnel administratif du département pour leur patience devant mon angoisse de première année et pour leur excellent travail.

Introduction

L'œuvre de nombreux philosophes à travers l'histoire est teintée de passages misogynes et racistes – et Spinoza n'y fait pas exception. Comment, en 2021, faire une lecture philosophique de ces textes ? Faut-il les attribuer aux mœurs dépassées d'une époque révolue, et en faire abstraction ou faut-il plutôt y voir le signe qu'il faille arrêter de lire certains auteurs ? Est-il possible de les « sauver », et si oui, comment ? Ce mémoire de maîtrise porte sur la pensée de Spinoza, et sur la lecture et réappropriation féministe de certains concepts spinozistes.

Si, au travers d'un mémoire, il est possible de se positionner sur certains enjeux philosophiques, alors j'imagine qu'il est aussi possible d'offrir, humblement, certaines pistes de réflexions sur ce qui se trouve en marge, soit le contexte dans lequel la recherche est produite. Dans un contexte universitaire où la remise en question de l'enseignement du canon philosophique, majoritairement euro-centré, est en voie de se transformer sous les critiques qui proviennent de différents mouvements militants et académiques, il me semble qu'un travail portant sur une figure marquante de la philosophie européenne moderne implique de se positionner dans cette discussion.

Ce travail de recherche constitue, entre les lignes, mon apport à cette discussion. Il ne s'agit certes pas de l'objet premier de mon travail, mais il serait étrange pour moi de nier le contexte dans lequel j'ai écrit ce mémoire. D'une part, il serait hypocrite de penser que le travail que nous faisons n'est pas teinté par ce contexte mais aussi, d'autre part, d'affirmer que la recherche puisse être comprise uniquement en elle-même. C'est dans cette optique que mon mémoire tente une actualisation de la philosophie spinoziste depuis une lecture féministe. Je pense que Spinoza, comme d'autres philosophes du canon, peut encore nous être utile dans nos recherches, mais encore faut-il être en mesure d'en avoir un regard critique. À mon sens, ce n'est pas un sophisme *ad hominem* que de critiquer les philosophes pour ce qu'ils sont, puisqu'inévitablement leurs caractéristiques comme le racisme ou la misogynie amènent à des biais dans leurs manières de penser. J'estime également qu'une telle entreprise critique permet de surcroît d'enrichir notre lecture de la philosophie spinoziste.

Une perspective féministe n'est pas la seule voie critique qui nous permettrait de faire une analyse différente d'auteurs classiques aux propos problématiques. Ceci dit, elle me semble

personnellement la plus appropriée: d'une part, parce que je cherche d'abord à utiliser les concepts spinozistes de manière plus élargie, de l'autre, je vise à déconstruire mes propres biais épistémiques et sociaux pour produire quelque chose en accord avec le plus grand nombre de personnes possible.

Le premier chapitre consiste à examiner les propos misogynes dans les écrits spinozistes et la manière dont ils s'énoncent dans sa pensée. Au travers d'une lecture féministe de Spinoza, principalement grâce aux travaux de Moria Gatens, Genevieve Lloyd, Hasana Sharp et Margaret Gullan-Whur, il nous est possible de faire une critique de la pensée spinoziste, particulièrement sur les passages misogynes qui parcourent ses écrits. La première section de ce chapitre consiste principalement à faire un survol des concepts spinozistes qui sont mobilisés tout au long du mémoire. Ceci me permet ensuite de mettre en relation les idées centrales avec le traitement que Spinoza fait lui-même de la question des femmes.

La deuxième section est dans ce sens une recension des passages misogynes que l'on peut trouver dans les trois œuvres principales de Spinoza, à savoir l'*Éthique*, le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique*. Par une analyse du langage utilisé dans ses passages, ainsi qu'une mise en relation des passages entre eux, le sexisme implicite dans la philosophie de Spinoza sera démontré. Par la suite, cette démonstration sera utile pour montrer et déconstruire les incohérences qui semblent miner l'ensemble du projet politique et philosophique de Spinoza.

Par la suite, la troisième section se plonge dans une analyse des incohérences qui sont produites par ces passages misogynes. Par cette recherche du rapport entre le sexisme de Spinoza et l'idée même de son projet politique et éthique, nous verrons que ce genre de propos va à l'encontre du travail philosophique et des idées véhiculées tout au long de l'œuvre de Spinoza. En relevant les incohérences, il me semble que nous pouvons avoir une meilleure compréhension de la philosophie spinoziste.

La dernière section propose finalement une lecture plus généreuse de Spinoza. Ceci permet dans un premier temps d'analyser le spinozisme sous un angle social, angle qui sera pertinent pour la suite du mémoire, mais aussi de démontrer que même ce genre de lecture n'arrive pas à évacuer l'incohérence propre à la pensée spinoziste en ce qui a trait aux enjeux de genre.

Ce chapitre a donc une double ambition, soit de critiquer la philosophie spinoziste par une lecture féministe et de montrer que les concepts, une fois leurs incohérences évacuées, permettent

de faire de la philosophie féministe spinoziste. Ceci est à mon sens pertinent dans la recherche contemporaine.

Le deuxième chapitre est une mise en comparaison des différentes interprétations des textes de Spinoza. Nous mettons en lien, au travers de la question du rapport corps/esprit chez Spinoza, l'interprétation libérale avec l'interprétation d'Étienne Balibar. Cette dernière ayant, à mon sens, fortement influencé les écrits de Gatens et Lloyd dans leur propre lecture féministe de Spinoza, entre autres par l'entremise du concept de *transindividualisme*, elle offre une alternative à l'interprétation libérale. C'est aussi grâce au travail de Justin Steinberg qui fait une critique immanente de l'interprétation libérale que nous pourrions relever les faiblesses de celle-ci.

Ainsi, la première section de ce chapitre est consacrée à la mise en place théorique du rapport corps/esprit chez Spinoza. Ce rapport me semble primordial pour bien comprendre les interprétations féministes de Spinoza, et plus particulièrement la lecture qu'en fait Lloyd.

La deuxième section se penche sur l'interprétation libérale de Spinoza, en particulier celle développée par Douglas Den Uyl. Steinberg nous donne les outils nécessaires pour bien comprendre comment cette interprétation fonctionne, en plus de faire une critique qui met en relief ses défauts. Nous voyons comment l'interprétation libérale utilise les concepts de puissance et de liberté chez Spinoza comme des absolus qui s'appliquent aux individus en tant que tels. Cette section permet de mettre en lumière l'articulation entre les concepts de liberté et puissance dans une analyse féministe de Spinoza.

La troisième section est réservée à l'explication du concept de *transindividu* proposé par Balibar. Grâce au principe de communication des affects, nous consolidons d'une part la critique de l'interprétation libérale, mais nous voyons aussi certaines bases qui nous seront utiles pour comprendre l'utilisation féministe des concepts spinozistes. Le *transindividu* étant une sorte de moyen terme entre individu et collectivité, nous pourrions plus facilement relever le rapport étroit qui existe, dans la philosophie de Spinoza, entre la connaissance de soi et les processus d'individuation et d'individualisation.

La quatrième section ouvre sur la question de la différenciation sexuelle chez Spinoza. Grâce aux travaux de Lloyd, nous explorons la question de la connaissance de soi. Celle-ci, dans une analyse spinoziste, est atteignable par une connaissance adéquate des causes et effets qui existe

à la fois dans la société et dans l'individu. Parce que tout est déterminé de manière nécessaire, pour Spinoza, la compréhension que nous avons de nous-mêmes passe par ce qui nous précède et ce que nous sommes en tant que modes. Par cette conception de soi qui est exposée dans cette partie, nous pouvons faire une analyse de ce que Lloyd nomme la différenciation sexuelle

Pour certaines philosophesses féministes spinozistes, et particulièrement Lloyd, la question de la différenciation est directement liée au rapport corps/esprit. La problématique qui découle de cette distinction, ici entre femmes et hommes, est qu'il doit y avoir une différenciation objective entre eux. Ceci a certaines implications dans notre conception des puissances exprimables par chacun.es. Par contre, cette différenciation doit être comprise en deux temps, à savoir en ses composantes matérielles ou corporelles et ses composantes sociales. La thèse défendue dans cette section du chapitre est que les différences femmes/hommes sont triviales et qu'une analyse spinoziste ne devrait pas donner lieu à une essentialisation des genres.

Finalement, pour ce qui est du troisième chapitre, nous analysons les concepts de norme et d'hégémonie au travers des concepts spinozistes et de l'utilisation qu'en font les auteurs.rices contemporains.es. De plus, par l'utilisation de ces concepts, ainsi que de l'analyse sous le prisme de la philosophie féministe et spinoziste, nous voyons comment l'imaginaire commun, ou fiction sociale tel que nommée par Gatens et Loyd, permet d'expliquer l'hégémonie du corps masculin comme norme. Par la suite, appliquant ce qui fut développé précédemment, nous faisons une ébauche des concepts de responsabilité et liberté sous l'angle de la connaissance spécifique de chacun.es.

La première section porte sur les définitions d'hégémonie et de norme. À partir de la définition proposée par Antonio Negri et Michael Hardt de l'hégémonie, nous voyons comment ce concept doit être compris sous son aspect qualitatif, et non quantitatif. Ensuite nous mettons en lien cette définition avec le concept de norme corporelle, ou neutralité, qu'on trouve chez Gatens. Mis ensemble, ils nous permettent de comprendre en quoi la force hégémonique du corps masculin blanc fonctionne malgré sa minorité quantitative.

La deuxième section propose une critique de la dialectique. Par le biais du principe de l'imagination chez Spinoza, modifié ici en termes de fiction sociale, nous voyons comment s'articule l'hégémonie masculine et son penchant dialectique, c'est-à-dire l'autre, ou tout ce qui tombe sous la catégorie négative d'homme blanc. De ceci, nous développons la question de

l'hégémonie en passant par le concept de Dieu, en particulier l'image communément répandue dans nos sociétés. Nous concluons cette section par un retour sur la question de l'essentialisation, soit la cristallisation du sujet autre comme étant imaginé en dialectique de la norme.

La troisième section, portant sur la responsabilité et la liberté, s'articule autour de la question des connaissances incarnées. L'idée défendue dans cette section est que la responsabilité et la liberté, dans une interprétation féministe de Spinoza, sont reliées l'une avec l'autre par l'entremise de l'imagination et du vécu de chacune des personnes. En abordant la question de la seconde nature chez Spinoza, nous voyons comment certaines vies, bien qu'opprimées en raison de l'hégémonie, expriment des formes de puissance et plaisir qui permettent de critiquer les fictions établies. De plus, puisque le but de toute personne est, pour Spinoza, de se conserver dans son être, et qu'autrui est ce qui est le plus utile pour atteindre ce but et pour développer sa propre liberté, alors la production de nouvelles fictions sociales doit passer par l'implication du plus grand nombre. Dans ce sens, le besoin de liberté, soit de connaissance adéquate, passe par autrui, donc à la responsabilité d'impliquer le plus grand nombre de personnes pour atteindre ce but.

Ce mémoire tente donc de rendre compte, sous l'angle d'une interprétation féministe, d'une certaine potentialité et contemporanéité des concepts spinozistes – sans faire preuve de complaisance quant aux passages les plus problématiques de l'œuvre du philosophe. Bien évidemment, plusieurs problèmes découlent de cette tentative, mais je crois qu'avec une critique rigoureuse de la pensée de Spinoza, comme nous le faisons au premier chapitre, il est possible de réhabiliter le reste de sa philosophie, voire de la rendre plus adéquate puisqu'on vise à en dépasser les contradictions. Un autre objectif est de souligner la valeur de l'interprétation féministe, qui présente, à mon sens, une avenue extrêmement prometteuse pour la philosophie contemporaine.

Il est significatif, dit-on parfois, que la rédaction du *Traité politique* s'interrompe précisément au chapitre XI : tout se passe comme si, écrasé par les apories d'un démocratismes inconséquent, Spinoza avait succombé à la tâche. Et, de fait, nous sommes bien en présence, sinon d'une contradiction, du moins d'un paradoxe apparent.
- Alexandre Matheron

Premier chapitre – Misogynie et incohérences : Une lecture féministe critique de la philosophie de Spinoza

Parmi les auteurs.trices qui mobilisent les concepts philosophiques de Spinoza, plusieurs¹ le font en vue de proposer une analyse nouvelle d'enjeux contemporains. Étant en marge de la philosophie de son époque, celle qui influence notre manière de faire de la philosophie encore aujourd'hui, Spinoza se pose comme une alternative à la pensée individualiste et libérale encore dominante et héritière du cartésianisme, entre autres. Critiquant plusieurs idées reçues de son époque², Spinoza nous donne des outils conceptuels et méthodologiques pertinents pour remettre en question des idées encore vivantes dans la nôtre. Par contre, sa philosophie semble faire défaut sur un point crucial : la place des femmes dans la sphère politique.

Si l'on veut sérieusement penser avec Spinoza les enjeux de libération auquel font face les femmes, et remettre en question les présupposés ontologiques et politiques qui semblent découler de la philosophie spinoziste, il faut voir en quoi leur exclusion catégorique de la sphère politique est ou non cohérente avec l'ensemble de son œuvre.

Pour ce faire, ce chapitre se concentre sur une critique détaillée de la misogynie présente dans les écrits de Spinoza. La question centrale est de comprendre ce qui pousse Spinoza à exclure les femmes de la sphère politique, voire plus largement de ce qu'il appelle la multitude, c'est-à-dire de la puissance et du droit humain.

Ce chapitre est donc divisé en quatre sections. La première propose un survol de certains concepts clefs nécessaires à notre analyse de la philosophie de Spinoza, ceux de multitude

¹ Sharp, H. (2005), « Why Spinoza Today? Or, 'A Strategy of Anti-Fear.' »

² Spinoza critique la religion, entre autres choses, mais déploie aussi une philosophie de l'immanence qui remet en question le mouvement philosophique qui suit Descartes. Pour plus d'information voir : Lloyd, G. (1994), *Part of Nature : Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*.

(*multitudo*), de puissance (*potentia*), de liberté et de pouvoir (*potestas*). La deuxième est une présentation des passages misogynes de l'œuvre, plus précisément dans le *Traité Théologico-politique*, l'*Éthique* et le *Traité Politique*. La section suivante est une analyse des différentes raisons d'exclusion de certains groupes dans le projet politique spinoziste. Par l'analyse de Matheron sur la question des femmes et des serviteurs dans la démocratie spinoziste, ainsi que celle du vice de la luxure comme étant délétères pour la politique, nous serons en mesure de faire ressortir le biais d'objectification des femmes chez Spinoza. Par la suite, nous verrons les incohérences entre la « page noire », soit la dernière du *Traité Politique* qui exclut catégoriquement les femmes du projet politique spinoziste, en relation avec l'interprétation de la Genèse que l'on trouve dans *L'Éthique*. L'analyse d'Hasana Sharp sur cette question permettra de relever en quoi la question spécifique de l'inégalité des femmes n'est pas systématique et, de surcroît, incompatible entre les deux ouvrages. La quatrième section, elle-même séparée en deux, fait dans un premier temps une lecture différente, voire plus généreuse, de l'incohérence de la section précédente. L'interprétation de Genevieve Lloyd, celle du conditionnement social, permet de séparer les deux textes par une distinction entre idéal et pragmatique, ou encore entre métaphysique/ontologique et politique. Dans un deuxième temps, j'exposerai quatre points de tensions, développés par Margaret Gullan-Whur, qui empêchent de considérer une lecture qui séparerait les deux ouvrages de Spinoza. Par ailleurs, elle rend même les conclusions du *Traité Politique* incohérentes avec *L'Éthique*, et plus généralement, complètement en désaccord avec le reste de la philosophie de Spinoza.

1.1 – Définition des concepts

On peut comprendre le projet général de Spinoza, sur les plans métaphysique et politique, en tant qu'il institue une philosophie de l'immanence. Du point de vue métaphysique, Spinoza s'oppose au rapport dualiste des substances de Descartes, développant plutôt une analyse moniste. La substance chez Spinoza constitue l'entière réalité et rien ne peut être ou être conçu sans elle, ou s'en abstraire de manière transcendantale. Par extension, son projet politique et social place les êtres humains sur un pied d'égalité, aplatissant ainsi la structure hiérarchique de nos sociétés, autant dans notre conception de celle-ci que dans la constitution qui en découle. C'est ainsi que Spinoza définit certains concepts en les explorant de manière immanente, et non en leur apposant une définition transcendantale et universalisante.

Par multitude (*multitudo*), il faut entendre l'accumulation d'individus associés qui forme un tout sociétal plus ou moins cohérent. Cette définition sommaire est en contraste avec ce que Spinoza nomme le vulgaire (*vulgus*), le peuple (*populus*), ou encore la masse³. En effet, la multitude n'est pas à proprement parler une nation non plus, ou un peuple, dans le sens où elle serait comprise comme une masse. C'est précisément parce que, dans le langage politique commun, une nation ou un peuple réfère à des concepts universaux que chez Spinoza elle réfère à des concepts nominaux⁴. Dans son extension la plus large, la multitude peut englober dans son concept l'entièreté des individus. Cette perspective de la multitude est quantitative. Par ailleurs, le concept peut tout aussi bien être vu de manière qualitative, c'est-à-dire qu'il peut définir, voire circonscrire, un groupe d'individu donné. Dans ce sens, la multitude est la plus étendue en terme social, et il est possible de lui appliquer des concepts (tels nation, peuple, tribu) qui lui donnent une forme, comme le corps social ou le corps politique. Par contre, la multitude, étant un concept différent du vulgaire⁵, se définit toujours comme un réseau de lien entre les individus, lien existant par nécessité, laquelle s'exprime par désir d'augmentation de puissance.

Le concept de puissance (*potentia*) tel que développé par Spinoza peut se définir brièvement par la capacité plus ou moins grande d'un individu à se conserver dans son être. En d'autres termes, le *conatus*, l'essence même des choses particulières, dont les humains sont un exemple, constitue le fondement du désir d'augmentation en puissance dans l'effort de se conserver, soit de perdurer dans le temps⁶. La puissance se comprend sous l'attribut de la pensée et de l'étendue, soit par le corps et par l'idée de l'esprit. Cette puissance augmente ou diminue en fonction des affects du corps et de l'esprit⁷. Par ce fait, plus un corps est affecté positivement, donc par des affects de joie, plus ce corps sera augmenté en puissance et apte à se conserver. Autrement dit, plus un corps augmente en puissance, plus il est apte à agir selon sa propre nature. Par ailleurs, le corps et l'esprit

³ Etienne Balibar traduit *multitudo* soit par masse ou multitude. Par contre, le terme de masse étant moins précis conceptuellement, j'opte pour la standardisation du terme multitude.

Pour plus d'information voir : Balibar, E. (2018), « Ouverture – Terrere, nisi paveant – La crainte des masses »

⁴ Voir: Gullan-Whur, M. « Spinoza and the Equality of Women. »

⁵ Balibar, E. (2018), « Ouverture – Terrere, nisi paveant – La crainte des masses »

Vulgus peut aussi être traduit par masse dans certaines instances. Par contre, le terme « vulgaire » semble mieux définir une forme péjorative de la masse. Dans son texte « La crainte de la masse » Etienne Balibar utilise *vulgus* comme l'objet de la crainte des gouvernements et *multitudo* comme sujet de la crainte face aux gouvernements. Je maintiens donc dans cette analyse que *vulgus* est un terme politique négatif et *multitudo* est un terme social et politique positif.

⁶ Il est à noter que cette persévérance dans le temps n'implique pas une forme de péremption. Bien que les choses singulières soient *ipso facto* finies, l'effort de conservation est pensé sous l'aspect de l'éternité (*Sub specie aeternitatis*) : Voir : E, III, 8 *sq*

⁷ Voir : E, III, Def., 3

étant le même mode exprimé sous des attributs différents, l'augmentation ou la diminution de l'un suit celles de l'autre. Dans ce sens, la puissance de l'âme (ou de l'esprit) est en relation avec l'adéquation des idées. Une idée adéquate se définit comme étant « une idée qui, en tant qu'on la considère en elle-même sans relation avec l'objet, a toutes les propriétés, autrement dit toutes les dénominations intrinsèques, d'une idée vraie » (E, II, def, 4). Ceci est relié aux causes adéquates qui sont « celle[s] dont l[es] effet[s] peu[vent] être perçu[s] grâce à elle[s] clairement et distinctement » (E, II, def, 1). Finalement, nous les lions à la puissance, puisque la connaissance adéquate enjointe au fait que « nous agissons lorsque quelque chose se produit en nous ou hors de nous dont nous sommes la cause adéquate » (E, II, def, 2). La puissance de l'âme se définit comme la capacité humaine de suivre sa propre nature, suivant le guide de la raison. À partir de cette compréhension de la puissance, nous pouvons voir comment Spinoza met en corrélation puissance d'agir et liberté.

La liberté telle que comprise par Spinoza n'est pas à confondre avec le libre arbitre. Défendant un déterminisme naturaliste, la position spinoziste considère que le monde découle d'une logique causale, soit d'une cause qui enveloppe l'effet, donc qui s'engendre de manière nécessaire. De plus, selon Spinoza, les partisan.es du libre arbitre font l'erreur de confondre le fait de désirer un objet extérieur avec la capacité d'un individu pour l'atteindre, comme une capacité de désirer libre. Selon cette interprétation, on considère la volition comme la capacité humaine de désirer un objet quelconque. Or, pour Spinoza, c'est l'objet qui affecte et qui, de cette manière, est perçu comme bon et donc désirable, c'est-à-dire imaginé ainsi. C'est une idée inadéquate, soit une création de l'imaginaire, que de croire que les choses sont bonnes en elles-mêmes. Pour Spinoza, les choses sont bonnes parce que nous les désirons, parce que nous imaginons qu'elles augmenteront notre puissance. Par contre, en comprenant la logique causale du désir et des affects par les objets extérieurs, les humains deviennent actifs, c'est-à-dire qu'ils agissent selon les règles de la raison. De ce fait, la liberté spinoziste consiste à agir selon sa nature propre, à chercher ce qui est utile pour se conserver dans son être, donc de chercher ce qui augmente notre puissance d'agir. Ce qui, en dernier lieu, augmente le plus la puissance d'une chose est ce qui s'accorde le mieux avec cette chose. Pour les humains.es, il n'y a rien de plus utile que d'autres êtres humains⁸, étant

⁸ Voir: E, IV, 18, sc

donné qu'ils peuvent s'accorder et augmenter mutuellement leur puissance⁹. En ce sens, il est logique, bien que non nécessaire, pour les humains de s'associer entre eux pour augmenter leur capacité d'agir. En témoignent les nombreux cas historiques qui concernent la capacité commune des nations de se défendre contre une autre, par l'accumulation de savoir et la capacité à avancer vers un certain progrès ou encore de s'associer pour revendiquer un droit ou un bien face à une injustice.

Le pouvoir (*potestas*) est ce qui se trouve en tension avec la puissance (*potentia*), commune et individuelle. Il est possible de parler de tension, comme le soulève Negri¹⁰, puisque ceci relève précisément de la distinction que l'on fait entre le concept large de multitude et celui plus restreint de nation ou État. Le pouvoir est compris comme la force d'un État à faire respecter ses lois. Par contre, le pouvoir de celui-ci est en corrélation avec la puissance commune de la multitude. Le pouvoir étatique peut être plus grand que la puissance commune, ce qui confère au dirigeant la force nécessaire pour faire respecter les lois, plus petit, ce qui rend le pouvoir instable, ou égal, ce qui est le plus stable et raisonnable, donc désirable. Le pouvoir peut, par nécessité d'obéissance, essayer de diminuer la force de la puissance commune, mais comme le fait remarquer Spinoza, ce genre de gouvernement ne saurait être stable indéfiniment, ou du moins n'est pas une situation souhaitable¹¹. En effet, ce qui confère une force est l'accumulation des puissances individuelles, mises ensemble pour créer un corps social qui, au mieux, s'accorderait « en toutes choses de façon que les âmes et les corps de tous composent comme une seule âme et un seul corps » (E, IV, 18, sc). Cette tension, donc, entre pouvoir et puissance, est constitutive de l'un vers l'autre. La puissance commune représente la force de l'État, et ce dernier est constitutif de la puissance dans le sens où les lois et les normes doivent produire une multitude plus puissante. Cette vision est évidemment utopique, puisque le pouvoir, historiquement, sous le régime des passions au lieu du guide de la raison, tente de contrôler la puissance commune sous l'obéissance. Pour aligner la puissance commune avec le pouvoir, l'État se doit de former des lois qui agissent comme si l'obéissance à celles-ci est équivalente à la connaissance rationnelle, donc qui rendent utiles

⁹ E, IV, 35 : Quand les humains sont guidés par la raison, alors il s'accorde toujours en nature. Par contre, ils sont toujours potentiellement les objets dans le monde qui peuvent s'accorder le mieux, en raison de la proposition 35. C'est donc, par ailleurs, la raison qu'il sont entre eux les plus utiles les uns pour les autres.

¹⁰ Pour plus d'informations voir : Negri, A. (2007), *L'anomalie sauvage : Puissance et pouvoir chez Spinoza*

¹¹ Pour plus d'information voir : Spinoza, B. (1999), *Tractatus politicus = Traité politique*, « On montre que, dans une libre république, il est permis à chacun de penser ce qu'il veut et dire ce qu'il pense », p. 635. sq

chacun.e.s entre eux.elles. Bref, le pouvoir comme *potestas* est le corrélat de la puissance commune, à la fois en tension et en relation constitutive avec celle-ci. Le pouvoir se définit par la force de l'État (ou nation) dans son ensemble.

1.2 – Critique de la philosophie spinoziste

1.2.1 – Présentation des textes sur la question des femmes

Pour Spinoza, les femmes ont un statut politique différent de celui des hommes. Bien que cela ne soit pas explicite dans les textes, il semble qu'il leur impose un statut ontologique en marge de la nature humaine ainsi qu'en marge de la catégorie citoyenne, qui est son corrélat politique. Bien qu'il y ait quelques variations de cette définition dans les principales œuvres du corpus, la catégorie citoyenne se définit ainsi dans le *Traité politique* :

Je dis en termes exprès, « ceux qui sont soumis aux seules lois de la patrie », pour exclure les étrangers qui sont censés dépendre d'un autre État. J'ai ajouté que « en dehors du fait qu'ils sont soumis aux lois de l'État, pour le reste ils relèvent de leur propre droit » pour exclure les femmes et les serviteurs, qui dépendent du pouvoir de leurs maris et de leurs maîtres, et aussi les enfants et pupilles aussi longtemps qu'ils dépendent du pouvoir de leurs parents et tuteurs.¹²

À l'instar des enfants, des esclaves et des étrangers, les femmes seraient soumises politiquement à la domination du mari, mais aussi ontologiquement par le fait que ces dernières ne peuvent, semble-t-il, se libérer de cette domination. Spinoza n'accepte pas d'emblée la libération de tous.tes, comme il le dit lui-même dans le *Traité Théologico-politique* :

Hommes, femmes, enfants, tous peuvent également obéir par commandement, certes, mais non pas être sages.¹³

Par cette subtile énumération qui englobe, devons-nous penser, l'entière des êtres humains, nous voyons que tous et toutes devraient en théorie avoir la potentialité de devenir sage. Bien que ce ne soit pas tout le monde qui le puisse, il faut bien que quelques hommes et quelques enfants qui deviendront des hommes puissent passer de l'obéissance à la connaissance des lois, donc au guide de la raison. En contraste avec la citation précédente, les femmes sont expressément placées sous la catégorie des esclaves et des enfants. Nonobstant la question des esclaves, celle des enfants est

¹² Spinoza, B. (2005), *Œuvres. V: Tractatus politicus = Traité politique*, p. 271.

¹³ Spinoza, B. (2012), *Œuvres. III : Tractatus theologico-politicus = Traité théologico-politique*, p.455.

particulièrement importante, puisqu'il semble que Spinoza place les femmes dans un état de minorité constante. Ce statut politique et juridique se confond ici avec le statut ontologique puisque, à l'inverse des enfants (mâles), elles ne peuvent se libérer.

Par ailleurs, cet état de minorité engendre des répercussions sur les droits des femmes dans la sphère politique. Par exemple, dans le chapitre sur la monarchie, il écrit :

Si un étranger a épousé la fille d'un citoyen, ses enfants seront réputés citoyens et inscrits sur le registre de la Famille de la mère. Pour ceux qui, de parents étrangers, seront nés et auront été éduqués sur le territoire de l'État, il sera permis d'acheter le droit de citoyenneté, pour un montant fixé, aux chiliarques d'une Famille; ils seront alors portés sur le registre de cette Famille. Et quand bien même les chiliarques, par goût du profit, recevraient au nombre de leurs concitoyens quelque étranger, pour un montant inférieur au montant fixé, il ne peut s'ensuivre aucun dommage pour l'État. Au contraire, il faut inventer des moyens pour faciliter l'accroissement du nombre de citoyens et pour assurer un grand afflux de population.¹⁴

et

Il ne sera pas permis au roi d'Épouser une étrangère, mais seulement une femme de sa parentèle ou une concitoyenne, à la condition toutefois, dans ce dernier cas, que ses plus proches parents ne pourront exercer aucune fonction dans la Cité.¹⁵

Dans la première citation, le droit de naissance des enfants d'une mère citoyenne est octroyé aux droits citoyens de la famille de cette dernière. Par ailleurs, la deuxième partie de la citation indique que la naissance d'enfant d'une citoyenne aura la citoyenneté de la famille de la mère dans un calcul politique d'augmentation de la population, augmentant par conséquent la puissance de l'État. En ce qui concerne la deuxième citation, on comprend qu'aucun droit ne provient de la parenté de la mère, comme il semblait être le cas dans le précédent extrait. L'idée semble, en contrepartie, renforcée par l'asymétrie du rapport de pouvoir entre le roi et sa femme, mais démontre bien une absence de droit des femmes. Ainsi, étant donné que le droit est le corrélat de la puissance¹⁶, nous pouvons conclure que Spinoza ne donne aux femmes qu'une puissance très diminuée, de façon à lier leur statut ontologique et politique.

¹⁴ Spinoza, B. (2005), *Œuvres. V: Tractatus politicus = Traité politique*, p. 157.

¹⁵ Ibid., p. 159

¹⁶ Voir : Spinoza, B. (2005), *Œuvres. V: Tractatus politicus = Traité politique*, p. 143.: « Le droit en effet est déterminé par la seule puissance »
E, IV, 37, Sc. : « Bien plus, puisque le droit de chacun se définit par sa vertu ou sa puissance »

On peut aussi noter que Spinoza utilise, par son langage même, des présupposés associés au genre féminin pour parler de la faiblesse humaine, du moins en rapport avec la force de la raison.

Dans *L'Éthique*, il écrit :

Cette doctrine est utile à la vie en société en tant qu'elle enseigne à ne haïr, ne mépriser ni ne railler à personne, à n'avoir de colère ou de jalousie à l'égard de personne. En tant qu'elle enseigne, en outre, à chacun à être satisfait de ce qu'il a, et à venir en aide à son prochain non pas par une miséricorde féminine, par parti-pris, par superstition, mais sous la seule conduite de la Raison (E, II, 49, sc)

et

Et voilà ce que j'ai promis de démontrer dans le scolie de la prop.18 de cette partie; il apparaît par là que la loi qui interdit de tuer les animaux est fondée sur une vaine superstition et sur une miséricorde féminine plutôt que sur la saine Raison. (E, IV, 37, sc)

Bien que Spinoza utilise ce langage plus par figure de style que par argumentation, il est tout de même à noter que les deux récurrences de cette expression sont mises en relation avec la raison. La raison étant, pour Spinoza, la capacité humaine, et la condition nécessaire, de pouvoir se libérer du régime des passions, et donc d'augmenter sa puissance individuelle, il n'est pas anodin de voir que l'expression utilisée renforce l'idée, par un préjugé sexiste, que les femmes ne puissent pas accéder à la raison. Bien que de l'exclusion des femmes de la sphère politique ne soit pas explicite dans ces passages, Spinoza pose une passivité à celles-ci, celle du régime des affects et des idées inadéquates. La raison et les idées adéquates, étant le corrélat de la potentialité de puissance, donc de l'activité humaine, constituent le fondement de la capacité humaine pour fonder et délibérer dans la sphère politique. Ceci, puisque la raison permet de désirer adéquatement, c'est-à-dire désirer ce qui est bien pour tous et toutes. En mettant en relation une caractéristique passive (et négative dans ce sens)¹⁷ aux femmes, Spinoza semble *de facto* nier les capacités intellectuelles des femmes qui seraient indispensables pour la vie politique.

Par ailleurs, Spinoza nie, dans le *Traité Théologico-politique*, de manière implicite, cette capacité de raisonner, de la même manière qu'il défait l'idée d'une rationalité éclairée par la lumière de Dieu des prophètes.

Il est établi en effet que Salomon a surpassé les autres par la sagesse, mais non par un don de prophétie. Des hommes emplis de prudence, Heman, Darda, Kalchol, ne furent pas prophètes;

¹⁷ Voir : E, III, Def. Aff., 18 : « La pitié est la tristesse qu'accompagne l'idée d'un mal arrivé à quelqu'un d'autre que nous imaginons semblable à nous »

*et au contraire, des hommes grossiers, dépourvus de toute instruction, bien plus, de simples femmes, comme Agar, servante d'Abraham, reçurent le don prophétique.*¹⁸

Pour Spinoza, les prophètes font preuve de beaucoup d'imagination, ce qui leur permet de rendre compte dans le langage du peuple de ce qu'ils interprètent comme des commandements de Dieu. Par ailleurs, ces prophéties, nous affirme Spinoza, varient en miséricorde et châtement en fonction de l'humeur ou les traits de personnalité des prophètes¹⁹. En d'autres termes, l'imagination, c'est-à-dire les idées inadéquates, est propre aux prophéties de la Bible — qu'il faut d'ailleurs lire avec la lumière de la raison pour l'interpréter comme il se doit —, ce qui explique que certaines femmes pouvaient être prophétesses. De plus, certains prophètes sont considérés comme sages et il n'y a pas de référence à une prophétesse qui le serait, ce qui est aussi révélateur. Par ailleurs, considérant les traits de personnalité des prophétesses, en lien avec la vie passive, Spinoza écrit :

Et Jérémie, au plus fort de l'affliction et en proie à un grand dégoût de la vie, prophétisa les calamités des juifs. De sorte que Josias ne voulut pas le consulter, mais consulta une femme qui vivait en ce temps-là, pour le cas où *sa complexion féminine* l'aurait rendu plus apte à lui révéler la miséricorde divine.²⁰

Cette « complexion féminine » semble se lier directement avec la vie passive, et surtout à cette « miséricorde de femme ». Ainsi, Spinoza semble donner une moralité aux femmes, mais une moralité passive, en vertu du fait que la pitié²¹ est une forme de tristesse, donc de diminution en puissance et, par principe, un affect passif.

Finalement, Spinoza exclut catégoriquement, dans le *Traité Politique*, les femmes de la participation politique, dans ce passage qui fut nommé la « page noire » :

Mais, demandera-t-on peut-être, les femmes dépendent-elles du pouvoir des hommes par nature, ou par institution? Car, si c'est le fait de la seule institution, aucune raison ne nous contraint d'exclure les femmes du gouvernement. Mais si nous consultons l'expérience même, nous verrons que cette situation provient de leur faiblesse. Que des hommes et des femmes règnent ensemble en effet, cela ne se produit nulle part; mais partout sur Terre où l'on trouve des hommes et des femmes, nous voyons les hommes régner, les femmes être gouvernées, et les deux sexes vivre dans la concorde selon ce principe. Et inversement, les Amazones qui, à ce que l'on rapporte, régnèrent autrefois, ne toléraient pas que les hommes demeurent sur leur territoire, n'élevaient que des filles, et tuaient les mâles qu'elles avaient enfantés. Si les femmes

¹⁸ Spinoza, B. (1999), *Œuvres. III : Tractatus theologico-politicus = Traité théologico-politique*, p. 113 (*je souligne*)

¹⁹ Voir : TTP, 2 : « Ainsi la révélation elle-même variait, nous l'avons déjà dit, pour chaque prophète, selon la disposition de son tempérament et de son imagination et en fonction des opinions qu'il avait embrassées auparavant. »

²⁰ Spinoza, B. (1999), *Œuvres. III : Tractatus theologico-politicus = Traité théologico-politique*, p.121-122. (*Je souligne*)

²¹ E, III, Def. Aff., 18

étaient par nature les égales des hommes, si elles pouvaient rivaliser à égalité par la force de l'âme et par l'ingéniosité – en quoi consiste surtout la puissance et donc le droit humain – alors, parmi tant de nations si diverses, il s'en trouverait sans aucun doute quelques-unes où les deux sexes gouverneraient à parité, et d'autres où les hommes seraient gouvernés par les femmes, et recevraient une éducation propre à limiter leur ingéniosité. Mais puisque cela ne se produit nulle part, il est permis d'affirmer sans réserve que les femmes n'ont pas par nature un droit égal à celui des hommes, qu'elles leur cèdent nécessairement le pas, et par conséquent il n'est pas possible que les deux sexes gouvernent à parité, et bien moins encore que les hommes soient gouvernés par les femmes. En outre, si nous considérons les affects humains – si nous considérons, autrement dit, que l'amour des hommes pour les femmes se réduit la plupart du temps à l'appétit sensuel, que les hommes n'apprécient l'ingéniosité et la sagesse des femmes qu'autant qu'elles se distinguent par leur beauté, et, en outre, que les hommes supportent très mal que les femmes qu'ils aiment accordent leurs faveurs en quelque façon à d'autres qu'eux-mêmes, et autres faits du même genre —, nous verrons facilement qu'il ne peut se faire sans grand dommage pour la paix qu'hommes et femmes gouvernent à parité. Mais assez sur ce point.²²

Dans ce dernier passage, qu'écrivait Spinoza avant de mourir, culmine en quelques mots la misogynie du philosophe. Ce passage sera plus amplement critiqué par la suite, mais en guise de mise en contexte, ce que dit Spinoza est assez clair. Les femmes, par une faiblesse qui leur est propre, ne peuvent pas faire partie du gouvernement. Cette faiblesse naturelle se déduit de l'absence de témoignages empiriques de femmes qui dirigent des hommes ou encore qui dirigent avec eux.

Voici donc essentiellement la vision que Spinoza a des femmes, du moins au premier abord. Si cette vision s'avérait être cohérente avec le reste de son projet philosophique, cela mettrait en péril la tentative d'en appliquer les enseignements aux enjeux politiques de notre époque, sans compter qu'elle constituerait un préjugé affaiblissant ses positions relatives à la multitude et à l'accord entre les êtres humains.

1.2.2 – Biais de la pensée de Spinoza

Il faut revenir sur le précédent extrait qui fut nommé dans la littérature la « page noire » de Spinoza, terminant le manuscrit inachevé du *Traité Politique*. En effet, il est important de se poser la question de savoir si le concept de multitude permet vraiment l'incorporation des femmes quand

²² Spinoza, B. (2005), *Œuvres. V: Tractatus politicus = Traité politique*, p. 273.

Spinoza lui-même les exclut sans équivoque²³. Hasana Sharp analyse le syllogisme avec beaucoup de rigueur :

L'argument de Spinoza est assez simple et clair. Si les hommes et les femmes étaient égaux, il y aurait des exemples de femmes et d'hommes dirigeant ensemble, ou de femmes dirigeant des hommes. Il n'y en a pas. Donc, les femmes sont naturellement inférieures.²⁴

L'étrangeté de l'argument est décuplée par un autre point du quatrième paragraphe qui nous informe que « si c'est le fait de la seule institution, aucune raison ne nous contraint d'exclure les femmes du gouvernement.²⁵ » La question consiste à savoir s'il n'y a pas incohérence au sein même de la philosophie spinoziste, c'est-à-dire entre la question de l'institution (idéologie, sociale, politique) et celle du statut métaphysique (nature humaine).

Tournons-nous dans un premier temps vers les analyses de Matheron qui concernent cette exclusion majeure des femmes de la sphère politique. En effet, dans le *Traité politique* Spinoza exclut sans justification du Conseil du Roi, mais aussi des patriciens dans l'aristocratie idéale, « les étrangers, les repris de justice, les muets et les fous (ainsi que) les serviteurs et assimilés.²⁶ » En ce qui concerne la démocratie, le système qui devait être étudié « sous sa forme la *plus large possible*²⁷ », exclut les mêmes individus, ainsi que les enfants et les femmes. De plus, seules les femmes reçoivent une justification, celle examinée précédemment.

Pour Matheron, cette situation relève de ce qu'il appelle le statut réifié des femmes et des serviteurs²⁸. En effet, si l'on peut comprendre jusqu'à un certain point l'exclusion des étrangers comme des individus ne vivant pas sous les lois de l'État dont ils ne sont pas citoyens, les « fous » comme manquants de raison, et les enfants étant donné l'autorité parentale à laquelle ils sont

²³ Il est à noter aussi qu'il exclut un grand nombre de personnes de son projet politique, à savoir les serviteurs, les étrangers, les enfants, les muets et autres individus ayant un handicap mental quelconque. Par contre, les femmes sont les seules à recevoir une explication pour leur exclusion.

Voir: Matheron, A. (1977), « Femmes et Serviteurs Dans la démocratie Spinoziste »

²⁴ Sharp, H. (2012), « Eve's Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality », p. 567.

« Spinoza's argument is fairly simple and clear. If men and women were equal, there would be some examples of women and men ruling together, or women ruling men. There are none. Thus, women are naturally inferior. » (Je traduis)

²⁵ Spinoza, B. (2005), *Œuvres. V: Tractatus politicus = Traité politique*, trad. C. Raymond, Paris, Presses universitaires de France, 391 p. 273.

²⁶ Matheron, A. (1977), « Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste », p. 181.

²⁷ Ibid.

²⁸ Matheron fait une courte explication dans son article du terme « serviteur » dans ce contexte. Il conclut qu'il faut le considérer comme « domestique » et non « esclave ». Il est à noter que l'inverse serait aussi problématique, mais relèverait d'une catégorie différente de celle analysée ici.

soumis, l'exclusion des femmes et des serviteurs semble n'avoir aucun fondement. L'incohérence consiste en ce que les femmes et les serviteurs devraient faire partie de la catégorie des citoyens.nes, dans le sens où ce sont des adultes doués de raison, vivants et étant nés dans l'État en question, mais qu'ils sont quand même exclus. Donc, *a priori*, il n'y aurait aucune raison de les exclure.

L'inquiétude de Spinoza, soulevée par Matheron, est celle de l'instabilité politique qui découlerait en octroyant les mêmes droits politiques aux femmes et aux serviteurs qu'aux hommes citoyens. En ce qui regarde les serviteurs, le problème relève de la crainte qu'ils votent en fonction de leur maître, et non selon leurs propres désirs et puissances. L'argument fonctionne, pour Matheron, en relation avec la servitude *affective* des serviteurs. Ces derniers dépendant des maîtres et du salaire qu'ils leur versent agiront dans l'espoir (ou la crainte) de conserver (ou de perdre) leur emploi. Dans ce sens, ils sont sous le pouvoir (*potestas*), donc sous servitude, parce qu'ils se sont « attaché[s] par des bienfaits qui le[s] dispos[ent] à obéir parce qu'il[s] espèr[ent] en obtenir le renouvellement²⁹ ». Ceci amènerait donc une instabilité au sein de la sphère politique puisque les citoyens fortunés pourraient engager un grand nombre de serviteurs pour faire gonfler leur pouvoir politique. La démocratie verserait dans une forme d'aristocratie, puis éventuellement une oligarchie ou une monarchie.

Ceci dit, pour que l'argument demeure, il faudrait imaginer une démocratie qui compte seulement une société de petits marchands, soit de propriétaires fonciers. Dans ce sens, la coopération constante au sein même de la compétition entre marchands serait, semble-t-il, suffisante pour former une forme de démocratie de ruissèlement³⁰. Les dirigeants, étant les propriétaires, doivent tout faire pour contenir et rendre heureux leurs serviteurs, soit agir dans leurs intérêts. En même temps, les dirigeants doivent relayer ces intérêts dans le conseil démocratique et trouver des terrains d'entente mutuelle. Matheron soulève également que la possession de la terre est un point de division entre les humains.nes. Puisque la terre est un objet à la fois possédable et indélogeable, ce dernier est susceptible de créer des tensions, nous y reviendrons. Par ailleurs, sans critiquer Spinoza pour son manque d'imagination, il semble que si l'on transpose la possession

²⁹ Matheron, A. (1977), « Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste », p. 189.

³⁰ J'emprunte le terme économique « trickle-down » pour rendre compte du lien qui coexisterait entre les classes dirigeantes et dirigées. Ce lien serait celui d'un ruissèlement des besoins qui devraient être pris en compte en amont. La représentation par des classes dirigeantes doit rendre compte des besoins des classes dirigées pour que les dirigeants puissent conserver leur statut. Pour plus d'information voir : Merriam-Webster, (2021), « trickle-down theory », *Merriam-Webster*, merriam-webster.com/dictionary/trickle-down%20theory consulté le 25/06/2021

terrienne à la possession industrielle, il est possible de voir que la multitude (prolétaire) est bien apte à faire défendre ses droits considérant leur puissance commune³¹. Dans ce sens, même en restant dans la logique d'une société démocratique où les citoyens en droit (*sui juris*) sont ceux qui ne vivent pas sous la domination d'un autre, ceux qui sont sous leur domination ne seraient pas impuissants et sont capables de faire valoir leurs intérêts de classe, par exemple.

Par ailleurs, même en restant dans la logique d'une société démocratique où les citoyens en droit (*sui juris*), donc ceux qui ne vivent pas sous la domination d'un autre, auraient d'autres individus sous leur domination, leur conférant une puissance démesurée. Ceux qui sont sous leur domination seraient impuissants et incapables de faire valoir leurs intérêts. Par contre, ceci fait défaut considérant que personne ne peut vraiment être totalement considéré *sui juris*.

Un homme est *sui juris*, déclarait (Spinoza), en tant qu'il est capable de repousser ceux qui l'attaquent, de venger à son gré les torts qui lui sont causés, et, absolument parlant, de vivre comme bon lui semble; est *alterius juris*, par contre, quiconque est « sous la puissance d'autrui ». (...) Dans l'état de nature, où chacun a peur de chacun en permanence, nul ne peut se dire *sui juris*. Dans la société politique, nul ne l'est jamais entièrement, car la puissance de la collectivité est un instrument de dissuasion irrésistible.³²

Il est donc possible de postuler qu'il y a une contradiction dans le projet politique démocratique en ce qui concerne l'accès à la sphère politique, c'est-à-dire au devenir citoyen.ne de tous et toutes; au plus faible, considérant les réels moyens démocratiques déployés par la multitude pour faire entendre leurs droits, au plus fort dans la conception même du principe de citoyens en droit en fonction de leur servitude plus ou moins partielle.

Revenons à notre propos. Ce qui place les femmes dans la même situation que les serviteurs est le fait qu'elles sont aussi *alterius juris*. L'argument de Spinoza se fonde sur un aspect méthodologique important, à savoir que la cause peut être comprise par l'effet. Dans ce sens, le fait (constaté par Spinoza) qu'il n'y ait pas de femmes qui gouvernent avec les hommes, ou encore les dominant démontre une faiblesse intrinsèque de nature. De ce fait, elles se trouvent toujours en position de soumission par rapport à leur mari, les rendant inaptes à exercer leur puissance

³¹ Matheron, A. (1977), « Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste »

Bien que l'analogie soit boiteuse entre les serfs et les prolétaires, je suis d'accord avec Matheron que, appliqué au monde industriel, la théorie de Spinoza peut rendre compte de mobilisation populaire. Par ailleurs, c'est un point fort de sa théorie de prendre la puissance collective en relation avec le pouvoir.

³² Ibid., p. 189.

politique. De la même manière que les serviteurs, il serait délétère de leur octroyer le droit de vote, par exemple, puisqu'elles voteraient comme leurs maris.

La question se pose donc de savoir si cela serait aussi néfaste que chez les serviteurs. Considérant que le problème soulevé plus tôt était l'augmentation du pouvoir démocratique du maître ayant sous sa domination plusieurs serviteurs, il semble que cet argument ne tienne pas en ce qui concerne les femmes. En effet, le traité étant écrit à partir d'un présupposé commun monogame, les hommes n'ont pas plus qu'une seule femme, ce qui ne changerait en aucun point la balance politique. Il doublerait le pouvoir de chacun³³, revenant proportionnellement au *statu quo*. Dans le pire, il y'aurait une augmentation de mariage pour conserver son poids politique. Par contre, ce que Matheron met de l'avant dans l'argumentaire de Spinoza est que, de la même manière que le pouvoir foncier donnerait un avantage aux hommes, leur femme leur octroierait un avantage similaire.

Ces séductrices étant elles-mêmes sous la dépendance de leurs maris, tout homme dont la femme aurait n adorateurs disposerait ainsi de $2(n+1)$ voix qu'il utiliserait à sa guise, et le mécanisme décrit plus haut se déclencherait : la Démocratie finirait par se transformer en une aristocratie des possesseurs de jolies femmes (...), l'Aristocratie en une Monarchie, et la Monarchie en despotisme ordinaire. (...) (C)e qui l'épouvante, c'est l'âpreté des conflits sexuels entre mâles humains. (...) (L)e seul moyen (...) est d'exclure de la vie publique celles qui, bien malgré elles parfois, en sont, ou peuvent en être *l'objet*. Il eût exclu les hommes, pour les mêmes raisons, *s'ils avaient été les plus faibles*³⁴

Ceci, à mon sens, révèle une contradiction, ainsi qu'un présupposé sous-jacent. Dans un autre article³⁵, Matheron soulève le problème du vice de la luxure. La luxure est qualifiée comme telle dans sa forme obsessionnelle³⁶, c'est-à-dire en tant qu'elle limite la puissance d'un individu puisque toute son énergie est tournée vers ce vice. La luxure n'est ainsi en aucun point pire que les autres du même genre (avarice, paresse, orgueil, etc.)³⁷. Par contre, chez Spinoza, c'est le seul vice qui soit contourné dans la sphère politique, au moyen de l'exclusion des femmes. Ceci est la contradiction nommée plus haut. En fait, Spinoza semble exclure les femmes puisqu'elles sont les

³³ Ceci semble être l'argument du vote redondant qui fût, semble-t-il, utilisé contre les mouvements en faveur du droit de vote des femmes.

³⁴ Matheron, A. (1977), « Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste », p. 189, 198-199 (*je souligne*)

³⁵ Matheron, A. (2009), « Spinoza and Sexuality »

³⁶ Pour plus de précision voir : Ibid., p101

³⁷ Il ne semble pas y avoir d'explication qui place la luxure comme étant un vice plus ou moins grave dans les écrits de Spinoza. Par contre, c'est le seul qui semble poser un problème dans la sphère politique, problème duquel semble découler en partie l'exclusion des femmes de cette sphère. Voir: Matheron, A. (2009), « Spinoza and Sexuality »

plus faibles. Par contre, c'est bien le contraire qui semble se dessiner, puisque « [l]e drame sexuel, essentiellement, *se joue entre mâles*³⁸ ».

La faiblesse humaine, chez Spinoza, est synonyme de l'état de servitude face aux passions. Dans ce sens, Spinoza n'a aucunement prouvé la faiblesse « féminine », mais au contraire celle des hommes. En apposant la faiblesse à l'objet de désir et non au sujet désirant, il contredit sa propre mécanique des affects.

Certaines questions se posent donc; pourquoi est-ce que Spinoza considère que l'inclusion des femmes dans la sphère politique est délétère ? Pourquoi les femmes sont-elles considérées comme le sexe faible considérant ce qui vient d'être relevé ? Quel peut être le biais qui parcourt cette contradiction? Nous pouvons répondre à cette question par le fait que, comme le dit Matheron, Spinoza « présume le point de vue des hommes³⁹ ». Quoiqu'insuffisante, cette ceci donne un premier élément de réponse, à savoir que la mécanique des affects est pensée sous une expérience masculine. Dans ce sens, suivant la logique des affects et la transformation d'un désir d'amour en haine par le biais d'une cause extérieure qui en est reliée, Spinoza lie le désir sexuel (ainsi que tous les autres) à un principe de possession. C'est ainsi que l'on peut lire dans l'*Éthique* : « Si nous imaginons que quelqu'un jouit d'une chose qu'un seul peut posséder, nous nous efforçons de faire qu'il ne la possède plus. » (E, III, 32)

Matheron reprend cette idée du lien entre la sphère sexuelle et celle politique. Il en ressort une comparaison qui permet de mettre en lumière le nœud du problème. Pour mettre en relief l'idée de Spinoza, Matheron écrit que « La femme est comme une terre, avec de surcroît la circonstance aggravante qu'aucune alternative possible ne peut lui être substituée : physiquement, personne ne peut jouir de ses faveurs sans en même temps en interdire l'accès aux autres⁴⁰ ». Autrement dit, Spinoza traite les femmes comme pur objet désirable et non comme sujet humain qui aurait des désirs et une capacité de raison. Bien que l'*Éthique* ne soit pas, à proprement parler, une œuvre genrée⁴¹, puisque le texte peut très bien s'appliquer à toutes et tous, il n'en reste pas moins que le

³⁸ Matheron, A. (2009), « Spinoza and Sexuality », p. 97
« The sexual drama, essentially, *is played out between males.* » (Je traduis)

³⁹ Ibid. (Je traduis)

⁴⁰ Matheron, A. (2009), « Spinoza and Sexuality », p. 99.
« Woman is like land, with the additional aggravating circumstance that no substitutable alternative is possible: physically speaking, no one can enjoy the use of her favors without at the same time prohibiting others from access to them » (Je traduis)

⁴¹ Ibid.

biais adopté par Spinoza expliquerait les conclusions du paragraphe 4 du chapitre IX du *Traité politique*. Par contre, ce biais ne constitue pas une incohérence *ipso facto*.

1.3 – Incohérence dans la pensée de Spinoza

Comme nous venons de le voir, il est au moins plausible de considérer comme étant cohérent le rejet des femmes de la sphère politique, si l'on prend comme point de départ le biais genré de Spinoza. Pour constituer une contradiction claire, soit une aporie au sein même de sa philosophie, il faut que ce biais sexiste engendre une incohérence. Grâce au travail de Hasana Sharp, il est tout à fait adéquat de prendre en faute la philosophie de Spinoza en ce qui a trait à cette question.

Dans son article *Eve's Perfection : Spinoza on Sexual (In)Equality*, Sharp analyse deux passages qui, au premier abord, ne semblent pas être particulièrement liés. Dans un premier temps Sharp décortique l'argument du dernier paragraphe du dernier chapitre du *Traité Politique* et, en parallèle, le scolie de la proposition 68 du livre IV de *L'Éthique*.

Comme vu au début de ce chapitre, l'argument qui justifie l'exclusion des femmes de la sphère politique est que, ne trouvant pas dans l'histoire de femmes gouvernant les hommes, ou avec les hommes, alors elles doivent être plus faibles. Ceci découle, comme l'explique Gullan-Whur, du fait que Spinoza considère que « l'équation cause/raison constitue un principe de raison suffisante⁴² », ce qui revient donc à dire, pour Spinoza, que la domination des femmes par les hommes est intrinsèque à leur nature. Ceci étant dit, il importe d'examiner à nouveau le passage de la « page noire ».

Sharp dégage les conditions de possibilité d'inclusion dans la sphère politique à partir de la doctrine de la vertu spinoziste :

Tel que sa doctrine de la vertu le maintient : (1) il faut pouvoir désirer ce qui est véritablement bon (*utile*) pour notre personne afin de pouvoir le désirer pour tous les autres; sans cette habileté de désirer ce qui est bon pour elles, (2) les femmes ne peuvent guider les désirs des hommes

⁴² Gullan-Whur, M. (2002), « Spinoza and the Equality of Women. » P.95
« As used by Spinoza the cause/reason equation constitutes a principle of sufficient reason. » (Je traduis)

vers le bénéfice des hommes, ou vers le bien commun. Donc, les femmes ne doivent tenir aucun rôle qui soit lié à la gouvernance. C.Q.F.D. ⁴³

Ce que Spinoza doit donc démontrer est que, en tout point, les femmes ne possèdent pas cette capacité de désirer ce qui leur est véritablement utile. Pour Spinoza, ce qui est utile est ce qui permet à toutes et tous de se préserver dans son être. Ceci se démontre logiquement, pour Spinoza, puisque le désir est « l'essence même de l'homme » (E, III, Def. Aff., 1), soit le *Conatus* en vertu de la proposition 7 du livre III de *L'Éthique*. De plus, pour être considéré comme sachant ce qui est bon pour nous-mêmes autant que pour les autres, il faut que notre désir naisse de la raison, et non d'un affect passif, soit d'une activité ou une connaissance adéquate de l'objet désiré. La capacité que Spinoza nie donc aux femmes, c'est une capacité de raison, soit une capacité de désirer qui soit adéquate⁴⁴.

Il faut alors voir ce que Spinoza veut dire par désirer ce qu'il y a de plus utile. Selon la formule consacrée « l'homme est un dieu pour l'homme » (E, IV, 35, sc), c'est-à-dire que rien n'est plus utile pour l'humain qu'un autre humain, Spinoza indique que le plus grand bien que l'on puisse désirer est la vie en commun. Ceci est d'autant plus vrai en considérant que, pour le philosophe, ce qui est le plus utile pour une personne est ce qui s'accorde le plus grandement en nature avec elle et, subséquemment, ce sont les humains qui ont le plus de potentiel d'atteindre cet accord avec elle. Premièrement parce qu'ils sont semblables, mais aussi parce que leur capacité de désirer est potentiellement équivalente, c'est-à-dire raisonnable. Pour s'accorder aux autres, nous dit Spinoza, il faut que nous vivions « sous la conduite de la Raison » (E, IV, 35). L'argument de Spinoza est donc que (1) par la raison nous sommes capables de comprendre ce que nous désirons et pourquoi nous le désirons (2) que nous le trouvons bon parce qu'il s'accorde en nature avec nous⁴⁵ et (3) que nous nous accordons jusqu'à la perfection avec d'autres, aussi guidés par la raison, puisqu'ils désirent les mêmes choses que nous en vertu du fait qu'ils désirent ce qui est bon pour eux et pour

⁴³ Sharp, H. (2012), « Eve's Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality », p. 567.

« As his doctrine of virtue maintains: (1) one must be able to desire what is genuinely good (utile) for oneself in order to be able to desire it for all others; without this ability to desire well for themselves, (2) women cannot guide the desires of men to the benefit of men, or toward the common good. Thus, women ought not to have any part in ruling. Q.E.D. » (Je traduis)

⁴⁴ Ceci est pris nonobstant ce qui fut démontré dans la dernière section, à savoir la faiblesse des hommes à ne pas pâtir de leurs propres désirs.

⁴⁵ J'outrepasse la question de s'accorder en complétude ou en similitude. Il semble possible de défendre, avec Spinoza, que les personnes puissent s'accorder en complétude. Par contre, cette question n'est pas assez pertinente dans le cadre de cette analyse en plus d'être trop large pour être traité ici.

toutes et tous. La capacité de « désirer ce qui est véritablement bon (*utile*)⁴⁶ » est la capacité de (1) se libérer des affects passifs par la raison et (2) (donc) de désirer ce qui est bon pour toutes et tous.

Ainsi, pour exclure les femmes de la sphère politique, il faut montrer qu'elles sont incapables de s'accorder en nature avec les hommes. Pourtant, il se trouve un passage particulier dans *L'Éthique* qui semble dire le contraire.

Il est raconté ensuite que l'homme, une fois découverte l'épouse qui *s'accordait entièrement avec sa nature*, a reconnu qu'il ne pouvait rien y avoir dans la Nature qui pût lui être plus *utile* qu'elle; mais qu'après avoir cru que les animaux étaient semblables à lui, il s'est mis aussitôt à imiter leurs affects et à perdre sa liberté (E, IV, 68, sc)

Pour suivre l'analyse de Sharp, on constate qu'une forme d'égalité entre les sexes est explicite dès le Jardin d'Éden. D'abord, le passage montre clairement que Ève peut s'accorder avec la nature d'Adam, et n'est donc pas incapable de désirer pour elle-même (ce qui correspond à l'interprétation de Calvin)⁴⁷. Subséquemment, il semble que selon l'interprétation de Spinoza, l'expulsion du Jardin soit la faute d'Adam, et non d'Ève. En effet, c'est parce que Adam semble incapable d'apprécier pleinement qu'Ève est en tout point compatible avec sa nature et que, par le biais de l'imagination, soit d'une idée inadéquate, Adam imite les animaux et perd ainsi la liberté, ou du moins son potentiel de libération. En somme, il semble que ce passage ne coïncide pas avec le traitement qu'il fait ailleurs des capacités des femmes. Il faut également prendre en considération que ces deux passages contradictoires, à savoir la « page noire » et la scolie citée ci-haut, se répondent de manière symétrique. C'est du moins ce que Sharp écrit dans son article :

Son [Spinoza] point de vue dans *l'Éthique* culmine en un contraste symétrique, non seulement parce que la réponse à la question de l'égalité sexuelle est un oui catégorique plutôt qu'un non réfléchi, mais aussi parce qu'elle concerne le problème précis de savoir (a) si les femmes peuvent désirer la vertu et (b) si leur présence interrompt le potentiel vertueux des hommes.⁴⁸

Ainsi, il est possible de dire que Spinoza, dans *L'Éthique*, considère les femmes comme des êtres humains doués des mêmes capacités que celle des hommes en ce qui a trait à la raison, donc

⁴⁶ Sharp, H. (2012), « Eve's Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality », p. 567.

⁴⁷ Sharp, H. (2012), « Eve's Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality »

Sharp met en parallèle l'interprétation calviniste de la *Chute* pour montrer que Spinoza aurait bien pu s'en inspirer et rester un peu plus cohérent avec la nature inférieure des femmes.

⁴⁸ Sharp, H. (2012), « Eve's Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality », p. 570.

« His view in the Ethics amounts to a symmetrical contrast not only because the answer to the question of sexual equality is an emphatic yes rather than a considered no, but also because it concerns the precise problem of (a) whether women can desire virtue and (b) whether their presence interrupts the virtuous potential of men. » (Je traduis)

à une certaine libération de la servitude humaine. C'est cette même capacité qui permet de désirer la vertu et, de surcroît, la désirer pour tous et toutes. En effet, le corrélat du désir individuel et commun chez Spinoza s'entrecroise. C'est, par ailleurs, ce que Sharp indique dans son article :

Pour que l'homme et la femme s'accordent parfaitement en nature, ils doivent tous deux vivre en accord avec ce que leur dicte la raison, ce qui signifie, pour Spinoza, que chacun doit « rechercher son propre avantage pour lui-même [suum sibi utile] » et de manière concomitante être maximalelement utile aux autres.⁴⁹

Bien que la concordance homme/femme soit possible chez Spinoza, il reste la question de « non-interruption » de la vertu, ou encore l'augmentation en puissance des individus. Nonobstant les considérations de la première partie en ce qui concerne la faiblesse des hommes face au vice de la luxure et le double problème de l'objectification des femmes comme étant un bien possédable et enviable par autrui(homme), existe-t-il une possibilité que les hommes et les femmes s'élèvent en raison, comme le feraient des hommes raisonnables ensemble?

Pour poursuivre avec l'argument de Sharp concernant la *Chute*, trois éléments de l'interprétation de Spinoza sont pertinents : (1) L'incapacité d'Adam à apprécier l'accord en nature qu'il partage avec Ève (2) son imitation des affects des bêtes (3) la potentialité de liberté, ou la non-liberté originaire d'Adam. Les deux premiers points peuvent être compris l'un dans l'autre comme relevant de la même chaîne causale. En effet, c'est parce qu'Adam échoue à reconnaître « la chair de sa chair⁵⁰ », dans l'interprétation de Spinoza, qu'il imite les affects des bêtes qui ne possèdent pas la même liberté que la sienne, à savoir suivre sa nature par le guide de la raison. Il y a donc déjà dans cette analyse la preuve que ce n'est pas la femme (Ève) qui nuit à l'homme (Adam), mais bien une faiblesse naturelle, ou primaire, des humains à suivre les passions plutôt que la raison. Spinoza pose ainsi dans *L'Éthique* une équivalence certaine entre les hommes et les femmes qui est, de surcroît, symétriquement opposée au rapport développé dans *Traité Politique*. Le troisième point découle donc des deux premiers ainsi que de la question de « l'interruption de la vertu » par les femmes.

⁴⁹ Sharp, H. (2012), « Eve's Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality ». p. 573.

« In order for man and woman to agree perfectly in nature, they must both live according to the guidance of reason, which means, for Spinoza, that each must "seek his advantage for himself [suum sibi utile]," and concomitantly be maximally useful to others. » (Je traduis)

⁵⁰ Ibid., p. 575

Pour Spinoza, la liberté humaine n'est pas une question de libre arbitre, mais implique plutôt de suivre adéquatement ce qui découle de notre nature propre. L'essence de notre nature étant le désir, soit le *Conatus* dans son mode d'être, être libre est le fait de connaître adéquatement notre nature désirante et la causalité des affections externes et leurs corrélats internes. De ce fait, être libre exclut, chez Spinoza, une conception du bien et du mal.

Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept de bien et de mal, aussi longtemps qu'ils seraient libres. (E, IV, 68)

Il n'est pas anodin que la scolie de cette proposition soit celle où Spinoza énonce l'épisode de la *Chute*. L'analyse que Sharp fait du passage consiste à dire que, si Spinoza évoque ce mythe comme la perte de perfection d'Adam, c'est que ce dernier n'avait pas une rationalité parfaite. Ceci est probant considérant la proposition citée. Si Adam était né libre, il ne serait pas tombé et, par ailleurs, n'aurait eu aucune connaissance du bien ni du mal. C'est, comme il fut dit, en raison de son imagination, donc des idées inadéquates, qu'il imita les affects des bêtes. Par ce fait, et celui de la compatibilité en nature avec Ève, Sharp écrit :

Si l'on peut dire d'Adam qu'il a perdu sa perfection au moment de la chute, elle [sa perfection] n'eut jamais consisté en une rationalité parfaite mais, je crois, dans les conditions pour parfaire sa rationalité. Cela étant, la liberté qu'Adam a perdue en imitant les affects des bêtes exprime le parfait accord entre les corps de 'ishah et de 'ish, les possibilités d'une perfection mentale suivant la *convenientia* de leur corps. Selon Spinoza, la diminution de la puissance humaine était le résultat de l'idée inadéquate d'Adam selon laquelle il était plus semblable aux brutes qu'à sa femme, la chair de sa chair.⁵¹

C'est donc dire que Spinoza considère, à cet endroit dans *L'Éthique* (et ailleurs)⁵², que les femmes ne perturbent pas la recherche de la vertu pour les hommes, mais encore qu'elles puissent participer au perfectionnement de la raison de ceux-ci. Ceci mis ensemble dresse le portrait de l'incohérence de Spinoza en ce qui concerne l'inclusion des femmes au sein de la sphère politique comme étant dangereuse. Pour revenir sur l'argument du *Traité Politique*, c'était en raison de leur faiblesse naturelle, leur incapacité à désirer adéquatement et la perturbation qu'elles amèneraient dans la

⁵¹ Sharp, H. (2012), « Eve's Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality », p. 575.

« If Adam can be said to have lost his perfection upon the Fall, it never consisted in perfect rationality but, I submit, in the conditions for perfecting his rationality. That is, the freedom that Adam lost upon imitating the affects of beasts consisted in the perfect accord between the bodies of 'ishah and 'ish, the possibilities for mental perfection following from the convenientia of their bodies. In Spinoza's account, the diminishing of human power followed from Adam's inadequate idea that he was like the brutes and not so much like his wife, the flesh of his flesh. » (Je traduis)

⁵² Voir: E, IV, App., Ch. 20

recherche de la vertu des hommes que Spinoza les excluait. À la suite de l'analyse de son interprétation de la *Genèse*, force est de constater que Spinoza accorde aux femmes une capacité de désirer adéquate, ce qui est sous-jacent au principe d'accord, en nature, entre les hommes et les femmes. De plus, le texte affirme implicitement que c'est l'imagination d'Adam qui fut la cause du rejet du *Jardin*. Ceci est cohérent avec notre conclusion précédente sur la faiblesse des hommes à contenir leurs affections reliées à la luxure. De surcroît, le biais de Spinoza, celui de l'objectification des femmes, vient renforcer la thèse de l'incohérence. Puisque Spinoza accorde une place égalitaire dans le *Jardin D'Éden* et une exclusion catégorique dans son projet politique, c'est bien parce qu'il considère la catégorie humaine des femmes comme étant des objets possédables qu'il se contredit dans son interprétation biblique pour rester cohérent avec le reste de sa métaphysique. C'est justement parce qu'il considère les humains comme étant les plus utiles entre eux que cette exclusion semble faire défaut. C'est donc ce contraste qui ressort de ces deux textes mis ensemble qui entache la cohérence philosophique.

Ceci étant, il n'est pas à douter que Spinoza ne pensait certainement pas envisageable une vie politique de femmes et d'hommes qui s'élèvent mutuellement dans la vertu et la raison ou, comme l'écrit Sharp :

Spinoza est probablement, selon mon opinion, beaucoup plus grec que cela. Il considérerait probablement les relations homosociales entre hommes comme étant le type de relations facilitant le plus la vie vertueuse et rationnelle. Néanmoins, la féminité d'Eve n'est pas une barrière au fait d'être une partenaire égale dans la poursuite de la vertu ⁵³.

Il faut donc se questionner plus avant sur cette incohérence. En effet, les deux passages analysés s'occupent de deux éléments complètement distincts, soit la politique et la théologie. Bien que l'interprétation religieuse de Spinoza soit toujours fortement imprégnée de sa philosophie, et qu'au travers de celle-ci il développe sa critique théologique (tel qu'il le fait particulièrement dans le *Traité Théologico-politique*), il faut se demander si ces deux passages sont conciliables en fonction du contexte et du but de l'auteur.

⁵³ Sharp, H. (2012), « Eve's Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality », p. 578. « Spinoza is probably, in my view, more Greek than that. He likely viewed homosocial relations among men to be the most enabling for living a virtuous and rational life. Nevertheless, Eve's womanhood is not a barrier to her being an equal partner in the pursuit of virtue » (Je traduis)

1.4 – Séparation des textes en deux axes

1.4.1 – Lecture généreuse

Dans son livre *Part of Nature : Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Genevieve Lloyd reprend dans son analyse ce même passage de *L'Éthique* relatif au mythe de la Genèse. Son interprétation ressemble sensiblement à celle de Sharp en ce qui concerne l'équivalence sexuelle entre femmes et hommes. Par contre, revenant sur la question de « l'accord en nature » et de tout ce qui en découle, elle analyse le passage non comme une question de différenciation sexuelle, mais bien une question de « relation entre la liberté et de connaissance du bien et du mal⁵⁴ ». De ce fait, Lloyd fait une différence claire entre la « page noire » et la scolie de la proposition 68 de la section IV de *L'Éthique*.

Cette analyse retranscrit la question sur deux axes : (1) l'axe pragmatique/empirique, ou encore l'axe des écrits politiques de Spinoza et (2) l'axe idéal, soit ce qui se rapporte à la métaphysique et l'ontologie. Comme développé plus haut, l'argument de l'exclusion des femmes fonctionne par lui-même considérant l'équivalence causalité/raison comme étant un couple conceptuel synonymique. N'ayant, dans le monde, aucun exemple de femmes qui dominent les, ou avec les hommes, alors « il est permis d'affirmer sans réserve que les femmes n'ont pas par nature un droit égal à celui des hommes, qu'elles leur cèdent nécessairement le pas, et par conséquent il n'est pas possible que les deux sexes gouvernent à parité, et bien moins encore que les hommes soient gouvernés par les femmes.⁵⁵ » Par ailleurs, ce principe semble se forger à partir d'une conception plus sociale, donc pragmatique, dans la mesure où, en réponse à Hobbes, Spinoza reprend le mythe des Amazones. Hobbes, prenant cet exemple, affirmait l'égalité des femmes avec les hommes. Pour Spinoza, l'explication est prise à rebours :

Et inversement, les Amazones qui, à ce que l'on rapporte, régnaient autrefois, ne toléraient pas que les hommes demeurent sur leur territoire, n'élevaient que des filles, et tuaient les mâles qu'elles avaient enfantés. Si les femmes étaient par nature les égales des hommes, si elles pouvaient rivaliser à égalité par la force de l'âme et par l'ingéniosité – en quoi consiste surtout la puissance et donc le droit humain – alors, parmi tant de nations si diverses, il s'en trouverait sans aucun doute quelques-unes où les deux sexes gouverneraient à parité, et d'autres où les

⁵⁴ Lloyd, G. (1994), *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, p. 163.
« the relations between freedom and the knowledge of good and evil » (Je traduis)

⁵⁵ Spinoza, B. (2005), *Œuvres. V: Tractatus politicus = Traité politique*, p. 273.

hommes seraient gouvernés par les femmes, et recevraient une éducation propre à limiter leur ingéniosité.⁵⁶

En d'autres mots, pour Spinoza, la seule manière dont les femmes peuvent régner est au travers de l'élimination du sexe masculin et, de surcroît, la seule manière de régner sur l'un des sexes, indifféremment du sexe dominant, c'est en limitant la capacité d'augmentation en puissance de l'un ou l'autre. Matheron soulève par ailleurs ce point :

[Ceci] sous-entends bien que, dans nos sociétés réelles, l'éducation des femmes est destinée à les adapter au rôle subordonné qu'elles ont à jouer, et que les inégalités traditionnellement attribuées à la nature viennent donc, pour une énorme part, de la culture.⁵⁷

Ceci nous renvoie donc à l'analyse de Lloyd. Puisque Spinoza analyse étroitement la puissance individuelle en relation avec la puissance collective, c'est-à-dire l'augmentation de la liberté par la raison et les conditions de possibilité de celle-ci au travers de la sphère sociale, il semble tout aussi normal que ces conditions puissent être prises à rebours pour diminuer cette même liberté. Ceci étant, explique Lloyd, « Il faut s'attendre à ce que les groupes exclus de la pleine participation à cette poursuite commune de la raison passent à côté du plein fleurissement de leurs pouvoirs et plaisirs naturels, menant des vies déformées, mutilées, [...] et cet état d'obstruction est évidemment la position actuelle des femmes.⁵⁸ ». Il est ainsi possible de faire une lecture plus généreuse du lien entre ce qui est démontré dans *L'Éthique* et ce qui est présenté dans le *Traité Politique*.

Ce dernier ferait donc partie de l'axe qui construit son argumentation sur des données empiriques et, par la synonymie cause/raison, induit une faiblesse naturelle aux femmes. Bien évidemment, cette faiblesse est nourrie par les forces sociales, mais c'est justement sur celle-ci que se base Spinoza quand il donne pleine légitimité de penser que les femmes sont le sexe inférieur. C'est parce que, à son époque, l'état du monde se présentait comme étant dominé par les hommes⁵⁹, en affamant le potentiel des femmes à développer « leurs puissances et plaisirs naturels » que leur infériorité doit avoir une base naturelle. Spinoza ne maintient pas une forme d'essentialisation des

⁵⁶ Ibid., p. 273

⁵⁷ Matheron, A. (1977), « Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste », p. 194.

⁵⁸ Lloyd, G. (1994), *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, p. 163-164.

« it is only to be expected that groups excluded from full participation in that shared pursuit of reason will miss out on the full nourishing of their natural powers and pleasures, leading distorted, mutilated lives [...] and this state of obstruction is of course the actual position of women » (Je traduis)

⁵⁹ Pour plus de précision sur l'histoire de Spinoza et la question des femmes qui étaient en position de pouvoir à son époque voir : Gullan-Whur, M. (2000), *Within Reason : A Life of Spinoza*

femmes. Par contre, les extraits cités plus haut parlent tout de même d'une certaine « complexion féminine » (*ingenio*) qui renvoie à une *naturalité*. Ceci est cohérent avec ce qu'il dit des femmes dans la « page noire ». Bien que Lloyd ne défende pas la position essentialiste d'une « féminité (*womanhood*) », sa lecture peut néanmoins être qualifiée de généreuse, puisqu'elle ne remet pas en question cette *naturalité* qui, jusqu'à maintenant, semble être incohérente avec l'ensemble de la philosophie de Spinoza. En d'autres termes, comme Lloyd le dit, bien que cette vision soit sexiste, elle reste cohérente avec le traitement de la raison et de la nature dont l'emphase est la dimension sociale⁶⁰.

Pour ce qui est de l'axe idéal, l'interprétation de Spinoza de la Genèse se rapporte au lien entre liberté et connaissance du bien et du mal⁶¹, et ce, épuré des formes de déterminisme social et affectif tels l'espoir, la crainte, la peur, etc. Lloyd interprète le passage sur la Genèse comme étant une forme idéalisée de la relation qui existe entre les femmes et les hommes comme devant être (*ought to be*) libératrice, mais considérant les réalités matérielles et l'état de domination des hommes aux dépens des femmes — par peur, bénéfices ou captivité —, cette relation est socialement conditionnée. Ce qui signifierait que le rapport entre les deux textes présentés jusqu'à maintenant est cohérent.

Par une analyse de la dimension sociale, Lloyd critique le présupposé sexiste de Spinoza. Par l'augmentation en puissance de la multitude par l'association, et plus précisément dans le corps politique, Spinoza reconnaît les formes de domination qui permettent le contrôle de groupes. Étant donné cette double possibilité politique soit l'obéissance en la loi et la connaissance de la loi, soit la condition de servitude et la condition de libération, Lloyd considère, à la manière de Matheron, que la condition des femmes est celle d'un conditionnement social. Ceci soulève la question de la féminité (*womanhood*), comme condition essentielle et naturelle de l'infériorité, mais aussi, *a contrario*, dichotomise l'argument social de l'argument idéal. Par ce fait, la « page noire » est vue comme une forme pragmatique de la philosophie de Spinoza, les rendant au mieux séparer du corpus théorique⁶², au pire, les rendant cohérents ensemble comme deux formes d'argumentations ni complémentaire ni aporétique.

⁶⁰ Lloyd, G. (1994), *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, p. 163.

⁶¹ Ibid.

⁶² Matheron, A. (1977), « Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste », p. 182.

1.4.2 – Incohérence des principes fondamentaux

L'interprétation de Lloyd sur le conditionnement social des femmes dans une position de déni de puissance est tout à fait adéquate dans l'optique d'une reformulation de la philosophie spinoziste qui prendrait en compte une forme plus large de création d'un corps politique immanent de la multitude. Par contre, bien que ce point soit vrai, pour Spinoza, il n'en est pas moins que cette condition, imposée ou non par la culture ou la convention, se trouve à découler *a priori* de la faiblesse naturelle des femmes. Autrement dit, pour le Spinoza du *Traité Politique*, puisque les femmes sont inférieures, alors elles sont soumises.

Il est évident, en lisant les deux premières lignes de la « page noire », que Spinoza considère que l'infériorité des femmes n'est pas due à la culture⁶³. Par ailleurs, si l'on doit séparer les deux Spinoza, soit celui de *L'Éthique* et celui du *Traité politique*, il faut examiner la logique qui fait défaut dans le raisonnement du deuxième. Gullan-Whur explicite ce point dans son article *Spinoza on the equality of women* : « Si l'argument de la « page noire » est accepté, alors le Spinoza politicien pragmatiste a prouvé au Spinoza de *L'Éthique* qu'il avait tort⁶⁴ ». Le syllogisme⁶⁵ de la « page noire » qui exclut les femmes de la sphère politique se trouve en tension avec quatre principes fondamentaux de Spinoza, à savoir (1) le principe de l'esprit comme idée du corps (2) le principe de notion commune (3) le principe de l'idée adéquate implicite et (4) le principe de liaison mental par passion⁶⁶.

Bien que la question du rapport entre le corps et l'esprit chez Spinoza sera plus amplement développée dans le deuxième chapitre, quelques notions préalables sont ici pertinentes. Pour Spinoza, l'esprit (ou l'âme) est l'idée du corps : « L'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, c'est le corps, autrement dit un mode de l'étendue bien précis qui existe en acte, et rien de plus. » (E, II, 13). Ainsi, chaque esprit s'individualise par la représentation qu'il a de son propre corps. Dans ce sens, il est donc adéquat de poser une différenciation, à l'opposé de Descartes, en ce qui concerne l'esprit de chacun des individus. C'est dans cette logique que Spinoza, dans un premier temps, sépare l'esprit « féminin » et celui « masculin », pour ensuite déduire de manière empirique,

⁶³ Gullan-Whur, M. (2002) « Spinoza and the Equality of Women. », p. 94.

⁶⁴ Ibid., p. 97.

« If the “black page” claim is accepted then Spinoza the political pragmatist has proved the Spinoza of *Ethics* wrong » (Je traduis)

⁶⁵ Sharp, H. (2012), « Eve's Perfection : Spinoza on Sexual (In)Equality », p. 567.

⁶⁶ Gullan-Whur, M. (2002), « Spinoza and the Equality of Women »

tel que vue précédemment, l'infériorité des femmes. Par contre, rien dans *L'Éthique* ne pose une « féminité » claire. Les corps sont formés de manière complexe et, suivant la même logique pour l'esprit, celui-ci est formé de manière complexe et chacune des différenciations entre les individus s'agence pour former une multitude et, par extension, un corps social. Cette différenciation, par ailleurs, ne posant pas de « féminité » à proprement parler, rend la thèse de la nature nécessairement inférieure des femmes incohérente avec les principes métaphysiques. De plus, pour que l'argument du *Traité Politique* soit exact, il faudrait qu'aucune femme ne soit l'égale intellectuelle d'un homme. Si l'on considère que la moindre exception rend cette déduction fautive, alors nous devons accepter que la conclusion soit aussi fautive⁶⁷.

L'autre point d'achoppement est relatif au principe de notions communes chez Spinoza. Ce que Spinoza entend par notions communes est décrit dans le deuxième livre de l'*Éthique* :

Tout ce qui est commun à toutes choses et qui est pareillement dans la partie et dans le tout ne peut être conçu qu'adéquatement (E, II, 18). [...] il s'ensuit que sont données certaines idées, autrement dit certaines notions, communes à tous les hommes. Car tous les corps conviennent en certaines choses, lesquelles doivent être perçues par tous adéquatement, autrement dit clairement et distinctement (E, II, 18, Cor.).

D'ores et déjà, pour Spinoza, tous les corps ont une certaine convenance entre eux. De ces convenances, les humains sont capables, par l'entendement, de former des notions communes qui sont des idées adéquates, soit des connaissances adéquates des propriétés des choses⁶⁸. Ces dernières sont à la base de ce qu'il nomme le deuxième genre de connaissance, ou la raison⁶⁹. Donc, si cette capacité à former des idées adéquates par les notions communes découle des rapports de similitude entre les corps, alors pour connaître une chose il faut qu'elle possède une certaine similitude. Comme nous le verrons plus en profondeur au deuxième chapitre, les femmes et les hommes possèdent des différenciations qui, ultimement, sont triviales. De ceci, si les femmes ne peuvent avoir de notions communes, donc d'idées adéquates des propriétés des choses, alors deux problèmes semblent surgir : 1) nous pouvons douter de ce principe de notions communes ou 2)

⁶⁷ Gullan-Whur rend compte du fait que si certains hommes ont un défaut de rationalité (folie) et que certaines femmes n'en ont pas, alors au moins certaines femmes sont plus rationnelles que certains hommes. Cette information étant accessible à Spinoza, cela renforce la thèse du biais expliqué plus haut.

Voir : Gullan-Whur, M. (2002), « Spinoza and the Equality of Women »

⁶⁸ Voir : E, II, 40, Sc. 2

⁶⁹ Ibid.

nous devrions assumer que les femmes et les hommes n'ont rien en commun. La deuxième est absurde « Car tous les corps conviennent en certaines choses⁷⁰ » et la première, si elle s'avérait fondée, rendrait *caduc* le principe de notions communes. Nous devons donc soutenir que la dénégarion de la raison pour les femmes est une position incohérente.

Par ceci, le principe de notion commune sert, pour Spinoza, d'assise axiomatique aux fondations de notre raison⁷¹. Une idée adéquate de notre corps, comprise comme notion commune, engendre d'autres idées adéquates⁷². De plus, une telle idée dénote non seulement des idées vraies concernant le corps, mais aussi concernant tous les aspects humains : « social⁷³, psychologique, éthique et politique⁷⁴ ». Du simple fait que l'on peut trouver des points de similitude entre tous les êtres humains – même avec tous les modes –, qui ont des corps largement différents, permettant des notions communes universelles et vraies, alors ces notions peuvent tout autant être présentes pour les femmes, dont les corps varient de celui des hommes de manière triviale⁷⁵.

De ceci, le principe politique de Spinoza évoqué au début, « être le plus possible à penser le plus souvent possible⁷⁶ » fait écho au principe de notion commune en cela que ce n'est pas tous les individus qui soient déterminés à suivre le guide de la raison, mais le projet politique est de former des lois qui agissent comme si tous étaient guidés par la raison. De plus, il va du devoir de l'État de former ces individus pour qu'ils connaissent et comprennent les lois plutôt qu'ils ne les obéissent aveuglément, donnant la possibilité de parfaire la raison, et par extension la puissance, des parties et du tout de la multitude. La tension entre cette notion et le *Traité Politique* se trouve donc aussi dans le fait de nier (1) les notions communes avec les groupes de femmes et (2) d'exclure

⁷⁰ Ibid., p. 213

⁷¹ Gullan-Whur, M. (2002), « Spinoza and the Equality of Women », p. 102.

⁷² E, II, 36 : « Les idées inadéquates et confuses s'enchaînent avec la même nécessité que les idées adéquates, autrement dit claires et distinctes. »

⁷³ Étienne Balibar, dans son ouvrage *Spinoza et le transindividuel*, pose, comme interprétation du lien social entre les individus, une forme mitoyenne entre l'*ingenium* (individualité) et le corps social, c'est-à-dire des « transindividus ». Par la communication des affects, chaque personne avec son histoire est unique mais est déterminée par autrui, et vice versa. Une connaissance de soi adéquate est aussi une connaissance des causes extérieures et intérieures, donc une connaissance plus approfondie de la Nature (ou de Dieu). Ceci revient donc à dire que la notion commune (adéquate) du corps communique avec nos connaissances éthiques, politiques, sociales et psychologiques. Pour plus de précision voir : Balibar, E. (2018), *Spinoza politique : Le transindividuel*

⁷⁴ Gullan-Whur, M. (2002), « Spinoza and the Equality of Women », p. 102.

« They are in all human minds (and in other minds with precisely similar body features) and reveal undeniable truths not only of bodies, but of social, psychological, ethical and political matters. » (Je traduis)

⁷⁵ Lloyd, G. (1994), *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*

Cette question sera plus amplement développée au deuxième chapitre

⁷⁶ Balibar, E. (2011), *Spinoza et la politique*, p. 118.

le droit d'éducation à celles-ci. Donc, si l'on considère l'universalité du principe de notion commune, il faut bien être d'accord avec Gullan-Whur qu'aliéner la moitié de la population rend impertinente cette même notion. Sans être une contradiction au sens fort, il y a certainement une tension qui ne peut pas être expliquée simplement par une oppression culturelle, puisque Spinoza fait découler cette exclusion d'un statut ontologique sur la nature même des femmes.

Poursuivons avec le principe de l'idée adéquate implicite, c'est-à-dire le fait que, faisant partie de la nature, nous avons une potentialité intrinsèque d'avoir une idée se rapportant à Dieu. Deleuze, dans son cours sur l'éternité de l'âme chez Spinoza⁷⁷, prend l'exemple d'un imbécile qui, parlant des arbres, possède au moins une connaissance adéquate de quelque chose, qu'il ne puisse vivre une vie complète sans au moins une idée adéquate quelconque, embrassant du regard un certain nombre de choses et voir en quoi ils s'accordent⁷⁸. Par ailleurs, il faut voir ce principe, non comme une certitude intrinsèque qui est en chacun.es, mais bien, comme écrit plus haut, une potentialité. Il faut donc nourrir la connaissance de tous.tes pour que, de l'idée adéquate implicite et les notions communes, iels puissent avoir un enchaînement d'idées adéquates⁷⁹. De ce fait, le rôle de l'éducation serait de façonner le plus d'individus possible à faire découler leur raisonnement de cette certitude puisque « (l)es idées inadéquates et confuses s'enchaînent avec la même nécessité que les idées adéquates » (E, II, 36). Puisque les femmes ne sont pas considérées, chez Spinoza, comme capables de raison, alors elles sont implicitement écartées de l'éducation, ce qui fait en sorte que la domination est non seulement matérielle, mais aussi culturelle⁸⁰. Autrement dit, il faut faire en sorte que chacun.e puisse bâtir sa connaissance sur des vérités et non sur des idées issues de l'imagination. Ceci semble découler directement du biais susmentionné, soit de l'idée que les femmes sont naturellement faibles, donc incapables de raison.

De plus, les idées implicites sont en chacun.es, mais ne sont pas également considérées entre les femmes et les hommes, ce qui implique la domination. En niant la possibilité de raison des femmes, Spinoza devrait aussi leur nier la potentialité des idées implicites, ce qu'il ne fait pas puisqu'elles se trouvent en chacun.e en théorie.

⁷⁷ Deleuze, G. (2001), *Immortalité et éternité*

⁷⁸ Gullan-Whur, M. (2002), « Spinoza and the Equality of Women. »

⁷⁹ Nous reviendrons sur la question des enchaînements d'idées au troisième chapitre.

⁸⁰ C'est entre-autre ce que Spinoza semble affirmer avec l'exemple des Amazones.

Bien que nous puissions comprendre en quoi la raison n'est pas le guide de chaque individu et que la plupart sont guidés par le régime des passions, il semble bien que si une idée implicitement vraie peut être acquise, il n'y a aucun sens de le nier à la moitié de l'humanité. En d'autres termes, ce principe tombe pour les mêmes raisons que le précédent. Le Spinoza de *L'Éthique*, pour rester cohérent, doit admettre que les présupposés du Spinoza du *Traité Politique* sont inadéquats.

Le dernier point de tension, que Gullan-Whur nomme le principe de liaison par passion, se trouve à produire un autre biais dans la pensée de Spinoza. Alors que nous devons accepter que Spinoza reconnaisse à la fois le principe de notion commune et celui d'idée adéquate implicite, comme il le fait dans *L'Éthique*, pour les femmes, il leur impose une moins grande capacité de se libérer des passions. Ceci est déjà implicitement en tension puisque, pour Spinoza, la libération des passions passe par la connaissance du deuxième et du troisième genre, à savoir la connaissance par des idées adéquates. De ce fait, reconnaître la potentialité d'un individu à atteindre ce genre de connaissance implique la possibilité de se libérer du régime des passions, au moins partiellement.

De plus, il est explicite dans la théorie de Spinoza que chaque humain est en proie aux passions. Ce ne sont ni plus les hommes que les femmes qui sont sujets à dériver du guide de la raison par les affections passives. D'ailleurs, les données empiriques présentées par Gullan-Whur démontrent un manque probant d'évidences en ce que concerne le fait que les femmes seraient plus en relation avec leurs émotions que les hommes⁸¹. Par ailleurs, comme nous l'avons vu plus haut, le problème des femmes en politique se trouve davantage dans la compétition entre hommes. Ceci démontre beaucoup plus une faiblesse masculine que féminine en ce qui concerne les passions. Finalement, cette idée de féminité plus proche des émotions, même si elle était vraie, ne semble pas être en contradiction avec la théorie spinoziste des affects. En effet, la suppression des passions n'est pas un simple contrôle et répression des émotions, mais une connaissance adéquate des causes extérieures et des effets internes pour une personne donnée. Par ce fait, une relation plus étroite avec ses propres émotions permet une plus grande connaissance de celles-ci et, par ailleurs, constitue un fondement important de notre capacité de raisonner, de manière à vivre selon notre propre nature et rechercher ce qui est bien réellement pour nous (et par extension pour tous.tes).

⁸¹ Gullan-Whur, M. « Spinoza and the Equality of Women. », p. 108.

Ces quatre tensions entre la théorie développée dans *L'Éthique* et celle du *Traité Politique* ne remettent pas en question la validité de la théorie de Genevieve Lloyd. Par contre, elles démontrent l'impossibilité de prendre au sérieux ce qui est avancé dans la conclusion du *Traité Politique* comme étant simplement une théorie différente, à savoir une théorie politique pragmatique en opposition avec une théorie métaphysique, ontologique et éthique.

1.5 – Conclusion

D'après nous, le rapport entre la philosophie de *L'Éthique* et du *Traité Politique* est fortement incohérent en ce qui concerne la question de la place des femmes dans la sphère politique. Comme nous l'avons vu, que ce soit ontologiquement ou encore empiriquement, Spinoza se contredit en ce qui concerne les principes profonds de sa philosophie.

Le but de ce chapitre était donc de soulever les incohérences qui auraient pu faire ombrage à une relecture féministe de la philosophie spinoziste. Nous avons vu en quoi Spinoza écrit avec un biais sexiste qui, par l'objectification des femmes d'un point de vue ontologique et métaphysique, engendre des tensions entre sa politique et son éthique. Son projet éthique étant plus détaillé et recherché que ce qu'il maintient dans le *Traité politique*, incomplet d'ailleurs, il a été possible de marquer ses incohérences par rapport à *l'Éthique*.

La tension qui existe entre l'interprétation de la *Genèse* et l'argument de l'exclusion des femmes de la sphère politique révèle sans nul doute ce manque de cohérence. En effet, l'interprétation proposée par Spinoza du texte biblique s'arrime davantage avec sa métaphysique qu'avec les interprétations de l'époque qui seraient favorables aux arguments du *Traité Politique*. L'argument de l'exclusion des femmes, incohérent avec le reste de la pensée spinoziste, ne témoigne pas d'un changement de position tardif, mais bien d'un préjugé de la part du philosophe.

Par ailleurs, bien qu'une lecture séparant la portée des deux textes, à savoir respectivement éthique et politique, il faut reconnaître que les principes fondamentaux de la philosophie de Spinoza ne sauraient admettre une telle incohérence. Considérant la dimension sociale de son projet éthique, ces principes doivent être au fondement de sa philosophie politique, comme le témoigne entre autres la question des affects et des désirs dans la création de la multitude, du corps social et par extension la sphère politique.

Les incohérences sur la question des femmes dans l'œuvre de Spinoza ne sont pas, si l'on veut conserver la pertinence de sa démarche philosophique, de simples points d'aporie qui font s'écrouler son système éthique et politique. Au contraire, relever ces incohérences permet, à ceux.elles qui veulent utiliser les concepts novateurs et parfois en marge de ce philosophe, d'élargir et remettre à jour cette manière de penser qui permet, comme le dit Lloyd, d'imaginer un monde qui aurait pu (et pourrait être) le nôtre⁸².

Bien que la conclusion des pages noires soit définitivement impossible à sauver, non seulement par leur absurdité contemporaine, mais de surcroît par l'incohérence même avec ses propres principes développés plus rigoureusement dans ses autres ouvrages, il n'en est pas moins que le reste de sa philosophie puisse être encore utile pour éclairer la question du rapport entre le corps et l'esprit dans une réflexion sur la féminité (*womanhood*). C'est ce que le prochain chapitre visera à démontrer.

⁸² Lloyd, G. (1994), *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*

La prémisse fondamentale de la philosophie libérale pour fournir un accès égalitaire au pouvoir ne peut être qu'articulée en termes sexuellement neutres. Ce que cela implique, pour les femmes, est la difficulté, voir l'impossibilité, d'occuper véritablement la sphère publique également avec les hommes
- Moira Gatens

Deuxième chapitre – La question de la différence chez Spinoza : Analyse des différentes interprétations spinoziste

Dans le premier chapitre, nous avons démontré en quoi les passages sexistes dans l'œuvre de Spinoza sont incohérents avec le reste de sa pensée. En critiquant cet aspect, sans excuser cette discrimination comme étant simplement le produit de son époque, nous avons mis en place la possibilité de prendre au sérieux son éthique et sa politique pour une analyse critique au service d'enjeux contemporains.

Cette critique du sexisme spinoziste se trouvait dans la différenciation entre les femmes et les hommes, non comme une individuation, mais bien comme une essentialisation de la « complexion féminine » ou *féminitude*, soit une cristallisation de la catégorie « femme », ce qui est incohérent avec le principe d'immanence spinoziste. Ceci dit, une interprétation juste de cette philosophie nous permet tout de même de tirer des conclusions en ce qui se rapporte à la différence des corps et des esprits, donc à l'expression des puissances individuelles, autant dans leur potentialité que dans leurs actes.

La problématique de ce chapitre est donc la question de la différenciation des modes, en particulier celles des personnes humaines. Suivant la logique spinoziste de la philosophie moniste, nous verrons en quoi le rapport corps/esprit, qui semble de prime abord défendre une position de différenciation binaire femmes/hommes, enrichit la question de l'individuation et son processus d'individualisation.

La première section se concentre sur le rapport entre le corps et l'esprit chez Spinoza. Suivant le postulat du monisme et de la substance unique, nous verrons comment Spinoza définit ce qu'est un corps, sous l'attribut de l'étendue, et un esprit, sous l'attribut de la pensée. Ensuite sera démontré comment ces deux attributs sont reliés, considérant l'immanence de la substance. Nous en verrons de ce fait les implications sociohistoriques et politiques.

La deuxième section porte sur une interprétation libérale du projet éthico-politique de Spinoza. Selon cette interprétation, la forme sociale la plus puissante est celle d'un État libéral. Bien que cette interprétation comporte une certaine adéquation avec la pensée spinoziste en ce qui concerne une forme de liberté, celle-ci échoue à rendre compte de la complexité réelle et matérielle de la société. C'est par l'angle du rapport corps/esprit que je montrerai que l'analyse libérale semble faire défaut. Par ailleurs, certaines implications de l'*Éthique* semblent être mises de côté dans cette analyse, ce qui l'affaiblit.

La troisième section, par opposition à l'interprétation libérale, propose celle d'Étienne Balibar. Dans un premier temps, nous discuterons ce que le philosophe nomme la communication des affects, donc du rapport entre les individus sous l'angle des affects et de l'augmentation de la puissance. Dans un deuxième temps sera présenté le principe de transindividualité, ou quasi-individu, que Balibar fait émerger de la théorie spinoziste. Ce dernier élément permet de mieux comprendre le concept de différence chez Spinoza, en passant par l'historicité des individus, soit l'individuation et l'individualisation. Cette interprétation me semble plus adéquate et évite certains écueils de l'interprétation libérale. De plus, les concepts développés par Balibar sont pertinents pour la compréhension de l'interprétation que Genevieve Lloyd fait de Spinoza.

La quatrième section reprend l'interprétation de Lloyd et se concentre sur la possibilité d'avoir une connaissance de soi, donc d'acquérir des connaissances adéquates sur son identité, chez Spinoza. Cette interprétation, similaire à celle de Balibar, commence dans l'individu et sa capacité à connaître les causes de son être.

La cinquième section porte plus spécifiquement sur la question de la différenciation sexuelle. Toujours selon l'interprétation de Lloyd, nous pourrions répondre au problème initial de l'essentialisme et voir en quoi la différenciation binaire entre les femmes et les hommes n'est pas de l'ordre naturel dans le sens essentiel, mais relève plutôt de la nature sociale des individus, de

leur historicité et du contenu genré qui est appliqué à différents types de plaisirs et puissances qui sont pris comme essentialisants.

2.1 – Le rapport corps et esprit chez Spinoza

Le monisme de Spinoza, découlant du postulat d'une substance unique, est en lui-même en tension avec les dogmes philosophiques de son époque, en particulier le dualisme de Descartes. Ce qui découle de la substance unique est, pour ce qui nous intéresse, le rapport parallèle entre le corps et l'esprit dans une philosophie de l'immanence.

Ce qui découle directement du postulat moniste, chez Spinoza, est que la totalité de l'être puisse se comprendre par cette seule substance, autrement dit, la totalité de la réalité existe à l'intérieur d'elle, sans extériorité. De ceci, la substance comporte une infinité d'attributs dont deux sont perçus par l'entendement, à savoir l'étendue et la pensée. Spinoza écrit dans l'*Éthique*:

Par attribut j'entends ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence. (E, I, Def., 4)

Et

Aucun attribut de substance ne peut être vraiment conçu d'où il suivrait que la substance puisse être divisée. (E, I, 12)

Ce qui ressort de la définition 4 et la proposition 12 est donc que les attributs de la substance sont, aussi loin que l'entendement en est capable de percevoir, l'essence même de cette substance. Par principe, la substance étant unique et indivisible, les attributs qui constituent son essence sont indissociables, ontologiquement, de la même manière. Ceci revient donc à dire que ces deux attributs, à savoir la pensée et l'étendue, sont parallèles et constituent l'essence de la substance. Par extension, il n'y a donc pas de transcendance, dans ce cas-ci transcendance de la pensée. L'attribut de la pensée suit la même nécessité causale que l'étendue.

À partir de ce postulat, Spinoza définit le corps comme un mode de la substance. Les modes se définissent comme « les affections d'une substance, autrement dit ce qui est en une autre chose et se conçoit aussi par elle ⁸³ » (E, I, def. 5). Nous pouvons dire que les modes sont les objets qui

⁸³ Ibid., p. 101.

peuplent le monde en termes de quantité, alors que les attributs sont les qualités de la substance. Pour reprendre l'analyse de Lloyd, le rapport des attributs à la substance est sur l'axe vertical, comme étant de nature naturante, et les modes sur l'axe horizontal, soit la nature naturée⁸⁴. En somme, les corps sont des modes de cette substance et sont donc, dans leur être, à la fois sous l'attribut de la pensée et de l'étendue de manière parallèle et indissociable.

C'est dans ce sens que le corps et l'esprit sont ontologiquement distinguables, par l'entendement, mais indissociables des modes qui les expriment. Dans ce sens, pour Spinoza, ce qui est sous l'attribut de la pensée est l'idée d'une chose, c'est-à-dire que l'esprit est l'idée du corps. Autrement dit, l'idée d'une chose et cette chose même sont indissociables, étant donné que les deux attributs en sont les deux expressions. Découlant de cette logique, l'esprit n'est que l'idée du corps. Le corps est l'objet qui compose l'idée de l'esprit. C'est en raison de notre capacité d'avoir une représentation de notre propre corps que se forme l'idée de l'esprit, soit l'idée de l'idée du corps. Ceci implique donc que tout ce qui modifie le corps, par relation de mouvements et de repos, de ralentissements et d'accélération, modifie parallèlement l'esprit. Bien évidemment, c'est un processus particulièrement complexe, considérant que le corps est composé d'un grand nombre de parties qui sont en rapport les unes aux autres, formant un tout cohérent⁸⁵. C'est d'ailleurs dans cette optique que Spinoza peut faire une analyse des affects, c'est-à-dire des émotions, par la même méthode mécanique des corps, puisque ce qui affecte le corps affecte l'esprit en cela que l'idée du corps est modifiée immédiatement, entre autres par le biais de l'imagination, sur laquelle nous reviendrons.

Ceci étant, le vécu des individus devient primordial dans la compréhension du développement de la raison. En effet, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, les humain.es ne naissent pas avec la raison, pas plus qu'ils ne naissent citoyen.nes⁸⁶. Ici, l'analyse immanente du rapport corps/esprit donne donc une primauté au vécu et aux causes extérieures qui forment les individus. En d'autres termes, l'accès à la raison se trouve exclusivement dans les rapports qui existent entre soi et le monde extérieur et, de surcroît, dans les rapports qui existent avec les modes qui sont le plus en accord en nature. Par ailleurs, ce qui s'accorde le plus en nature à une chose est ce qui est le plus semblable à celle-ci. Le but de l'analyse spinoziste est de montrer

⁸⁴ Gates, M. G. Lloyd, (1999), *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, p. 14.

⁸⁵ Voir : E, II

⁸⁶ Spinoza, B. (2020), *Œuvres. III : Tractatus theologico-politicus = Traité théologico-politique*, p. 575.

que les rapports immanents sont constitutifs des formes des vies. La détermination nécessaire qui est impliquée entre les rapports nous permettra plus loin d'analyser, et de déconstruire, la formation de ses vécues en trouvant les causes observables qui permettent d'expliquer la chaîne causale qui en découle. Cette nécessité est intimement liée au rapport corps/esprit en cela que les déterminations par les affects sont ces éléments observables et analysables qui nous permettront de comprendre les structures sociales qui déterminent en partie les formes de vécue.

Cette façon de théoriser le rapport corps/esprit a donc une implication importante sur les liens qu'entretiennent les individus au monde. Parce que ces individus ne sont pas à l'extérieur de ce monde, « *imperum in impero* » (E, III, préface), ils sont déterminés par ce dernier. De plus, cette détermination est double. Comme énoncé plus tôt, Lloyd sépare les déterminants de nature naturante et nature naturée en axes vertical et horizontal. L'axe vertical, la nature naturante, donc la substance, détermine sur le plan essentiel, donnant la forme perceptible par l'entendement, donc de manière atemporelle. L'axe horizontal, la nature naturée, donc les modes, se déterminent entre eux de manière historique. C'est ce que l'on peut entendre par historicité chez Spinoza, à savoir la formation continue de la personne, l'individu, mais aussi de la formation de la multitude, et, par extension, la formation du corps social qui se « compos(e) comme une seule âme et un seul corps » (E, IV, 18, sc). Nous verrons plus loin dans ce chapitre, ainsi qu'au troisième, en quoi cette analyse implique une reformulation philosophique contemporaine des concepts de différences, mais aussi de norme et d'hégémonie.

2.2 – Interprétation libérale

Il me semble pertinent de présenter les interprétations libérales de la philosophie spinoziste. Je montrerai que ces interprétations ne permettent pas de rendre compte de la différence et du problème d'essentialisation des sexes, ce qui m'amène à m'en distancier pour adopter des interprétations féministes qui accordent davantage d'importance à la notion d'immanence dans la pensée de Spinoza. Les analyses libérales de la pensée spinoziste donnent une idée claire, quoique peut-être utopique, des conclusions de l'*Éthique*. Voici certaines citations de Spinoza qui semblent former le corps de l'interprétation libérale que nous verrons plus loin:

Rien donc de plus utile à l'homme que l'homme; il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de s'accorder tous et en toutes choses de façon

que les âmes et les corps de tous composent comme une seule âme et un seul corps (E, IV, 18, sc)

Il n'y a rien de singulier dans la nature qui soit plus utile à l'homme qu'un homme qui vit sous la conduite de la Raison. (E, IV, 35, corr. 1)

Et

Cela dit, si les hommes avaient été ainsi constitués par la nature que leurs désirs suivent toujours ce qu'indique la Raison Vraie, la société n'aurait nullement besoin de lois⁸⁷

Ces interprétations semblent faire deux erreurs dans leur lecture de Spinoza soit ; 1) mélanger les formes d'analyses entre l'*Éthique* et les deux traités politiques et 2) passer outre l'ontologie relationnelle qui est déployée principalement dans l'*Éthique*. La confusion faite entre l'axe politique et l'axe éthique de la philosophie de Spinoza par les interprétations libérales repose sur le fait de prendre la métaphysique de l'*Éthique*, qui forme un axe idéal, et l'appliquer directement sur les conclusions politiques. Il y a donc confusion entre l'axe idéal et l'axe historico-empirique. Ce genre de confusion découle directement de la mise en lien des citations précédemment analysées. D'ailleurs, l'interprétation libérale néglige aussi l'analyse de la différence puisqu'elle passe sous silence la pluralité des vécus.

De ce fait, pour mieux comprendre l'analyse féministe de Spinoza, je présenterais tout d'abord les arguments de l'analyse libérale. Par la suite, je tenterais d'en faire une critique grâce aux travaux de Balibar et Lloyd.

2.2.1 – Spinozisme libéral de Den Uyl

Le philosophe Douglas Den Uyl, dans son article « Power, politics, and religion in Spinoza's political thought », fait une analyse libérale du projet politique de Spinoza. Il ne faut pas penser, comme le dit l'auteur lui-même, que la philosophie de Spinoza implique le libéralisme dans le sens où elle justifierait l'État libéral, mais plutôt que cette dernière :

[...] élucid[e] les relations de pouvoir qui caractérisent la vie politique. Si, pourtant, nous comprenons que le pouvoir est la monnaie courante de la politique et que nous souhaitons également comprendre la manière dont le pouvoir peut être utilisé au sein de la société afin de maximiser son efficacité (i.e., l'efficacité étant l'habileté de contrôler les environnements

⁸⁷ Spinoza, B. (2020), *Œuvres. III : Tractatus theologico-politicus = Traité théologico-politique*, p. 219.

sociaux, politiques et naturels), alors le terme « libéralisme » devient plus approprié du point de vue descriptif.⁸⁸

L'argument de Den Uyl en faveur d'un spinozisme libéral est que l'État libéral serait la forme la plus puissante étant donné que les individus, ayant chacun des intérêts, se rassemblent sous un état minimal, soit un État qui ne s'occupe que du confort et de la sécurité des citoyens. Ce faisant, toutes les forces (individuelles) sont dirigées de la manière la plus efficace, donc la plus puissante possible⁸⁹.

De plus, Den Uyl sépare le politique, qui vise la sécurité et la paix, de l'aspect éthique de la philosophie spinoziste, soit la liberté et la puissance comme étant premièrement individuelle et non collective. En ce sens, le but théorique de l'État libéral n'est que de sécuriser l'unité de la population, favorisant une forme de coopération qui sous-tend l'augmentation de puissance de l'État⁹⁰.

Cette interprétation tire sa force du principe que chaque humain.e a le potentiel d'être ce qui est le plus utile pour tous.tes dans la mesure où ils ou sont guidés.es par la raison. Dans ce sens, chacun.e, cherchant son utile, cherche ce qui est le plus utile pour tous. Ce genre de formation sociale nécessite un minimum de lois, puisque chaque individu agit déjà en fonction du souverain bien, c'est-à-dire le bien commun.

Par l'entremise du travail de Den Uyl, nous avons été en mesure de voir les grandes lignes de l'interprétation libérale. Avant de mettre cette dernière en contraste avec l'interprétation féministe, il semble pertinent d'en faire une critique immanente grâce au travail de Justin Steinberg.

Théorie libérale et théorie de la liberté

⁸⁸ Douglas J. D, (1995), « Power, Politics, and Religion in Spinoza's Political Thought », p. 81.

« to elucidate the relations of power that characterize political life. If, however, we understand that power is the currency of politics and we also wish to understand how the power within society might be utilized so as to maximize its effectiveness (i.e., "effectiveness" being the ability to control the social, political, and natural environments), then "liberalism" becomes descriptively more appropriate »

⁸⁹ Ibid., p. 82.

⁹⁰ Il est à noter que cette analyse permet à Den Uyl de relayer l'aspect éthique au domaine de la religion, ce qui est le centre de son article. Cette question ne sera pas débattue dans ce mémoire.

Dans son article « Spinoza on Civil Liberation », Justin Steinberg critique l'interprétation libérale. C'est dans un passage particulier du *Traité Théologico-politique* où semble se trouver le point commun de ces interprétations. Dans ce passage, Spinoza écrit : « La fin de l'État est donc en réalité la liberté⁹¹ ». Steinberg sépare en deux catégories les interprétations, soit 1) celle des libertés civiles et 2) celle déflationniste (*deflationary*).

La première interprétation se concentre en particulier sur la question de la liberté d'expression. C'est dans ce sens, nous explique Steinberg, que Henry Allison et Steven B. Smith interprètent ce passage, à savoir que « la liberté doit être comprise principalement comme liberté de pensée et d'expression⁹² » et « la liberté d'expression est le but de la politique sociale⁹³ ». Dans ce sens, la liberté est prise comme étant individuelle, ou plutôt comme étant l'individualisation de la liberté comme principe de liberté civile. Bien que cette interprétation soit probable, comme le dit Steinberg, elle suppose une augmentation de la liberté individuelle qui limite le pouvoir de l'État⁹⁴. Par limitation du pouvoir de l'État, il faut comprendre que ce dernier est restreint, théoriquement, à un organe législatif qui permet une cohésion sociale. Dans ce sens, l'État est compris comme étant présent pour apporter une sécurité aux citoyen.nes tout en donnant le moins de contraintes possible à la liberté individuelle. Dans cette analyse, la liberté, corrélat de la puissance, est comprise comme la capacité de chacun.ne à exprimer ses pensées et désirs. L'analyse se concentre sur la liberté individuelle des citoyen.nes dans une société donnée et sur les moyens d'y parvenir, à savoir quelle forme sociétale permet la plus grande capacité d'expression.

La deuxième interprétation est celle de Den Uyl, qui réduit le concept de liberté à la recherche de la sécurité dans la sphère politique. Quoique les deux interprétations se ressemblent, la première se concentre sur l'élargissement de la liberté individuelle, alors que celle-ci interprète la liberté comme sécurité, de manière *déflationniste*, comme l'écrit Steinberg. Cette analyse met donc spécifiquement en lien ces deux concepts de la façon suivante : 1) « La fin de l'État est donc en réalité la liberté⁹⁵ » et 2) « [I]a liberté d'esprit, ou force d'âme, est en effet une vertu privée,

⁹¹ Spinoza, B. (2020), *Œuvres. III : Tractatus theologico-politicus = Traité théologico-politique*, p. 329.

⁹² Steinberg, J. (2009), « Spinoza on Civil Libertation », p. 36.

« freedom must be understood primarily as freedom of thought and speech »

⁹³ Ibid.

« the exercise of free speech is the goal of social policy »

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Spinoza, B. (2020), *Œuvres. III : Tractatus theologico-politicus = Traité théologico-politique*, p. 329.

tandis que la vertu de l'État, c'est la sécurité⁹⁶ ». Ceci dit, le projet politique spinoziste, dans une perspective libérale, réduit l'État à sa fonction minimale et sépare la finalité éthique à la fois des lois et des institutions politiques. Par cette analyse de l'État minimal comme sécurité, la liberté est prise encore dans son sens individuel. Le rôle de l'État se limite à considérer la liberté civile comme sécurité citoyenne. Comme c'est le cas de l'interprétation libérale précédente, l'État doit minimiser les entraves à la liberté, tout en assurant la sécurité des citoyens. Cette interprétation a pour conséquence de défendre une forme de droit à l'égalité des chances, dans la mesure où tous.les devraient avoir la sécurité nécessaire pour exprimer leur puissance, c'est-à-dire leurs désirs ou leur *conatus*. Cette analyse prend donc la liberté comme étant intrinsèque à l'individu et y applique la sécurité comme finalité, comme champ de possible d'expressions du soi.

2.2.2 – Critique de l'interprétation libérale

Bien que le droit soit effectivement le corrélat de la puissance pour Spinoza, ce droit de nature ne doit pas être compris comme étant la liberté individuelle. En effet, bien que l'essence actuelle des individus soit de se préserver dans leur être, et que les individus sont en droit de faire tout ce qui est en leur puissance pour y parvenir, c'est par le guide de la raison qu'ils se libèrent du régime des passions. L'intérêt des humains est de trouver ce qui leur est utile, et non une simple expression des intérêts passionnels. C'est en ce sens qu'il faut interpréter Spinoza, à mon avis, quand il écrit que « les hommes font tout ce qu'ils font en vue d'une fin, à savoir en vue de *l'utile* dont ils ont l'appétit » (E, I, App), et considérant que « (r)ien donc de plus utile à l'homme que l'homme » (E, III, 18, Sc).

Les divers intérêts des humains sont en contradiction dans la mesure où ils proviennent d'idées inadéquates, c'est-à-dire déterminées par les passions, et non par la raison. En ce sens, les affects sont imaginés comme bons ou mauvais en soi et les désirs comme étant l'autodétermination humaine en vue d'un bien. Cette imagination, celle de croire que nos désirs sont propres à notre volition, est une idée inadéquate pour Spinoza. Ainsi, plus un individu comprend les raisons de ses appétits, plus il agit selon sa nature et s'accorde avec d'autres individus. De ce fait, le rôle de l'État n'est pas simplement de subvenir minimalement à la paix et à la sécurité, mais bien de se développer

⁹⁶ Spinoza, B. (2020), *Œuvres. V : Tractatus politicus = Traité politique*, p. 93.

pour que tous.tes agissent comme si iels étaient guidés par la raison et, de surcroît, qu'iels aient la possibilité de comprendre par la raison en quoi les institutions de la société leur sont utiles.

Il s'agit donc d'une critique importante de l'interprétation libérale. En effet, ces théories semblent passer sous silence les implications ontologiques qui se trouvent dans l'*Éthique* pour se concentrer sur l'explication historico-politique développée dans les deux *Traité*s. Steinberg, pour sa part, défend une interprétation *comme si (as if)*⁹⁷, selon laquelle les lois de la cité doivent être pensées en fonction que les citoyen.nes agissent comme si leur obéir était une action rationnelle, au sens spinoziste. En d'autres mots, « (l)es mécanismes de l'État sont surrogatoires à la raison⁹⁸ ».

Dans ce sens, la liberté n'est pas interprétée comme un droit de nature à se conserver dans son être, mais bien comme la possibilité de comprendre les causes et raisons de nos affects. Cette liberté vise aussi la conservation dans son être, mais elle n'est pas présumée comme étant *a priori* chez chacun.e. La liberté se forge au travers des idées adéquates que nous avons, et qui découle l'une de l'autre. Étant donné le principe d'utilité mutuelle, le rapport avec les autres, le vivre ensemble, y compris dans ses différences et ressemblances, sont constitutives de la liberté.

En effet, si l'on néglige ce principe, nous perdons du même coup le rapport inséparable entre l'éthique et la politique dans la philosophie spinoziste. En perdant cette dimension, l'analyse de la différence et de l'individuation est effacée et, de surcroît, une critique des institutions comme étant biaisée par leur incarnation masculine est impossible. C'est parce que nous sommes inséparablement corps et idée du corps, pour Spinoza, que nous sommes déterminé.es à être un genre d'individus toujours inscrit dans un contexte, autrement dit, un esprit qui reflète les puissances et plaisirs du corps. Par ailleurs, les lois formées par l'État sont toujours le résultat de ce contexte et sont ainsi toujours incarnées. Le rapport qui existe en l'éthique et la politique spinoziste est un rapport d'immanence, c'est-à-dire qu'il n'y a pas « d'empire dans un empire » (E. III, préface). Les désirs et intérêts de chacun.e s'expliquent en relation avec ceux des autres individus.

Pour illustrer ce point, prenons un exemple d'affect tel que défini par Spinoza :

⁹⁷ Steinberg, J. (2009), « Spinoza on Civil Libertation »

⁹⁸ Ibid., p. 44.

« the mechanisms of the state serve as surrogates of reason »

[L]es affects de haine, de colère, d'envie etc., considérés en eux-mêmes, suivent de la même vertu et nécessité de la nature que le reste des choses singulières (...) je vais par conséquent traiter de la nature et des forces des affects, comme de la puissance que l'âme a sur eux, selon la même méthode dont j'ai usé dans les parties précédentes à propos de Dieu et de l'âme, et je considérerai les actions des hommes et leurs appétits comme s'il était question de lignes, de surfaces ou de corps. (E, III, préface)

et

[L]a haine en tant qu'elle affecte l'homme de telle sorte qu'il s'attriste du bonheur d'autrui, et au contraire, qu'il se réjouit de son malheur. (E, III, Def. Aff., 23)

Dans cet exemple, nous voyons que l'affect est causé par la relation qu'un individu entretient avec un autre. Selon les affects d'autrui, l'individu se réjouit ou s'attriste. De plus, l'individu vacille entre ces deux affects en fonction de ce qu'il s'imagine être l'état affectif de l'autre, comme joie ou tristesse. Étant donné le corrélat entre bon/mauvais et bien/mal, c'est-à-dire que nous imaginons comme bien (ou mal) ce qui en fait est bon (ou mauvais) pour nous, alors notre imagination relative à autrui sera définie comme bien (ou mal) en fonction du rapport avec cette personne. Notre relation à autrui implique donc une formation sociale des concepts de bien et mal.

Ainsi, un affect est toujours situé dans un vécu affectif interpersonnel. Puisque, pour Spinoza, le corps et l'esprit sont la même chose exprimée de manière différente, quand nous parlons d'intérêts individuels, de désirs quelconques, on doit inévitablement les analyser de manière incarnée. Cette incarnation est de ce fait toujours déterminée par le contexte, donc les multiples affects extérieurs, y compris les affects sociaux, forment ces intérêts. C'est dans ce sens que l'analyse libérale de l'État spinoziste se révèle inadéquate. Dire que la forme libérale de l'État est « la plus puissante possible⁹⁹ », ne prend pas en compte la complexité de la production de citoyen.nes au sein de la société. Par ce fait, il est difficile de déceler les différenciations femmes/hommes et les relations sociales qu'ils entretiennent. Sans cette analyse des différentes façons d'exprimer sa puissance, et les limites appliquées à certain.es, nous faisons l'erreur de rendre le vécu transcendant, donc d'y imposer une normalité qui n'est pas reliée au vécu incarné.

Cette analyse fait l'erreur de prendre les individus comme étant déjà (et de façon immuable) des citoyen.nes rationnel.les, tout en les individualisant au travers d'un concept d'intérêt qui ne semble plus être immanent, de sorte que l'on appose aux individus des intérêts de manière

⁹⁹ Douglas J. D, (1995), « Power, Politics, and Religion in Spinoza's Political Thought », p. 82. (Je traduis)

transcendante. La conséquence de cette analyse revient à faire l'erreur de Spinoza que l'on a réprouvée au premier chapitre. Par exemple, nous pourrions considérer la propriété comme un bien puisque nous constatons dans l'histoire que les humains tendent vers ce bien, sans considérer les raisons contextuelles et le contenu positif *a posteriori* de ce bien. La propriété est un bien parce que nous la désirons, et nous la désirons parce que certaines causes, dans l'histoire, ont mené les individus à posséder des objets, à envier les autres pour leurs possessions et ainsi de suite. Par contre, ce n'est pas parce que ce déroulement causal se fait naturellement qu'il est essentiel, de la même manière que la sociabilité humaine se fait naturellement, mais n'est pas *a priori*.

À mon sens, l'interprétation libérale de l'État semble plutôt se rapprocher d'une conception hobbesienne, c'est-à-dire de ce que nous nommons « l'État veilleur de nuit¹⁰⁰ ». Cette conception est erronée si nous acceptons ce qui a été dit dans le chapitre précédent sur la multitude. En effet, le rapport entre le pouvoir de l'État et la puissance des individus est en continuelle tension au sein de cette multitude. Dans l'interprétation libérale, l'État semble jouer un rôle mitoyen d'autorégulation entre la coopération et la compétition. Elle passe manifestement à côté de la complexité du rapport susmentionné étant donné que la puissance des individus ne peut être accrue, indéfiniment, que dans une société.

Il n'est pas suffisant de penser un État minimal qui contient les passions des individus. En effet, ce qui, chez Spinoza, amène la sécurité et, de surcroît, la liberté dans l'État, ce n'est pas un laisser-aller des intérêts divergents, mais un rapport éthique entre les lois et les individus. Considérant que la force de l'État est le corrélat de la force de la multitude et vise la stabilité et la pérennité, il faut non seulement obéir aux lois, mais aussi les comprendre. Cette compréhension des lois est ce qui donne la possibilité aux individus d'*agir vertueusement*, c'est-à-dire en accord avec la loi. C'est dans ce sens que l'augmentation en puissance est possible. Une personne qui obéit aux lois et qui poursuit son intérêt est toujours, pour Spinoza, esclave de ses passions. Le but de l'État étant la liberté, il ne suffit pas de simplement postuler une capacité d'agir avec le moins de friction possible par rapport aux autres citoyens, mais bien d'être en mesure de se libérer de l'état passionnel. La liberté est reliée à la raison, et la raison est reliée à la capacité de former des idées adéquates. Pour former des idées adéquates, il nous faut des notions communes, ce qui implique la

¹⁰⁰ Campagna, N. (2000), « II. L'État », *Thomas Hobbes. L'ordre et la liberté*, p. 45-54.

rencontre d'autres individus. Par ce fait, la liberté, au sens spinoziste, est nécessairement liée à la sociabilité. En somme, le rapport individualiste déployé par l'analyse libérale est erroné.

Pour résumer, les erreurs de ces interprétations consistent à prendre pour synonyme liberté et individualité, ainsi qu'à prendre les personnes dans la société comme étant *ipso facto* libres. L'interprétation libérale apparaît alors comme une fiction théorique qui ne correspond pas à la réalité. En considérant toute personne comme étant libre et rationnelle, au sens spinoziste, l'interprétation libérale peut se permettre de penser un État minimal. Il semble au contraire que nous ne puissions jamais être vraiment libres, puisque nous sommes toujours en proie aux passions. De plus, cette liberté est pensée en termes de capacité d'exprimer ses désirs et puissances, ce qui ne relève pas de la liberté des passions, soit de la liberté spinoziste, mais du droit de nature. Ce droit, bien qu'il demeure, s'exprime librement dans la société à condition de comprendre les lois qui régissent le vivre ensemble. La simple expression des désirs n'est pas *de facto* une action libre, au contraire, elle relève le plus souvent d'un vécu passif selon des conditions contingentes d'expression.

2.3 – Balibar et Spinoza

Dans son ouvrage *Spinoza politique : le transindividuel*, Balibar développe, au travers de son interprétation de Spinoza, une ontologie relationnelle. Cette manière d'interpréter l'ontologie spinoziste est en adéquation avec une ontologie propre à la philosophie féministe, et particulièrement pour les philosophesses étudiées dans le cadre de ce mémoire. Pour le philosophe, Spinoza constitue une ontologie qui, suivant le monisme et la relation causale au travers de la substance, produit des individus qui s'inscrivent dans la relation causale. Pour bien comprendre les concepts déployés par Balibar, cette section se concentrera sur 1) le principe de communication des affects tels que pensé par Spinoza et 2) le principe de transindividualité qui découle du processus de formation des individus, en particulier au sein de la société.

2.3.1 – Communication des affects

La sociabilité humaine, sans être *a priori* intrinsèque à la nature humaine, est nécessaire dans la mesure où les humains se trouvent généralement dans une situation qui augmente leur

puissance en se regroupant. Ceci semble adéquat considérant qu'une personne seule ne peut survivre très longtemps, « (c)ar si les hommes ne s'entraidaient pas mutuellement, l'art et le temps leur feraient défaut pour se maintenir et se conserver par leurs propres moyens.¹⁰¹ » Par contre, cela ne veut pas dire nécessairement que les personnes sont les plus utiles les unes aux autres, du moins *a priori*. En effet, poussées par leurs passions, elles se nuisent la plupart du temps. En contrepartie, quand elles sont conduites par la raison, elles sont le plus utiles entre elles. Ceci découle du fait que, connaissant ce qui est *utile*, c'est-à-dire autrui, elles désirent le souverain bien, soit le bien commun. Ce bien commun est l'augmentation, la somme ou la multiplication, de la puissance de chacun.

La puissance, chez Spinoza, est intrinsèquement liée aux affects, comme le postule la définition 3 du troisième livre:

Par affect, j'entends les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou empêchée - et en même temps les idées de ses affections. (E, III, Def., 3)

La formation sociale telle que nous l'analysons doit inclure ce que Balibar nomme la communication des affects. Les individus sont affectés par d'autres et, quand ces affects sont positifs, ils augmentent leur puissance. Par principe, lorsqu'un individu s'accorde avec un autre par passion, alors ils s'influencent l'un et l'autre de manière affective¹⁰².

La perception de cette contingence résulte du premier genre de connaissance, à savoir l'imagination. En effet, si une personne est affectée de joie par une autre, elle s'imaginera que cette personne en est la cause. De plus, si cette personne a en affection une chose, donc qu'elle la considère bonne, l'autre la considéra comme telle aussi. Ce principe est, dans l'analyse de Balibar, exemplifié par le principe de l'ambition qui postule qu'elle est « un désir immodéré de gloire » (E, III, def. aff, 44), et celui de l'humanité qui est « le désir de faire ce qui plaît aux hommes » (E, III, def. aff, 43). Ceci doit être mis en rapport, comme Spinoza l'indique, avec les propositions 27 à

¹⁰¹ Spinoza, B. (2020), *Œuvres. III : Tractatus theologico-politicus = Traité théologico-politique*, p. 219.

¹⁰² J'outrepasse ici les deux manières de rentrer en relation, soit de manières passionnelles ou rationnelles. En fait, je ne prends en considération que la première, puisqu'elle me semble plus pertinente dans une analyse sociale, alors que la deuxième, beaucoup plus importante dans le dernier livre de l'éthique, me semble difficilement applicable de manière générale. Il va sans dire qu'elles ne sont pas mutuellement exclusives, mais la mise en relation par la raison m'apparaît plutôt individuelle et outrepasse certaines questions qui arriveront au troisième chapitre, en particulier en rapport avec l'imagination.

31, qui reviennent sur les caractéristiques de l'imagination. Ces propositions posent quatre liens entre l'imagination et le contexte social : 1) nous imaginons qu'une chose est semblable à nous et, par imitation, nous sommes affectés par les mêmes affects que cette chose, 2) nous imaginons que certaines choses nous rendent joyeux(malheureux) et nous les poursuivons(fuyons), 3) suivant ces deux premiers principes, nous imaginons que certaines choses rendent les autres heureux (malheureux) de sorte que nous tentons de les mettre en action(inaction) et 4) finalement, si nous faisons ce que nous imaginons bien pour quelqu'un, alors nous serons affectés de joie¹⁰³.

C'est pourquoi l'ambition et l'humanité¹⁰⁴ sont des désirs de communiquer certains affects qui 1) augmentent la puissance de tout un chacun selon un cadre imaginaire contextuel et 2) par ce fait définissent certains objets ou actions comme étant bons ou mauvais pour tous. Ceci revient donc à dire que la formation du corps social, pour Spinoza, est le résultat du mouvement continu de la communication des affects. En d'autres mots, le « commerce des affects¹⁰⁵ », ou communication des affects, est constitutive de la puissance relative d'une société. Il reste donc à savoir en quoi consiste un individu selon ce commerce affectif que constitue la multitude.

2.3.2 – Le transindividualisme

Pour Spinoza, l'historicité des individus est analysée selon les mêmes critères que le reste de la nature. Ce principe s'exprime sous la formule d'*imperium in imperio*, ce qui veut dire que les individus, étant des modes de la substance, sont déterminés par les mêmes lois causales que le reste de la nature. Ce principe d'historicité est la base de l'individualisation et individuation, c'est-à-dire du processus de différenciation et la différenciation en elle-même. De plus, comme le fait remarquer Spinoza, bien que les humains.es soient toujours sociables, iels ne le sont pas *a priori*. Plus précisément, « [l]a nature ne crée pas des nations : elle crée des individus qui ne se distinguent en nation que par la différence des langues, les lois et les mœurs reçues ¹⁰⁶ ». C'est au travers de la

¹⁰³ Pour plus d'information voir : E, III, 27-30

¹⁰⁴ Voir : E, III, Def. Aff., 43

¹⁰⁵ Balibar, E. (2011), *Spinoza et la politique*

¹⁰⁶ Spinoza, B. (2020), *Œuvres. III : Tractatus theologico-politicus = Traité théologico-politique*, p. 575.

relation avec les autres modes, c'est-à-dire le monde extérieur en général, que se constitue l'individualisation¹⁰⁷, c'est-à-dire le processus constant de formation du soi.

En effet, le mouvement continu et historique de chaque individu est en relation avec d'autres formes d'individualités. Ceci est en lien avec les affects passifs et actifs. Dans le premier, les individus sont passifs, c'est-à-dire affectés par les autres et, dans le deuxième, ils affectent les autres. C'est ce que Balibar nomme la double détermination¹⁰⁸. Nous sommes affectés, selon le principe de mimétisme, par les autres qui peuplent le monde, et nos actions affectent ce monde et participe par ce fait même à la construction de celui-ci. Dans ce sens, notre individualité est construite au travers des affects que nous recevons sur notre corps, qui sont exprimés par notre esprit. Cet esprit, comme nous l'avons vu, est l'idée du corps. La formation de notre corps, informé par les affects extérieurs, construit en parallèle notre esprit. Cette formation de l'esprit est entre autres choses ce que nous pourrions nommer la personnalité¹⁰⁹. De cette personnalité, découlant notre expérience corporelle du monde, nous agissons conformément à ce qui semble, de mémoire et d'imagination, causer un plus grand bien pour nous-mêmes et augmente notre puissance. Par exemple, une personne ayant souvent été affectée par les autres de manière aimante considérera cette manière d'agir comme un bien et la reproduira par la suite. Cette personne est donc le produit de ces affects passés, et (re)produits ces derniers dans le monde extérieur et produit par le fait même d'autres individus. C'est la double relation causale de l'individualisation. Il en va de même pour les passions tristes.

Donc, ce qui forme l'esprit, l'idée du corps, suivant le principe des affects, est le processus de l'imagination¹¹⁰. Parce que je reçois un affect positif d'un objet, j'imagine cet objet comme étant bon. Ma représentation de l'objet en dit donc plus sur moi que sur l'objet lui-même. Par exemple, le feu me réchauffe et est perçu comme bon, ou, le feu me brûle et m'est mauvais. Le feu n'est ni bon ni mauvais, mais la chaleur du feu, à certains moments, est bonne pour moi, donc je dois en comprendre que j'aime la chaleur, qu'elle m'est bonne parce que j'ai froid, etc. Ceci dit,

¹⁰⁷ Par individu, j'entends, comme Spinoza, les modes de la nature qui sont exprimés sous forme humaine. Par contre, les principes d'individuation et d'individualisation se réfèrent au processus de formation social des personnes, soit les gens qui forment et sont formés dans la nation. Ceci sera plus amplement développé au troisième chapitre.

¹⁰⁸ Pour plus d'information voir : Balibar, E. (2018) *Spinoza politique, le transindividuel*

¹⁰⁹ Si les individus sont produits par la nature, les personnes, ou les citoyens, sont produits par les rapports qui les composent de manière historique. Nous reviendrons sur cette question au troisième chapitre avec la question de la seconde nature.

¹¹⁰ Gatens, M. et G. Lloyd, (1999) *Collective Imaginings : Spinoza, Past and Present*

l'imagination est la capacité d'un individu de fabriquer des images. L'esprit est l'idée, inadéquate, du corps, dans la mesure où il a des affects passifs. Ces affects nous informent néanmoins plus grandement sur notre corps que sur les causes de ces dernières. Spinoza décrit dans l'*Éthique* ce processus comme étant le fait qu'une chose nous affecte, notre imagination inclut l'essence de cette chose en tant que notre corps en est affecté¹¹¹. Cette imagination est cruciale dans la formation et la compréhension de soi, comme individu, en cela que notre relation au monde est toujours informée par les affects et constitue notre esprit. Par exemple, quand une partie du corps se heurte sur un objet, le corps est informé de sa limite en tant qu'étendue et, parallèlement, le corps étant l'objet de l'idée de l'esprit, elle (in)forme l'esprit de sa propre limite¹¹². De surcroît, les affects provenant d'autres individus que nous considérons en acte, donc existants, nous affectent de diverses manières et forment ce que nous sommes. Les institutions, dans ce sens, forment la façon d'être des individus qui naissent dans une communauté donnée. C'est dans ce sens exactement qu'un individu est formé par la nature en tant que mode, mais pas en tant que citoyen. C'est dans la formation de la seconde nature, qui sera discutée plus loin, que se forment les individualités différentes.

2.4 – La connaissance de soi

Dans son livre *Part of Nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethics*, Genevieve Lloyd développe sa théorie sur les mêmes bases que Balibar¹¹³, donc sur le principe d'une ontologie relationnelle. Comme nous l'avons vu, l'individualisation est la formation de soi dans la communication des affects, entre les affects passifs et actifs. Nous pouvons dire que cette analyse de la production identitaire, soit la formation de l'identité de manière historique au sein de la multitude, est implicite dans la substance unique par le principe de relation causale nécessaire. En d'autres mots, le déterminisme causal est la condition nécessaire de la formation de l'identité.

¹¹¹ Voir : E, II, 35, sc

¹¹² Il ne faut pas confondre avec l'idée qu'une pensée puisse limiter un corps ou l'inverse. Pour Spinoza, cette idée est fautive. Par contre, le corps et l'esprit étant la même chose exprimée de manière différente, la limite de l'un est la limite de l'autre. Je peux imaginer que mon corps puisse voler, mais ceci est une idée inadéquate. La limite de mon esprit reste la limite de mon corps en fonction de ce qui est possible et impossible réellement. Ils ont une limite conjointe, parallèle.

¹¹³ Nous verrons plus amplement au troisième chapitre l'implication de la théorie de Balibar en lien avec celle de Lloyd.

Par ce principe, il nous est possible de comprendre en quoi la connaissance de soi est en relation directe avec la formation de cette identité. L'esprit étant l'idée du corps, l'idée inadéquate, donc imaginée de soi-même, est cette identité.

Dans un premier temps, la connaissance de soi est une connaissance inadéquate. Nous sentons les affections du corps comme étant des affects internes. C'est dans ce sens que ce qui nous affecte en dit plus sur notre corps même que sur les affects extérieurs, donc les causes. Comme Spinoza l'écrit

[L]es hommes se trompent en ce qu'ils croient être libres, et cette opinion consiste en cela seulement qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par lesquelles elles sont déterminées [...] De la même façon, lorsque nous regardons le soleil, nous imaginons qu'il est distant de nous de deux cents pieds environ ; et l'erreur ici consiste non pas dans cette seule imagination, mais dans le fait que - tandis que nous l'imaginons ainsi - nous ignorons sa distance véritable et la cause de notre imagination. Car même si plus tard nous connaissons qu'il est distant de nous de plus de six cents fois le diamètre de la terre, nous imaginerons néanmoins qu'il est proche de nous; en effet, si nous imaginons le soleil aussi proche, ce n'est pas parce que nous ignorons sa distance véritable, c'est parce qu'une affection de notre corps implique l'essence du soleil, en tant que le corps lui-même est affecté par celui-ci. (E, II, 35, sc)

Ce que Spinoza exprime dans ce passage est, en premier lieu, la relation non contradictoire entre l'imagination et la raison. En effet, la connaissance adéquate d'une chose ne supprime pas l'image de cet objet, donc la façon dont les objets imprègnent le corps. Dans ce sens, une première connaissance de soi n'est pas simplement la suppression de l'ignorance des causes en tant que telles, bien que celle-ci permettra une augmentation de la puissance, mais bien une compréhension de l'image de notre corps qui s'inscrit en rapport avec la multitude d'objets, de modes, que le corps rencontre. Au travers de son historicité, l'individu découvre les limites de son corps et apprend à agir en conséquence.

Le rapport entre la raison et l'imagination n'est donc pas un rapport d'opposition. Au contraire, Lloyd démontre que ces idées inadéquates sont constitutives de la raison dans la mesure où elles forment la conscience directe de soi

[Spinoza] pense que les idées de sensation et d'imagination sont inadéquates, à l'inverse de l'adéquation des idées de la raison. Mais la conscience immédiate du corps qu'elles impliquent, bien que ce soit une source d'erreur, est également la condition préalable et la base de la raison

et de l'intuition – les formes les plus hautes de connaissance. La possibilité de raison et la possibilité d'erreur font base commune dans la puissance du corps humain.¹¹⁴

La raison qui permet à Lloyd d'analyser le rapport du corps et de l'esprit dans la même lancée que le corrélat entre l'imagination et la raison est que, pour Spinoza, l'imagination est l'objet de la raison. C'est en étudiant l'imagination que nous comprenons les affects du corps, l'augmentation et la diminution de la puissance. C'est aussi, subséquemment, la clé de la compréhension des notions communes, étant donné que les individus (humains) ont « une structure suffisamment complexe pour permettre la formation des notions communes de la raison¹¹⁵ ». Une chose ou une personne avec qui je m'accorde en nature augmentera l'intensité et le nombre des affects de joie, donc augmentera ma puissance. Je tenterai donc de multiplier le nombre de rapports que j'entretiens avec cette chose ou cette personne. Par ce fait, j'imagine que cet affect et cette personne sont intimement reliés comme ne faisant qu'un. Par contre, en étudiant les causes et les effets de mes affects, je peux comprendre en quoi nous sommes naturellement en accord. Cette idée sera donc adéquate autant pour moi que pour la chose ou la personne avec qui je partage cette joie. Ainsi, j'ai une idée adéquate de mes affects : je comprends les causes qui les déterminent. Cela n'empêche pas que je continue à imaginer que la personne avec qui je suis en rapport est une source d'augmentation de ma puissance, mais je sais pourquoi je l'imagine ainsi.

C'est dans ce sens que Lloyd et Gatens considèrent l'imagination, chez Spinoza, comme étant matérialisée, c'est-à-dire comme étant l'objet de la raison. D'ailleurs, comme nous l'avons mentionné, avoir une connaissance accrue de ses propres affects, ou de ses émotions, permet à l'individu de mieux en connaître les causes. De cette manière, l'individu est en voie d'en avoir une connaissance adéquate par l'analyse des images des affects.

Ceci nous permet donc de mettre deux éléments en rapport. Dans un premier temps, nous pouvons développer une différenciation, donc ultimement une individuation, au sein du monisme

¹¹⁴ Lloyd, G. (1994) *part of Nature : self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, p. 44.

« [Spinoza] thinks that the ideas of sensation and imagination are inadequate, in contrast to the adequacy of the ideas of reason. But the direct awareness of the body that they involve, while it is a source of error, is also the precondition and basis for reason and intuition—the higher forms of knowledge. The possibility of reason and the possibility of error have a common base in the powers of the human body. » (Je traduis)

¹¹⁵ Lloyd, G. (2009), « Dominance and Difference : A Spinozistic Alternative to the Distinction Between “Sex” and “Gender” », p. 33.

« Spinozistic minds rest their self-esteem on knowing as ideas of bodies of a sufficiently complex structure to allow the formation of the common notions of reason. »

spinoziste. C'est en analysant le rapport entre la différence des corps et la différence des esprits que nous pouvons comprendre cette individuation. De plus, dans un deuxième temps, il devient primordial, pour éviter de retomber dans une forme d'essentialisme entre les modes, en l'occurrence entre les femmes et les hommes, de mettre en rapport la différence de puissance selon les corps. Ceci nous permettra de voir si une *féminité* est implicite dans la philosophie de Spinoza. Cette mise en rapport de la puissance permet de consolider plus rigoureusement l'incohérence démontrée au premier chapitre, mais aussi de montrer comment faire sens des différences et de l'égalité entre les individus.

Pour ce faire nous allons analyser comment, avec les outils conceptuels de Spinoza, nous pouvons rendre compte des différences sexuelles et si ces dernières impliquent une différence dans l'intensité des puissances individuelles.

2.5 – Différenciation sexuelle

Comme nous l'avons vu, l'esprit ne peut être pensé, pour Spinoza, sans prendre en considération le corps ou, comme l'écrit Lloyd : « [p]enser l'esprit et le corps ensemble est [pour Spinoza] de penser la même réalité de deux manières distinctes¹¹⁶ ». En ce sens, la question relative aux distinctions corporelles, à savoir aux différenciations sexuelles, s'exprime dans l'esprit, et par extension dans la puissance et la vertu des individus. Cette section se concentre sur la capacité de puissance des individus. Cette analyse passe à la fois par les différences qui émergent de leurs corps comme étant l'objet de l'idée de l'esprit, mais aussi par l'aspect social, soit le contexte dans lequel ces corps, c'est-à-dire une société dans laquelle les individus doivent s'accommoder pour être en accord avec les autres.

En premier lieu, prenons l'exemple de la différence de puissance qui existe entre les humains et les animaux. Ce qui différencie l'espèce humaine de celle du reste du règne animal, pour Spinoza, est *notre capacité raisonnable* à s'associer pour augmenter notre puissance individuelle et commune, en opposition à une association affective. Le point n'est pas de dire que les animaux ne peuvent pas raisonner, s'ils le font, c'est à leur manière. Il va sans dire, les animaux

¹¹⁶ Ibid., p. 31.

« To think of mind and body together is, to think of the same reality in two distinct ways. »

sont aussi capables de former des associations, comme l'expérience nous le démontre, mais c'est par une association par la raison que les humains sont le plus utiles entre eux, comme l'écrit Spinoza dans l'appendice 7 du quatrième livre de l'*Éthique*. Ceci revient donc à dire que la différence qui existe est une différence entre la « puissance des corps humains et animaux¹¹⁷ », soit une différence dans l'expression des plaisirs.

Quand est-il de la différence de puissance entre les différents corps très similaires, à savoir celle des humains? En effet, comme nous venons de le voir, ce qui doit être identifié comme différence de puissance doit, pour Spinoza, se faire dans une différence corporelle. C'est dans ce sens que Lloyd écrit: « Différents genres de corps impliquent différents genres de puissance et de vertu.¹¹⁸ » Il s'agit de mettre en lien avec les formes de plaisir qu'un corps peut avoir, puisque ce sont les affects de joie qui augmentent la puissance. Autrement dit, plus un corps est capable ou a le potentiel de se faire affecter par différents objets et augmenter sa puissance, plus son potentiel de puissance est élevé. Nous pouvons parler ici d'une distinction entre ce qui est *la puissance* d'un corps et un corps *en puissance*.

Je fais cette distinction pour jouer avec la traduction du terme *potentia*, qui se traduit canoniquement par puissance. Ce terme est aussi à l'origine du mot potentiel. Dans ce sens, puissance et potentialité peuvent plus facilement se lier avec la capacité qui en est sous-jacente et, par le fait même, la capacité d'agir. Je dirai d'un corps qu'il est *en puissance* puisqu'il y a une certaine ouverture des dispositions. Un corps puissant a donc déjà un degré de puissance. Pour faire une analogie simple, nous pouvons voir ce rapport entre l'énergie potentielle d'un objet et son énergie cinétique. De manière abstraite, nous pouvons faire le postulat que tout corps humain possède un corps *en puissance* qui varie selon les réalités matérielles et sociales alors que le corps puissant, donc agissant, varie par intensité de puissance en fonction de sa capacité à se maintenir, par la raison, dans le chemin de son véritable intérêt.

Cette distinction faite, nous pouvons comprendre que les différences entre les corps vont engendrer des différences de puissances, de plaisirs et de vertus. En effet, il existe des différences

¹¹⁷ Ibid., p.32

« For Spinoza, in contrast, it rests simply on the differences between the powers of human and animal bodies. »

¹¹⁸ Ibid.

« Different kind of body involve different kinds of power and virtue »

entre les plaisirs de l'alcoolique et ceux du philosophe¹¹⁹, c'est-à-dire que les plaisirs de l'alcoolique se rapportent à l'ivresse et les plaisirs du philosophe se rapportent à la recherche de la vérité. L'immensité des différences corporelles implique un nombre équivalent de plaisirs, donc de puissances¹²⁰.

L'esprit ne pouvant être différencié du corps, alors celui-ci ne peut être séparé de son corps sexué. Lloyd écrit:

Pour Spinoza, puisque l'esprit n'est pas une substance intellectuelle séparée, mais l'idée du corps, les différences sexuelles peuvent atteindre directement l'esprit, bien que son attribution aux corps ait encore une certaine priorité conceptuelle. Les esprits ne pourraient être sexuellement différenciés indépendamment des corps desquels ils sont les idées.¹²¹

De ce fait, la question est de savoir si nous pouvons parler d'esprit à proprement dit « masculin » et « féminin »? La question que Lloyd pose, pour mettre en lumière cette première, est : « Pourquoi est-ce que l'idée d'un corps masculin devrait être masculine [...] plus que l'idée d'un corps large soit large?¹²² » L'idée derrière cette question est de rendre compte du fait que l'esprit d'un corps reflète, dans les mots de l'autrice, la puissance et les jouissances de ce corps. Autrement dit, un corps large est, ainsi que son esprit, *en puissance* en rapport avec la structure de ce corps¹²³. Ceci étant dit, il faut faire un détour pour comprendre le contenu de ces plaisirs qui sont reliés au corps qui les exprime.

Nous pouvons faire un lien avec la connaissance du bien et du mal chez Spinoza. En effet, comme il l'écrit dans l'*Éthique* et le *Traité théologico-politique*:

La connaissance du mal est une connaissance inadéquate. (E, IV, 64)

Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept de bien et de mal, aussi longtemps qu'ils seraient libres. (E, IV, 68)

¹¹⁹ Lloyd, G. (1994) *part of Nature : self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, p. 32.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Lloyd, G. (2009), « Dominance and Difference : A Spinozistic Alternative to the Distinction Between "Sex" and "Gender" », p. 35.

« For Spinoza [...] since the mind is not a separated intellectual substance, but the idea of body, sexual difference can reach right into the mind, although its attribution to bodies still has a certain conceptual priority. Minds could not be sexually differentiated independently of the bodies of which they are ideas »

¹²² Ibid.

« Why should the idea of a male body be male [...] any more than the idea of a large body is large? »

¹²³ Ibid.

[C]eux qui détiennent le pouvoir souverain sont les défenseurs et les interprètes non seulement du droit civil mais aussi du droit sacré ; *et que seul ils ont le droit de décider ce qui est juste et ce qui est injuste, ce qui est pieux et ce qui est impie* ¹²⁴

Ce qui se déploie dans l'*Éthique* et le *Traité théologico-politique* sur la question du bien et du mal est que ces termes, comme nous les entendons, sont fondés dans la société et non dans la nature en tant que telle. Étant donné la relation qui existe entre liberté et connaissance, être libre revient à dire que nous comprenons la nécessité de la chaîne causale de la substance, et donc nous ne trouvons pas que les causes extérieures soient ni bien ni mal. C'est au sein même de la société de droit que l'autorité politique décide de ce qui est bien ou mal. La question ici n'est pas de savoir ce qui constitue une norme du bien et du mal, mais simplement de rendre compte que ces concepts moraux sont des constructions sociétales. Sans société, il n'y a pas vraiment de bien ou de mal autre que ce qui va à l'encontre direct de sa propre préservation, et ceux-ci peuvent ainsi varier d'individu en individu. Bien et mal sont des rapports entre notre corps et les causes extérieures que nous imaginons tantôt bien, tantôt mal. La valeur morale des actes en eux-mêmes n'est définie que dans la mesure où ceux-ci s'inscrivent dans un système complexe de lois et de mœurs. C'est d'ailleurs ce que Gatens exprime dans *Collective imaginings* quand elle écrit que ces termes moraux « ne peuvent qu'être conçus qu'au sein de communautés organisées. ¹²⁵ »

Nous pouvons maintenant mieux comprendre l'argument de Lloyd. Un corps, avec ses « puissances et plaisirs », n'a aucun contenu essentiel, c'est-à-dire que les formes que prennent ces « puissances et plaisirs » reflètent ce corps mais ne peuvent en extirper une essence quelconque. Lloyd avance que « [t]outes les idées [à propos] des corps féminins seront, trivialement, féminines. ¹²⁶ », de la même façon que les idées des corps larges le sont de la même manière. Ce qui donne un contenu « féminin » ou « masculin » aux corps, en relation avec les puissances et plaisirs de ces corps, est une apposition *a posteriori* de termes qui reflètent des ressemblances de corps.

¹²⁴ Spinoza, B. (2020), *Œuvres. III : Tractatus theologico-politicus = Traité théologico-politique*, p. 75. (Je souligne)

¹²⁵ Gatens, M. et G. Lloyd, (1999), *Collective Imaginings : Spinoza, Past and Present*, p. 128.

« Right and wrong, justice and injustice, can only be conceived within organised communities. »

¹²⁶ Lloyd, G. (2009), « Dominance and Difference : A Spinozistic Alternative to the Distinction Between “Sex” and “Gender” », p. 36.

« All ideas of female bodies will be, trivially, female. »

La philosophie spinoziste tente d'expliquer une multiplicité de corps qui sont composés de manière très complexe. En ce sens, comme nous l'avons dit, une place est laissée à la découverte de notions communes, soit de ressemblance, et aussi d'une multitude de différences. Une lecture erronée de Spinoza consiste à se concentrer sur les catégories « femme » et « homme » comme étant des entités ontologiques séparées. La catégorisation dialectique de la différence sexuelle est certes un outil dans la recherche de ressemblance, comme le démontrent les luttes féministes, ainsi que les luttes décoloniales et antiracistes, mais n'est pas une catégorisation *en soi* de ces différences.

Ceci nous amène donc à l'élément social de la différenciation sexuelle. Dans le chapitre précédent, nous avons critiqué la position de Lloyd sur le conditionnement social dans une analyse de l'incohérence entre les textes de Spinoza. Bien que cette critique reste, le concept développé par la philosophe reste pertinent dans l'analyse de la différenciation sexuelle en termes de formation des corps individuels en relation avec le corps social. Nous verrons de façon plus approfondie dans le prochain chapitre la question du corps social, ou le principe d'État incarné. En ce qui concerne les corps individuels, nous verrons comment un corps, en rapport constant avec son contexte, donc son historicité et son environnement, est socialement construit ou conditionné.

Comme nous l'avons vu avec le transindividualisme de Balibar, il est possible d'interpréter l'individuation spinoziste comme un produit déterminé, et déterminant, en rapport avec les autres individus qui composent l'environnement. De ce fait, nous pouvons revenir sur l'argument du *Traité politique* tel qu'interprété par Lloyd et Matheron. En effet, le premier chapitre affirmait que nous pouvions lire l'interprétation de Spinoza sur la question des Amazones comme une façon de tenir en état *d'esclavage*, au sens spinoziste, une portion de la population. Le cas qui nous intéresse ici est la domination masculine sur les femmes dans une analyse historico-politique et sociale.

Pour commencer, reprenons ce que dit Lloyd dans son ouvrage *Part of nature, Self-knowledge in Spinoza's Ethics* :

[P]eu importe la manière dont sont les femmes dans l'état de nature, [...] dans l'état de société leurs capacités n'équivalent pas celles des hommes. Elles sont conséquemment exclues des responsabilités de gouvernement. [...] [Spinoza] souligne les interconnexions entre la vie de raison et les formes d'organisation sociale qui augmentent la liberté. Si nos pouvoirs naturels sont enrichis par la mise en œuvre des bonnes formes d'organisation sociale, qui cultivent la poursuite commune de la raison, il faut s'attendre à ce que les groupes exclus de la pleine

participation à cette poursuite commune de la raison passent à côté du plein fleurissement de leurs pouvoirs et plaisirs naturels, menant des vies déformées, mutilées.¹²⁷

Nous pouvons tirer de ce passage un rapport inverse dans la question de la différenciation sexuelle. Effectivement, il n'y a pas d'essence sexuée qui soit *a priori* dans les individus et qui justifierait une exclusion politique. Il paraît d'ailleurs évident qu'une telle exclusion de prime abord diminue la potentialité des groupes. Autrement dit, il y a une diminution du caractère *en puissance* des corps. Cette diminution est due au fait qu'un individu, qui doit aller chercher dans le monde dont il fait partie les éléments extérieurs pour augmenter sa puissance, se voit contraint dans cette recherche. Dans un premier temps, l'individu est inscrit dans un monde qui l'exclut et, dans un deuxième temps, ce monde est construit en fonction de puissances et plaisirs qui sont considérés comme « anormaux » ou en marge. De ce fait, vouloir exprimer et augmenter sa puissance, pour ce genre d'individu, se fera toujours au prix d'une modification, d'où le fait de vivre des « vies déformées, mutilées¹²⁸ ».

Par ailleurs, c'est au travers de l'hégémonie masculine que la norme sociale est construite en fonction des puissances et plaisirs de corps. De plus, comme le démontre Odile Roynette dans son ouvrage « La construction du masculin¹²⁹ », ce n'est pas tant les puissances et plaisirs du corps féminin qui sont essentialisés, mais ceux des hommes, créant ainsi cette norme, et par conséquent essentialise le corps féminin comme étant complémentaire. Dans ce sens, on appose une définition contraire au vécu féminin ce qui impose aux femmes une forme de vie qui est ensuite perçue comme essentielle¹³⁰. La différenciation sexuelle est donc, de la même façon que le bien et le mal, une construction sociale.

En somme, la différenciation sexuelle peut être comprise, suivant la philosophie spinoziste, comme une application de contenu, soit masculin ou féminin, à des plaisirs et puissances

¹²⁷ Lloyd, G. (1994) *part of Nature : self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, p. 163-164.

« (W)hatever women may be like in the state of nature [...] in the state of society their capacity does not match that of men. They are accordingly excluded from the responsibilities of government. [...] [Spinoza] stresses the interconnections between the life of reason and forms of social organization that enhance freedom. If our natural powers are enriched by the operation of good forms of social organization, which foster the collective pursuit of reason, it is only to be expected that groups excluded from full participation in that shared pursuit of reason will miss out on the full flourishing of their natural powers and pleasures, leading distorted, mutilated lives. »

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Roynette, O. (2002) « La construction du masculin », p. 85-96.

L'historienne ne parle pas à proprement parler de puissance et plaisirs des corps. Par contre, l'étude qu'elle fait prend bien en compte cette dimension de construction sociale du genre qui sera développée au troisième chapitre.

¹³⁰ Nous reviendrons sur cette question au troisième chapitre

spécifiques. Ces derniers peuvent effectivement être des ressemblances catégorielles, mais ne justifient pas une essentialisation d'un sexe au travers de ses plaisirs et puissances. Étant donné que le contenu de ses puissances est *a posteriori* et contextuel, il est plus adéquat de considérer la différence comme étant multiple, mais aussi de voir des ressemblances dans d'autres formes de catégories qui ne sont pas imperméables entre elles. Par exemple la ressemblance entre une philosophe et un philosophe ou encore entre cinéphiles. Il se peut qu'il y ait bien plus de différences de plaisirs et puissances entre une cinéphile et une philosophe qu'il y en ait entre une femme et un homme. Les similitudes s'inscrivent dans le contexte dans lequel ces personnalités ont évolué et peuvent être plus ou moins grandes suivant les similitudes d'éducation. Ce qui fait en sorte que les différences entre les femmes et les hommes sont si remarquables prend son origine des institutions, de la culture, de l'éducation, en somme du contexte général dans lequel les individus sont formés selon leur sexe, formant ainsi le genre¹³¹.

2.6 – Conclusion

En conclusion, nous avons vu que le rapport corps/esprit chez Spinoza permet de rendre compte des différenciations entre les individus sans en extirper une essence. Par l'historicité des corps, la suite complexe d'affects qui forment et transforment un corps, nous pouvons analyser cette différence comme étant aussi multiple qu'il y a d'êtres humains. Par cette même analyse, nous pouvons aussi mettre en relief les ressemblances, d'où l'usage nécessaire des notions communes. Ces ressemblances naissent d'une part de nos similitudes humaines, corporelles, certes, mais aussi du contexte dans lequel nous avons évolué.

Ce contexte englobant est historiquement produit par des individus, c'est-à-dire incarné par les expériences de ceux qui l'on construit. Cette construction produit une norme qui ressemble à ceux qui la produise. De ceci, les institutions mises en place produisent des citoyens.nes dans une société. Ces citoyens.nes, au travers de ces institutions, sont essentialisées subjectivement en fonction de leur corps, cadrant ainsi dans une catégorie ou une autre du modèle binaire sexué. De ce fait, nous avons vu pourquoi les analyses libérales semblent passer à côté de cette question

¹³¹ Cet argument s'inscrit dans les débats en philosophie féministe. Voir : Mikkola, M. (2019) « Feminist Perspectives on Sex and Gender », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/> Consulté le 09/06/2021

importante dans leur interprétation de la philosophie spinoziste. Ces interprétations ont définitivement un angle mort dû à l'idéalisation de la raison chez les sujets humains. Cette idéalisation rend invisible la différenciation sexuelle et prend pour acquis que la norme « humaine » est véritablement neutre, alors qu'elle est en fait incarnée par les individus au pouvoir qui l'ont construite.

L'interprétation de Balibar, par son concept de transindividualisme, nous permet donc de mieux comprendre ce qu'est un individu dans une politique de l'immanence, c'est-à-dire un sujet qui est toujours rattaché à autrui et qui présuppose ce dernier dans sa constitution. Passant du rapport individuel de la formation du soi à la formation plus large de la multitude et du corps social, nous pouvons comprendre les différentes influences qui forment à la fois les individus et la société.

De ces principes, faire le chemin inverse nous a permis de montrer une façon d'avoir une connaissance de soi qui passe inévitablement par les autres. Cette connaissance de soi, outre sa pertinence et son originalité, démontrait aussi comment la sociabilité est un facteur primordial pour l'acquisition d'idées adéquates, donc un prérequis pour une libération.

Finalement, considérant cette connaissance de soi, nous avons vu que ce qui essentialise la différenciation sexuelle est le cadre contextuel dans lequel les individus se trouvent, et non une essence naturelle qui se trouve dans les femmes ou les hommes. Parce que la société est constituée, de manière hégémonique, au travers du vécu d'hommes blancs, hétérosexuels, cisgenres, les puissances et plaisirs de leurs corps sont pris comme la norme. Cette norme est ensuite reproduite dans l'éducation. De plus, en opposant les sexes dialectiquement, nous les catégorisons entre « masculin » et « féminin ».

C'est sur cette question de l'hégémonie masculine, comme productrice de la norme, que le prochain chapitre se concentrera. Comment, au travers d'un corps social incarné par cette hégémonie, même si elle est numériquement minoritaire, reproduisons-nous un imaginaire genré? Quelle est la responsabilité éthique des individus et des collectivités dans la recherche d'égalité et, ultimement, d'augmentation de la puissance pour tous.tes? Quels sont les moyens, selon le principe démocratique de Spinoza, de produire une société qui permet « d'être le plus possible à penser le plus possible »? Finalement, comment produire un imaginaire social différent et plus inclusif?

Si lire Descartes c'est de lire ce que nous sommes, lire Spinoza c'est entrevoir ce que nous aurions pu devenir.
- Genevieve Lloyd

Troisième chapitre – Hégémonie, normes, imagination et responsabilité : Analyse spinoziste et interprétation féministe

Dans le chapitre précédent, nous avons mis en rapport les différentes interprétations contemporaines de Spinoza sous l'angle métaphysique et ontologique. Il me semble à présent que l'interprétation qui fonctionne le mieux est celle qui ressort des interprétations féministes. C'est donc dans ce sens que dans ce chapitre je tente de faire une analyse de la notion d'hégémonie et de norme dans notre société contemporaine, majoritairement dans les sociétés occidentales¹³². C'est en mettant en lien des philosophes spinozistes et des philosophes féministes et spinoziste, que je tente de mettre en relief les rapports entre hégémonie et norme, deux concepts qui sont à mon sens interreliés par les moyens termes de corporalité et imagination.

Ce chapitre se divise donc en trois grandes sections. La première portera spécifiquement sur la question de l'hégémonie et de la norme. Par la suite, nous ferons une critique de la pensée dialectique au travers de l'analyse de l'imagination chez Spinoza. Finalement, il sera question des implications de cette critique dans une analyse qui tente de mettre en rapport responsabilité et liberté dans une philosophie spinoziste.

La première section met donc en lien la définition de l'hégémonie qui est produite par Negri et Hardt avec la conception de la neutralité, ou de la norme corporelle, telle que développée par Gatens. Nous verrons, grâce à ces outils conceptuels, comment la corporalité des hommes est

¹³² Je limite la portée de mon analyse à l'occident étant donné mon manque de connaissance en ce qui a trait au reste du monde. Par contre, il me semble que cette analyse puisse être pertinente de manière plus large, mais ce n'est pas mon intention ici d'en démontrer l'étendue complet.

constitutive de l'hégémonie par son caractère neutre, c'est-à-dire comment elle fait office de norme à partir de laquelle nous constituons notre vécu.

La deuxième section prend les résultats de la première et se positionne contre le mode de pensée dialectique. Au travers de la définition de l'imagination chez Spinoza, nous verrons en quoi nous formons des idées qui nous semblent être universelles. De ceci, nous verrons que, quand ces idées font office de normes, elles placent inévitablement en marge ce qui ne tombe pas immédiatement sous la définition de cette universelle imaginaire et placent en contradiction dialectique tous ce qui est autres. Nous reviendrons aussi sur la question de l'essentialisation qui fût traitée au deuxième chapitre.

La troisième section se concentre plus spécifiquement sur une lecture féministe de Spinoza qui interprète la question de l'imagination comme constitutive de ce que nous nommerons la seconde nature et la fiction sociale. De ceci, relié à l'interprétation de Balibar, particulièrement à son concept de transindividualité, nous verrons comment s'articule la responsabilité individuelle et collective dans la production de nouvelles formes de vie, ou encore de nouvelles fictions sociales. Nous explorerons ce lien sous le prisme métaphysique, mais aussi épistémique en ce qui a trait aux différences et aux spécificités épistémiques de différents individus et groupes. Le rapport entre dominants.es et dominé.es sera analysé au travers de notre compréhension de l'hégémonie et de la norme définie dans la première section. Par ce fait, nous pourrions critiquer cette hégémonie et proposer des pistes de solution pour la recherche philosophique.

3.1 – Hégémonie et normes

Dans leur ouvrage *Multitude*, Negri et Hardt développent une définition de l'hégémonie¹³³ dans le cadre d'une analyse des différents modèles du travail. En exportant cette définition au-delà du système économique, on peut formuler une définition de l'hégémonie qui nous aidera à penser la domination masculine.

¹³³ Dans les aléas de la recherche, certains.es m'ont fait découvrir que cette définition de l'hégémonie, et les analyses qui en découle, ressemblent par moment aux analyses gramscienne. Je ne discuterais pas de ce rapprochement dans ce mémoire, mais pour de plus amples informations voir : Schirru, C. (2016), « L'hégémonie de Gramsci entre la sphère politique et la sphère symbolique », *Open Edition journal*, <http://journals.openedition.org/mefrim/2967> Consulté le 28/06/2022

Tout système économique se caractérise par la coexistence de différentes formes de travail, mais aussi par l'hégémonie qu'une figure particulière du travail exerce sur les autres. Cette figure hégémonique est comme un centre de gravité qui amène les autres à adopter ses caractéristiques principales. Si elle est dominante, ce n'est donc pas d'un point de vue quantitatif, mais plutôt en vertu du pouvoir de transformation qu'elle exerce sur les autres. L'hégémonie désigne ici une tendance.¹³⁴

Cette définition, appliquée à la sphère socio-économique, permet de rendre compte de la transformation du processus opérationnel du travail qui, historiquement, passe du modèle agricole à celui industriel, et finalement aujourd'hui, au modèle de travail immatériel.¹³⁵

Ce qui nous intéresse dans cette définition est le caractère central et tendanciel de l'hégémonie, ainsi que ses conséquences qualitatives, et non quantitatives. C'est du moins dans ce sens que, quand nous parlons d'industrialisation du travail, ce n'est pas pour dire que tout travail est industriel, mais que chaque secteur est industrialisé. Autrement dit, bien que le travail industriel ait été minoritaire à une certaine époque, sa forme s'élargit pour subsumer chaque secteur de production. Comme les auteurs le disent, « les formes concrètes et spécifiques du travail restent distinctes dans leur multiplicité, mais elles tendent à afficher un nombre sans cesse croissant d'éléments communs.¹³⁶ »

Une des conséquences de cette hégémonie, ou tendance, est la production et la reproduction de sujets qui sont impliqués dans chacun des secteurs de travail. Puisque les corps des sujets sont impliqués directement dans le travail de production, la forme de travail produit des subjectivités. Ceci fait écho à ce qui a été dit au chapitre précédent quant à la théorie de Spinoza sur la production d'individus, c'est-à-dire que « la nature ne crée pas de nations : elle crée des individus qui ne se distinguent en nations que par la différence des langues, des lois et des mœurs reçues¹³⁷ ». Ceci revient donc aussi à dire qu'un.e citoyen.ne est le produit de la *seconde nature*¹³⁸, telle que décrite par Lloyd et Gatens.

¹³⁴ Hardt, M. et A. Negri (2004), *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, p. 133.

¹³⁵ Hardt, M. et A. Negri (2004), *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'empire*

¹³⁶ Ibid., p. 134.

¹³⁷ Spinoza, B. (2020), *Œuvres III : Tractatus theologico-politicus = Traité théologico-politique*, p. 575.

¹³⁸ Gatens, M. et G. Lloyd (1999), *Collective imaginings: Spinoza, past and present*, p. 117.

Dans l'exemple du travail industriel, pour qu'une personne puisse exprimer sa pleine puissance, il faut qu'elle s'accorde avec les impositions du modèle hégémonique. En ce sens, une personne sera dite compétente ou non en fonction de sa rapidité et de sa capacité d'optimisation, donc de sa productivité générale. Les personnes ayant été capables de se conformer à ce modèle sont donc capables d'exprimer leur puissance sur le marché du travail; notamment, elles se démarquent des autres en ce qu'elles peuvent choisir le lieu de travail qu'elles préfèrent.

Negri et Hardt mobilisent cette définition de l'hégémonie pour analyser une nouvelle forme hégémonique, ce qu'ils appellent le travail affectif ou immatériel. Il n'est pas nécessaire ici de rendre compte en détail de leur analyse, mais il est pertinent de dire que ce travail, bien que minoritaire en termes de production, est devenu, pour eux, la forme hégémonique. En effet, quoique le travail industriel domine quantitativement, le travail affectif, qui se définit par une implication corporelle et affective avec les autres semble étendre sa forme aux autres secteurs¹³⁹. C'est dans ce sens que les qualités requises pour le travail semblent être la disponibilité, la volonté d'en faire plus pour l'autre ou la compagnie, la capacité de changer rapidement de milieu, etc.

Il me semble qu'il est adéquat de voir cette hégémonie tendancielle comme formant une norme. Il appert que cette définition permet au moins de rendre compte d'une forme de norme sociale, c'est-à-dire produite par le social et influençant le social.

À mon sens, cette définition peut être mise en relation avec l'interprétation que font Lloyd et Balibar de Spinoza. Si nous acceptons le transindividualisme, soit l'ontologie relationnelle, alors le principe d'historicité et la détermination mutuelle des modes permettent de rendre compte de la force d'attraction d'une tendance hégémonique sur le vécu des personnes dans une société donnée. Comme nous l'avons vu, la multitude est formée historiquement par les individus qui la composent et, dans une tension constante, détermine ces mêmes individus. Le principe de communication des affects peut s'analyser dans un sens comme dans l'autre.

De plus, avant de mettre en relation le principe de l'hégémonie de Negri et Hardt avec la norme corporelle développée par Gatens¹⁴⁰, il me semble pertinent de voir de quelle manière cette hégémonie peut s'appliquer. Pour ce faire, la question de la colonisation telle que traitée dans

¹³⁹ Pour de plus ample information voir : Hardt, M. et A. Negri (2004), *Empire*, p. 350 sq.

¹⁴⁰ Gatens, M. et G. Lloyd (1999), *Collective imaginings: Spinoza, past and present*, p. 130.

Empire peut être utile¹⁴¹. Dans cet ouvrage, l'identité du colonisé est décrite comme étant une négation de l'identité européenne. Dans ce sens, nous pouvons dire que l'autre, comme concept, fut importé en Europe comme un objet scientifique. La colonisation a défini l'altérité pour en faire un objet d'étude¹⁴². De ceci, nous pourrions dire que notre conception du monde est une fabrication eurocentriste, soit une construction de l'objet « autre » comme essentialisé en relation à l'identité du colonisateur. Ceci amène deux éléments : 1) une mauvaise compréhension historique du monde « extérieur » et 2) la création d'une identité normative sur laquelle repose la création des autres identités marginalisées¹⁴³.

Le colonialisme est une machine abstraite à produire altérité et identité; et pourtant, dans la situation coloniale, ces différences et ces identités sont faites pour fonctionner comme si elles étaient absolues, essentielles et naturelles.¹⁴⁴

En quoi cette conception de l'hégémonie de Negri et Hardt peut se rapporter à la conception de norme corporelle de Gatens dans ses ouvrages *Imaginary bodies : Ethics, Power and Corporeality* et *Collective Imagining*?

La norme corporelle est la suivante : dans nos sociétés patriarcales, le corps qui se trouve être hégémonique est celui des hommes (50,42 % de la population)¹⁴⁵ et plus précisément des hommes blancs (environ 9 % de la population)¹⁴⁶. Bien que la représentation quantitative de ce corps soit minoritaire, son pouvoir est tout de même hégémonique. Suivant la logique de la colonisation européenne décrite plus haut, à laquelle nous rajoutons le patriarcat, l'identité de l'Autre est construite en fonction d'une série de propositions négatives¹⁴⁷ (non-homme, non-blanc, non-hétérosexuel, etc.).

Cette norme est, si nous suivons la logique spinoziste, construite de manière historique, donc en impliquant directement les corps. Puisque le corps dominant fait office de norme, les

¹⁴¹ Hardt, M. et A. Negri (2004), *Empire*.

¹⁴² Pour de plus ample information à ce sujet voir :

Said, E. W. (1979), *Orientalism*, New York, Vintage Books, 394 p.

¹⁴³ Ibid., p. 165-170.

¹⁴⁴ Ibid., p. 170.

¹⁴⁵ United Nations, (2019), « Population Division : World population Prospects 2019 », United Nations Population division, <https://population.un.org/wpp/> consulté le 11/06/2021

¹⁴⁶ Infogram, (2021), « Race of the world population », Infogram, <https://infogram.com/race-of-the-world-population-1go502yg18k62jd> consulté le 11/06/2021

¹⁴⁷ Gatens, M. (2013), *Imaginary Bodies Ethics, Power and Corporeality*

puissances et plaisirs qui pourraient émaner de corps différents sont perçus comme marginaux, et non comme des différences corporelles réelles. De plus, comme le note Gatens :

Clairement, une part des privilèges accordés aux membres du corps politique est qu'au moins certains de leurs besoins et désirs sont élevés au rang de principes rationnellement fondés et sont donc convertis en droits et vertus.¹⁴⁸

L'incarnation de certaines personnes donne ainsi forme aux institutions, aux lois et éventuellement à la culture en général. Cela semble logique considérant que le but de chacun.e est d'exprimer le plus possible sa puissance, soit de se conserver soi-même. Or, la motivation des institutions est de représenter les humains de manière universelle. Si un groupe limité d'individu semblable domine le discours qui construit ces institutions, alors la représentation de celles-ci sera à leur image. L'universel qui en découle ressemblera davantage à ce groupe limité qu'à la réalité en tant que telle, soit à la totalité des différences corporelles et des différences de vécus. Sur cette tension entre la multitude et les individus qui composent le politique, Gatens soutient que :

Tel quel le politique n'est pas simplement ce domaine qui doit être constitué mais il est également constitutif de la réalité historique humaine. Comprendre cette réalité, et les avenues possibles qui s'offrent à nous pour agir librement, considérant notre constitution dans et à travers l'histoire, implique de saisir la phénoménologie à travers laquelle le pouvoir, ou la capacité d'affecter et d'être affecté, est expérimentée comme valeur.¹⁴⁹

Nous voyons donc en quoi la norme qui émane du corps masculin blanc est hégémonique. Bien que cette forme corporelle soit minoritaire, étant donné qu'elle s'inscrit dans la constitution du monde, par le patriarcat et par la colonisation, l'expérience du point de vue masculin blanc est considérée comme neutre¹⁵⁰. Cette neutralité est la tendance vers laquelle doit tendre toute personne

¹⁴⁸ Ibid., p. 99.

« Clearly, part of the privileged accorded to members of political body is that at least some of their needs and desires are dignified with the status of rationally grounded principles and are thus converted into rights and virtues »

¹⁴⁹ Gatens, M. (2013), *Imaginary Bodies Ethics, Power and Corporeality*, p. 129.

« As such the political is not simply that realm which is to be constituted but is also constitutive of human historical reality. To understand that reality, and the avenues for free action which are possible for us, given our constitution in and through history, means grasping the phenomenology through which power, or the capacity to affect and be affected, is experienced as value. » (Je traduis)

¹⁵⁰ Ibid., p. 130.

« Yet differences between men and women, and people from different cultures still exist. In the present, it is these differences which demand political and cultural recognition. In the present we may think that cases of sexual and racial differences are privileged because they are so clearly cases of *embodied* difference. However, the reading that we have offered of the materiality of the imagination, the transindividual nature of the formation of all identities, and the historicity of norms, implies that *all* difference is embodied difference. If some forms of identity seem 'neutral' or 'disembodied, then this reveals the extent to which the history of our norms continue to exert an influence on the ways in which the self and other are able to be imagined. »

pour pouvoir exprimer sa puissance, ou encore agir selon le schéma imposé, c'est-à-dire les limites dans lesquelles la définition d'une identité donnée circonscrit la potentialité d'une personne.

Ceci peut sembler être une contradiction dialectique, mais je soutiens qu'il s'agit plutôt d'une tension. Dans un premier temps, la norme est présentée comme universelle, par sa neutralité, et est donc perçue comme le point central de toute définition d'identité¹⁵¹. De ce fait, ceux.elles qui « pensent » différemment doivent donc être en marge. Cette marginalité¹⁵² est vue comme essentielle, c'est-à-dire comme essence de cet autre. La position de ce dernier est ainsi déjà donnée dans la définition (négative) de son identité. De ceci, si l'homme se trouve à être défini comme a) rationnel b) calme c) fort d) passionné, alors la personne qui est perçue comme non-homme sera a) irrationnelle b) affolée c) faible d) hystérique¹⁵³. Une personne qui voudrait exprimer sa puissance peut le faire, soit en acceptant les rôles qui lui sont apposés (mère, fille de, conjointe de, ménagère, secrétaire ou encore tout travail de soutien, social ou de *care*¹⁵⁴), ou encore faire violence à certaines puissances et plaisirs qui lui sont propres, par exemple en décidant de ne pas porter d'enfant pour ne pas nuire à sa carrière¹⁵⁵. Le monde étant construit au travers d'une expérience masculine, tout ce qui n'appartient pas à cette expérience est perçu comme négatif.

Dans ce sens, si $P \vee \neg P$ est un argument identitaire, dans la mesure où nous pouvons affirmer « Moi, je ne suis pas cette autre personne », l'appliquer plus largement de manière transcendante outrepassa sa forme logique. C'est bien parce que P est le seul prédicat de la proposition, soit le seul avec un contenu précis (soit *homme blanc*), que $\neg P$ devient un amalgame d'« autres », qui ne possède pas de contenu positif, mais qui est en relation négative avec cette norme, P .

Par contre, cette conception de l'hégémonie et de la norme ne saurait avoir un impact théorique et empirique réel si cette norme n'avait pas de contenu imaginaire qui la rend possible.

¹⁵¹ Telle que vue avec la question de la colonisation de Negri et Hart voir : Hardt, M. et A. Negri, (2004), *Empire*, p. 167.

¹⁵² Ce mémoire ne se concentrera pas sur la question de la marginalité dans une perspective intersectionnelle même si certaines conclusions et arguments pourraient être mis en lien. Pour plus d'information sur le sujet de l'intersectionnalité, voir : Hooks, B. (1984), *Feminist Theory : from margin to center*, Boston, South end press, 174 p.

¹⁵³ Pour de plus ample information et analyse du rapport binaire entre la définition du masculin et du féminin voir : Roynette, O. (2002), « La construction du masculin : De la fin du 19^e siècle aux années 1930 », p. 85-96. Cioux, H. (1975), « Sortie », P. 115-246.

¹⁵⁴ Pour de plus ample information sur le sujet voir : Tronto, J. (2009), *Un monde vulnérable*

¹⁵⁵ Voir: Gatens, M. (2013), *Imaginary Bodies Ethics, Power and Corporeality*

En effet, si cette norme était le résultat d'une réelle neutralité elle serait théoriquement justifiable. Il nous faut donc analyser ce qui constitue cette norme et comment il est possible d'offrir une réponse critique avec les outils conceptuels spinozistes.

3.2 – Imagination et dialectique : Critique de l'universel

Comme nous l'avons brièvement vu dans les chapitres précédents, les affects sont étroitement liés à l'imagination qui, elle, est liée au développement de la raison. Ceci s'explique chez Spinoza par la communication des affects et le principe de notions communes, conditions nécessaires pour développer des connaissances de deuxième et troisième genres. Par ailleurs, la formation de l'individualité, donc de l'esprit et de ses pensées, s'inscrit dans la détermination du corps par rapport aux autres corps. L'esprit est l'idée inadéquate du corps puisque « [l]'âme humaine ne connaît le corps humain lui-même et ne sait qu'il existe que par les idées des affections dont le corps est affecté » (E, II, 19); alors la connaissance du corps, par l'esprit, implique l'imagination. Puisque l'imagination est nécessaire pour avoir conscience (*awareness*)¹⁵⁶ du corps, et que cette conscience découle des relations avec d'autres corps, alors nos interprétations des interactions des corps entre eux découle aussi de l'imagination.

La définition que l'on donne d'un corps donné est toujours en fonction des rapports qu'il entretient avec le monde extérieur et ne constitue pas, pour Spinoza, « la nature même de l'âme humaine » (E, II, 19, Dem.) en soi, mais l'entière de ses relations. Par contre, l'imagination n'est pas fautive en elle-même (E, II, 17, sc). Pour les autrices Lloyd et Gatens, l'imagination peut être vue comme matérielle, c'est-à-dire qu'elle est l'objet de l'investigation de la raison¹⁵⁷. L'erreur n'est donc pas l'image, mais l'ignorance des causes qui forment cette image. Imaginer son corps et son vécu comme comportant une essence (esprit) que l'on peut universaliser, comme le fait d'ailleurs Descartes quand il universalise le *Cogito*, fait l'erreur d'essentialiser le vécu. Ceci pose un problème d'analyse en ce qui concerne les causes immanentes qui constituent cet esprit. Attaché à la domination masculine, il semble faire en sorte que le cadre ontologique développé dans la philosophie moderne reste centré sur un genre d'expérience précis.

¹⁵⁶ Gatens, M. et G. Lloyd (1999), *Collective imaginings: Spinoza, past and present*

¹⁵⁷ Ibid.

Si l'on accepte ce rapport ontologique entre le corps et l'esprit en relation aux autres corps, nous pouvons commencer à faire une critique du modèle transcendantal de l'identité qui tente de construire une norme universelle. En effet, comme nous l'avons vu avec la forme logique $P \vee \neg P$, le fait de centrer la normativité à l'intérieur de P fait en sorte que l'analyse fait abstraction des différences corporelles, et donc des différentes formes d'esprit ou d'identité.

Par contre, les humains.es ont beaucoup de similitudes, ce qui rend possible la sociabilité. Du moins, iels ont beaucoup de similitudes potentielles. En effet, de la même manière que les individus, produits par la nature, ne sont pas *a priori* sociables, iels le sont par la nécessité du *conatus*. De cette sociabilité *a posteriori*, nous pourrions faire découler une « harmonisation¹⁵⁸ », soit une potentialité de former une nouvelle norme et un nouveau corps social.

Avant d'avancer sur cette question, il faut expliquer le rôle de l'imagination dans la construction de la norme. Par la suite, nous serons en mesure de revenir sur le problème de l'essentialisation, ainsi que de définir plus précisément en quoi consiste la seconde nature.

3.2.1 – Imagination

Pour Balibar, ce qui constitue la multitude est la communication des affects ou, comme l'écrit Lloyd, « la communication affective est le concept-clé de “la masse”.¹⁵⁹ » En parallèle, la constitution de l'individu se fait par la multitude et la communication des affects. Autant pour les individus que pour la multitude, ce qui les forme socialement — soit la formation d'un imaginaire cohérent — est le principe d'imitation/communication des affects. Affects et imagination forment un couple conceptuel qui permet de comprendre la formation du corps hégémonique, soit le corps normé.

Pour Spinoza, le moyen terme qui relie les affects à l'imagination est la mémoire. Cette dernière est définie dans le deuxième chapitre de *l'Éthique* à la scolie de la proposition 18 :

¹⁵⁸ Gatens, M. et G. Lloyd (1999), *Collective imaginings: Spinoza, past and present*, p. 127

¹⁵⁹ Ibid., p. 66.

[La mémoire] n'est rien d'autre qu'un certain enchaînement d'idées qui impliquent la nature de choses extérieures au corps humain, enchaînement qui se produit dans l'âme selon l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain. (E, II, 18, sc)

De ceci, il prend l'exemple d'« un soldat, [...] [qui verrait] sur le sable les traces d'un cheval, [...] passera de la pensée du cheval à celle du cavalier, et de là à celle de la guerre, etc. Mais un paysan passera de la pensée du cheval à celle de la charrue, du champ, etc. » (E, II, 18, sc). De cette manière, nous pouvons comprendre en quoi la mémoire, l'imitation des affects et l'imagination sont constitutives d'une personne donnée et du groupe auquel elle appartient. En effet, nous pourrions dire que ce qui constitue l'individuation du paysan, par exemple, est justement cet enchaînement d'images qui découlent des traces dans le sable. De la même manière, une personne dans une société donnée est définie, outre le cadre légal, par les enchaînements d'idées qui sont conditionnées par les fictions mémorisées. Par fiction, ou fiction sociale¹⁶⁰, je reprends les termes de Lloyd et Gatens¹⁶¹. Ce concept est une modification du principe d'imagination spinoziste pour l'appliquer à l'ensemble des formes sociales qui découlent d'un imaginaire commun. Ceci explique en quoi la multitude traduit le processus de communication des affects — et des images et de la mémoire collective — de manière historique et politique. Selon cette logique de l'imagination et de la mémoire, voyons une implication réelle de la construction d'une norme universalisante.

3.2.2 – Dieu et l'hégémonie

La construction imaginaire du corps normé et universel est exemplifiée par le monothéisme. La supposition que Dieu a fait l'humain à son image implique qu'il doit y avoir une forme (morale) d'être qui se rapproche de la forme originelle (Dieu). Donc, des personnes formant un groupe affinitaire, ayant une certaine harmonie découlant du rapport entre leur corps, imagineront le rapport humain/Dieu comme étant rattaché à eux, c'est-à-dire qu'elles s'imagineront comme étant la particule humaine dans ce rapport. Alors, elles produiront les concepts moraux du bien et du mal en rapport avec leurs propres conceptions de ce qu'elles trouvent bon et mauvais. La morale divine et, par extension, la loi à obéir seront construites en fonction des puissances et plaisirs de ce groupe.

¹⁶⁰ Il serait possible de faire un rapprochement entre la question de la fiction sociale chez Gatens et Lloyd avec celle de modèle chez Spinoza. Pour ma part, je prends les termes qui proviennent des interprétations féministes des autrices que je mobilise, soit les termes de fictions sociales

¹⁶¹ Gatens, M. et G. Lloyd (1999), *Collective imaginings: Spinoza, past and present*, p. 34.

Ceci permet donc d'avoir une cohésion sociale dans laquelle les individus peuvent augmenter mutuellement leur puissance. Pour reprendre l'exemple du soldat et du paysan, un Dieu (idéal) pour le soldat sera *courageux*, tandis que pour le paysan, il sera *travaillant*. La norme imaginaire prend la forme transcendantale divine et en fait découler des rapports qui ont des conséquences dans le réel.

La critique de l'anthropomorphisme chez Spinoza permet, selon Lloyd, d'opérer une transformation dans notre imaginaire commun.

La compréhension transformée du pouvoir de Dieu entraîne avec elle une transformation relative dans l'imaginaire des citoyen.nes du pouvoir de ceux qui gouvernent. Plutôt que de les voir comme tout-puissants, nous les voyons aussi comme déterminés dans leurs décisions par une nécessité générale. Il devient alors possible pour les citoyen.nes de se voir les uns les autres – autant les gouverné.es que ceux qui gouvernent – en relations d'amitié. Nous devenons capables d'aimer d'autres êtres humains non pas comme des créatures obéissant et désobéissant à leur créateur – non comme faussement 'libres' – mais comme des êtres naturels qui nous sont les plus utiles, et dès lors les plus nécessaires.¹⁶²

Nous pouvons donc dire que cette norme découle de l'imaginaire. En effet, ceux.elles qui ont construit le monde, par leur domination historique, en viennent à produire cet enchaînement d'idées. Celui-ci devient en lui-même la justification de cette norme. L'hégémonie de cette dernière peut, entre autres, être représentée par la vision d'un Dieu-Homme-Blanc¹⁶³. Ceux.elles qui imaginent et construisent le monde, d'un point de vue situé et incarné dans la position dominante, auront à la fois 1) un enchaînement d'idées homogène qui, au fil du temps, s'impose comme universel¹⁶⁴ et 2) auront la capacité d'imposer cet enchaînement à ceux.elles qui sont dominés.es, soit ceux.elles qui doivent obéir aux lois d'une société donnée.

Dans ce sens, ceux.elles qui se retrouvent dans la situation de dominés.es auront un enchaînement d'idées, soit une compréhension imaginative du monde, qui ne fonctionne pas nécessairement avec les réalités corporelles qui les représentent. C'est dans ce sens que 1) la

¹⁶² Gatens, M. et G. Lloyd (1999), *Collective imaginings: Spinoza, past and present*, p. 67.

« The Transformed understanding of God's power brings with it a related transformation in the citizens' imagining of the power of those who govern. Rather than seeing them as all-powerful, we see them too as determined in their decisions by a general necessity. It then become possible for citizens to see one another – both governed and those who govern – in relations of friendship. We become capable of loving other human beings not as creatures obeying and disobeying their creator – not as fictitiously 'free' – but as natural beings who are most useful, and hence most necessary, to us » (Je traduis)

¹⁶³ Pour plus d'informations sur le sujet voir : Thuram, L. (2020), *La pensée blanche*, Mémoire d'Encrier, 317 p.

¹⁶⁴ Gatens, M. et G. Lloyd (1999), *Collective imaginings: Spinoza, past and present*, p. 130

construction du monde par un groupe dominant implique une reproduction de la domination puisqu'il l'a construit pour augmenter sa puissance, alors que 2) ceux.elles qui y sont soumis, sans avoir participé à la production de la fiction sociale, ne peuvent que difficilement s'accorder avec cet imaginaire qui diminue leur puissance. Spinoza, sur cette question, écrit dans l'*Éthique* :

[si un homme se] trouve au milieu d'individus qui s'accordent avec sa nature d'homme, par là même la puissance d'agir de cet homme sera aidée et entretenue. Au contraire, s'il se trouve au milieu de choses qui ne s'accordent pas du tout avec sa nature, il ne pourra guère s'adapter à elles sans une grande mutation de lui-même. (E, IV, App, ch. 7)

Ce passage est repris par Lloyd dans son livre *Part of Nature : Self-Knowledge in Spinoza's Ethics* et exprime cette idée de domination sociale par un imaginaire qui émane des groupes dominants, soit « [qu'] il faut s'attendre que les groupes, exclus de la pleine participation dans ce partage de la poursuite de la raison, manqueront au plein développement de leurs puissances et plaisirs naturels, menant des vies déformées, mutilées.¹⁶⁵ ». Cette poursuite de la raison est freinée par la difficulté de développer une connaissance de soi adéquate au travers du schéma transcendantal imposé.

3.2.3 – Retour sur l'essentialisation

Comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, les concepts essentialisés de « femme » et d'« homme » sont des constructions au même titre que, pour Spinoza, les concepts moraux de « bien » et de « mal ». Par contre, le contenu conceptuel de « femme » est construit sans la participation des femmes. L'universel (imaginatif), soit la norme, place les autres (— P), ici les femmes, sous une certaine domination. Cette dernière freine leur puissance en offrant deux modes d'expression opposés. Parce que leurs puissance et plaisirs sont définis indépendamment de leur complexion, ils conviennent difficilement à leur réalité. Pour aller chercher le plus de puissance possible, elles peuvent soit accepter la définition imposée ou s'adapter à la norme, donc elles effectuent une « mutation » d'elles-mêmes. Dans les deux cas, il faut qu'elles se conforment à la norme hégémonique, c'est-à-dire à une reconstruction fictionnelle de soi qui s'accorde avec cette norme. Pour préciser l'idée générale de la norme, il ne s'agit ici d'un constructivisme moral que dans le sens où bon et mauvais découlerait d'une contingence. Au contraire, ce qui fait en sorte que les humains.es peuvent s'accorder en nature est qu'ils puissent trouver ensemble ce qui leur est

¹⁶⁵ Lloyd, G. (1994), *Part of nature: self-knowledge in Spinoza's Ethics*, p. 163-164.

« it is only to be expected that groups excluded from full participation in that shared pursuit of reason will miss out on the full flourishing of their natural powers and pleasures, leading distorted, mutilated lives. » (Je traduis)

utile, donc bon. Par contre, la définition des termes bien/mal semble ici n'impliquer que les désirs spécifiques masculin et les désirs généraux. Les désirs spécifiques féminin sont laissés de côté, ce qui implique que, pour augmenter sa puissance, les femmes doivent le faire au travers de puissances et plaisirs qui seraient plus spécifiquement masculins¹⁶⁶.

Considérant toujours les spécificités corporelles, qui présupposent les puissances et plaisirs individuels, la « mutation » résultera inévitablement en une perte de puissance. Cette perte s'analyse sur deux plans, social et matériel. Le premier est représenté par l'ensemble des enchaînements d'idées qui accompagnent l'idée de « femme ». Dans le cas de l'acceptation de la définition imposée, la société s'attend à une forme de vie, soit un ensemble de comportements féminins. Dans le cas de la mutation, il y a une attente de comportements masculins. Cette dernière option implique aussi que les femmes sont critiquées lorsqu'elles dérogent à leur rôle imposé¹⁶⁷. Au niveau matériel, ce sont les réalités corporelles spécifiques qui sont niées. Dans le cas de la conformité au rôle imposé, ce sont les potentialités hors du rôle qui sont bloquées, alors que l'ensemble des potentialités spécifiquement « féminines » sont exacerbées. Dans le choix de la conformité à la norme, ce sont les potentialités spécifiques au corps des femmes qui sont freinées, puisque la norme demande d'exprimer sa puissance selon des critères spécifiquement « masculins ». L'essentialisation, qui émane de la norme, bloque aussi certaines possibilités de formation de notions communes permettant de rendre compte des différences, mais aussi des ressemblances humaines.

C'est ultimement dans ce sens que les personnes n'ayant pas contribué à la production de la norme vivent des vies mutilées et déformées. Les deux options sont à la fois contradictoires et suboptimales. Par contre, une personne conforme à la norme perçoit le monde comme étant construit en fonction de ses puissance et plaisirs. Cela découle du fait que ces derniers sont glorifiés et accèdent au statut de vertu¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Il est à noter que la question même de savoir ce qu'est un désir masculin est aussi informé par une panoplie de détermination et n'est pas fixe et essentiel. Ce qui est vraiment bon, est potentiellement bon pour tous. C'est du moins la thèse de Spinoza quand il explique que rien n'est plus utile aux humains que les autres humains.

¹⁶⁷ En guise d'exemple, voir :

Cartner-Morley, J. (2016), « Hillary Clinton's wardrobe matter – but not from a fashion perspective », *The Guardian*, <https://www.cnn.com/2017/09/14/hillary-clinton-discusses-why-she-wears-pantsuits-in-what-happened.html>

North, A. (2018), « America's sexist obsession with what women politicians wear. Explained », *Vox*, <https://www.vox.com/identities/2018/12/3/18107151/alexandria-ocasio-cortez-eddie-scarry-women-politics>

¹⁶⁸ Gatens, M. (2013), *Imaginary Bodies Ethics, Power and Corporeality*, p. 99.

L'essentialisation est donc, dans le cadre de cette analyse, l'imposition d'un rôle qui freine les puissance et plaisirs, spécifiquement des femmes¹⁶⁹, puisqu'elle les contraint à être un *objet* spécifique au lieu d'être un *sujet* en constante transformation¹⁷⁰. En d'autres mots elle les contraint à une essence fictive qui les maintient hors du processus historique de production de leur être et de la multitude.

Deux problématiques peuvent émaner de cette analyse. Dans un premier temps, si l'on désire repenser la société avec les paramètres de l'ontologie spinoziste, quelle serait la responsabilité des personnes qui incarnent la norme? Dans un deuxième temps, considérant que cette analyse fait une place importante au corps et à l'expérience individuelle dans l'acquisition de connaissances, quelle est la place de ceux.elles qui sont historiquement écartés.es du pouvoir? Autrement dit, quel est le rapport entre les responsabilités individuelle et collective des personnes en position de domination, et quelles sont les informations réelles qui s'offrent pour répondre à cette question?

3.3 – Responsabilités et connaissances incarnées

Jusqu'à maintenant, ce que nous avons mis en relief est l'hégémonie normative du corps masculin (blanc) dans la construction de la fiction sociale, soit l'enchaînement des idées qui découle d'une imagination partagée commune et hégémonique, qui guide notre manière de penser. Ces fictions étant perméables, il est possible d'y inclure un nombre indéterminé d'individus, et ce, sans en changer la forme initiale. Par ailleurs, le principe de représentation — en passant par le droit de vote universel — permet d'inclure toute personne *a priori* exclue dans une société donnée, tant et aussi longtemps que cette personne se soumet aux lois qui composent cette société. Le problème qui naît de cette inclusion universelle est probant. Considérant que les personnes exclues

« Clearly, part of the privileged accorded to members of political body is that at least some of their needs and desires are dignified with the status of rationally grounded principles and are thus converted into rights and virtues » (Je traduis)

¹⁶⁹ Et de toute personne vivant des oppressions

¹⁷⁰ Je prends les termes de sujet et objet de mes lectures des interprètes de Spinoza. Ces termes étant hérités de la tradition hégélienne, il va sans dire qu'il ne se retrouve pas chez Spinoza en tant que tels. Par contre, je prends aussi ces termes pour mettre en relief notre conception contemporaine et les mettre en relation avec la philosophie de Spinoza.

a priori n'ont pas participé à la construction du monde, alors leur spécificité historique et corporelle ne leur permet pas toujours d'avoir accès à la pleine potentialité de leur puissance au travers de la fiction dominante.

Pour illustrer ce point, Hasana Sharp et Cynthia Willett écrivent dans leur article « Ethical Life after Humanism : Toward an Alliance between an Ethics of Eros and the Politics of Renaturalization »¹⁷¹:

[T]out humanisme implique un masculinisme, et chercher à inclure les femmes (ou les animaux non-humains) au sein de ses termes nous confine à une posture perpétuellement réactive en relation avec l'imaginaire patriarcal. Chercher l'inclusion entraîne le risque de laisser en place les normes masculines contre lesquelles les femmes, les animaux non-humains, la corporalité et les non-Européennes apparaissent toujours comme déficientes.¹⁷²

Cette « déficience » est attribuable, comme nous l'avons souligné, à la norme qui s'autodéfinit comme universelle, et qui place en marge tout ce qui est « autre » (— P).

Pour remédier à cette difficulté structurelle, qui prend racine dans une problématique conceptuelle, ontologique et métaphysique, il convient de restructurer notre manière de penser. La philosophie de Spinoza est, à mon avis, utile. Par la formation des individualités et de la multitude (axe historique) et le rapport corps/esprit qui actualise les différences (axe ontologique), il est possible d'avoir une vision du monde qui déroge au cadre habituel, tout en étant pertinente pour la production du futur.

3.3.1 – Connaissances privilégiées

Considérant la généalogie du corps et de l'esprit d'une personne à l'intérieur de la multitude, le point de vue individuel que cette personne possède sur son individualité est un champ

¹⁷¹ Pour plus d'information sur la politique de renaturalization de Sharp, voir : Sharp, H. (2011), *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, 256 p.

¹⁷² Sharp, H. et C. Willett, (2016), « Ethical Life after humanism : Toward an Alliance between an Ethics of Eros and the Politics of Renaturalization », p. 71.

« [E]very humanism implies a masculinism, and seeking to include women (or nonhuman animals) within its terms confines us to a perpetually reactive stance in relationship to patriarchal imagination. Seeking inclusion risks leaving in place the masculine norms against which women, nonhuman animals, corporeality, and non-Europeans always appear deficient. » (Je traduis)

d'expertise en soi, c'est-à-dire qu'une personne à potentiellement le plus d'idée adéquate sur elle-même. Bien que l'analyse de la multitude et de son mouvement historico-politique nous permette de rendre compte du genre de subjectivité qui sera produit, les personnes singulières auront toujours un avantage épistémique de leur propre condition. Par contre, cela présuppose une compréhension adéquate des causes et des enchainements d'idées, influencés par les fictions sociales qui la composent.

Moira Gatens, dans son article « Embodiment, ethics and difference », rend compte de ce privilège épistémique qu'ont les personnes qui sont sous la domination culturelle et politique qui découle des fictions sociales.

[C]eux qui ont été historiquement exclus de positions de prééminence et de domination sont maintenant bien placés pour conduire une analyse généalogique de cette histoire, utilisant des perspectives, ressources et capacités qui n'ont pas été précédemment représentées ou encodées dans les narratifs culturels dominants.¹⁷³

Nous pouvons ici faire un parallèle avec les théories du point de vue situé¹⁷⁴. Ce qui est mis en lumière est que les personnes subissant une situation de domination, ou d'oppression, qui vivent à l'intérieur d'une fiction sociale qui les place en marge, sont dans une posture privilégiée pour analyser et critiquer les limites de cette culture dominante. Nous y reviendrons.

3.3.2 – Seconde nature

Ce que l'on peut dégager ici, avec la philosophie spinoziste, est une ontologie qui permet de rendre compte du privilège épistémique. Puisqu'une expérience du social, soit de la multitude, forme causalement l'identité de l'individu, alors nous pouvons affirmer qu'un corps spécifique est équivalent à une expérience spécifique : expérience et corps sont synonymes. La forme de vie des

¹⁷³ Gatens, M. (2013), *Imaginary Bodies Ethics, Power and Corporeality*, p.104.

« [T]hose who have historically been excluded from positions of mastery and domination are now well placed to conduct a genealogical analysis of that history, using perspectives, resources and capacities not previously represented or encoded in the dominant cultural narratives. » (Je traduis)

¹⁷⁴ Pour plus d'information à ce sujet, voir: Harding, S. (1991), *Whose Science ? Whose Knowledge ? : Thinking from Women's Lives*. Ithaca : Cornell University Press, 319 p.

citoyen.nes est le résultat historique des différents rapports qui ont existé avant et en même temps qu'eux.elles.

Par ailleurs, la forme de vie¹⁷⁵ que nous avons dans une société, c'est-à-dire notre rapport aux lois et aux mœurs, constitue ce que l'on peut nommer la seconde nature¹⁷⁶. Celle-ci n'est pas à confondre avec l'état de nature en tant que tel. En effet, comme nous l'indique Spinoza dans ses correspondances¹⁷⁷ l'état de nature persiste dans la société ; il n'est pas supprimé. La seconde nature est construite historiquement au travers de la culture et des institutions. Elle est le schéma dans lequel les personnes peuvent exprimer leur puissance, leurs désirs et leurs plaisirs. Par ailleurs, une personne, pour Spinoza, est toujours en droit de faire tout ce qui tombe sous sa puissance pour arriver à ses fins; c'est ce qui est impliqué dans la conservation de l'état de nature. Or, le calcul rationnel dicte qu'autrui nous est le plus utile, ce qui implique, dans une certaine mesure, de ne pas lui porter préjudice. La seconde nature est donc surrogatoire à l'augmentation de puissance des individus. Elle implique d'obéir à des lois rationnelles qui permettent la sécurité et la liberté.

Par contre, quand les structures de la société forment des barrières à la puissance, donc à la capacité d'agir, d'une personne – ou d'un groupe de personnes —, alors il doit y avoir des limites à cette seconde nature. De surcroît, la personne opprimée est en position privilégiée pour connaître et critiquer cette limite, puisqu'elle la vit quotidiennement.

3.3.3 – Connaissances situées

Cette connaissance est, d'une part, située dans le vécu des personnes qui vivent sous une certaine domination mais est aussi, d'autre part, invisible *a priori* pour les personnes qui sont dans une position de domination. Comme nous l'avons vu plus haut, deux éléments permettent d'expliquer ce phénomène : 1) les désirs et besoins des personnes qui dirigent sont élevés au statut de droits et de vertus, ce qui fait en sorte que 2) leur vision du monde, et de leur personne, est imaginé comme en tension asymptotique avec un universel. Autrement dit, la fiction sociale est au

¹⁷⁵ Par forme de vie, j'entends la même chose que seconde nature. Ce terme ne semble pas être utilisé dans la littérature secondaire ni chez Spinoza directement, mais je pense que ce terme permet de mieux comprendre le rapport avec la forme hégémonique.

¹⁷⁶ Gatens, M. et G. Lloyd (1999), *Collective imaginings: Spinoza, past and present*, p. 117.

¹⁷⁷ Spinoza, B. (2010), *Correspondance*, trad. M. Rovere, Paris, Flammarion, 464 p.

service du déploiement de leurs puissance et désirs. Ces derniers sont atteignables au travers de la structure sociale. Ce principe n'est pas mal en soi puisque c'est le but premier de l'institution sociale que d'être au service de l'augmentation en puissance de tous. Par contre, la structure qui découle de ce principe peut être qualifiée de mauvaise, puisqu'elle n'inclut qu'une partie de la population, et échoue donc à aider le déploiement de certains. nes citoyens. nes.

Nous pouvons faire un parallèle avec le concept d'*ignorance blanche* (*white ignorance*) développée par Charles Mills. Ce dernier soutient que les personnes blanches ont une ignorance du monde qu'elles ont construit, ainsi que des privilèges qu'elles possèdent. C'est par exemple le cas lorsqu'elles pensent que, depuis la fin de l'esclavagisme aux États-Unis, il y a une réelle égalité des chances entre les personnes noires et les personnes blanches¹⁷⁸. Cette ignorance émane du fait que les personnes blanches voient les personnes historiquement exclues de leur universel comme étant présentement intégrées complètement. Il en suit 1) qu'elles ne voient pas nécessairement les embûches systémiques et 2) peuvent rationaliser les différences sociales comme étant du ressort individuel.

Si cette conception s'inscrit, pour Mills, sous l'angle d'étude épistémologique, il me semble que la pertinence de Spinoza se trouve dans un cadre ontologique et métaphysique. Comme nous l'avons vu avec Lloyd, il semble qu'une partie du discours individualiste, qui forme en grande partie notre conscience de nous-mêmes, découle de la philosophie de Descartes. Mills partage cette vision :

Classiquement individualiste, même parfois au bord du solipsisme, allègrement indifférente aux conséquences cognitives possibles du point de vue situé (*situatedness*) de classe, de race ou de genre (ou, peut-être plus exactement, prenant pour acquis le point de vue d'un homme blanc riche comme point de départ), l'épistémologie classique moderne anglo-américaine a été pour des centaines d'années en raison de ses origines cartésiennes un terrain profondément hostile pour le développement de tout concept relatif aux déficits cognitifs structurels entre groupes.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Mills. C, (2007), « White Ignorance », p. 13.

¹⁷⁹ Ibid.

« Classically individualist, indeed sometimes—self-parodically—to the verge of solipsism, blithely indifferent to the possible cognitive consequences of class, racial, or gender situatedness (or, perhaps more accurately, taking a propertied white male standpoint as given), modern mainstream AngloAmerican epistemology was for hundreds of years from its Cartesian origins profoundly inimical terrain for the development of any concept of structural group-based miscognition. » (Je traduis)

Cette individualisation — voir atomisation — de la conception de l'identité semble ici délétère pour les raisons soulevées au début du chapitre concernant l'hégémonie d'un universel imaginé et produit qui est incarné par le corps masculin blanc. En fondant nos réflexions sur le modèle métaphysique et ontologie spinoziste, qui découle du rapport corps/esprit comme attribut de la substance, soit de la formation du soi en fonction des rapports avec les autres (modes), la réalité du corps individuel et sa représentation sociale imaginaire, il me semble que nous évitons les écueils précédemment nommés.

Par contre, deux problèmes peuvent découler de cette réflexion : 1) l'impossibilité d'avoir, ou de développer, une connaissance d'autrui qui englobe le plus grand nombre de personnes et 2) le problème de la responsabilité individuelle et collective dans la sphère politique.

3.3.4 – Production de connaissance

La première difficulté peut être comprise comme provenant d'une contradiction qui semble se former entre 1) la possibilité que les humains soient potentiellement les plus utiles entre eux.elles par la raison et 2) la possibilité qu'ils soient contraires en nature par les passions. Si les personnes subissant une situation de domination, par exemple les femmes dans le système patriarcal, sont les mieux placées épistémiquement pour comprendre et produire une critique du patriarcat, alors comment est-il possible que les personnes en étant servies par le patriarcat puissent comprendre et critiquer ce même aspect? Les intérêts des personnes dominantes et dominées peuvent diverger. Ceci s'explique par le fait que ce qui se trouve à être interprété comme bon ou mauvais peut être perçu, ou imaginé, dans un sens contraire. Cette contradiction de surface découle de la position même des personnes. Une personne dominante imagine, par exemple, que ses privilèges sont bons pour elle. Par contre, ces mêmes privilèges peuvent causer du tort à une personne opprimée ou dominée.

Il semble donc qu'il ait une contradiction entre les intérêts des dominants.es et des dominés.es, qui rend impossible une compréhension commune. Il est impossible pour une personne d'avoir les mêmes privilèges épistémiques¹⁸⁰ qu'une autre, puisque cela reviendrait à dire que les

¹⁸⁰ Pour plus d'informations à ce sujet, voir : Catala, A. (2020, « Metaepistemic Injustice and Intellectual Disability: a Pluralist Account of Epistemic Agency », *Springer*, <https://link.springer.com/article/10.1007/s10677-020-10120-0> consulté le 28/06/2020

deux personnes ont exactement le même vécu. Puisque corps spécifique est synonyme d'expériences spécifiques, nous serions devant un problème d'identité entre deux personnes. Par contre, de la même manière que les personnes sous un certain rapport de domination possèdent entre elles des ressemblances qui leurs permettent de s'associer, il y a une manière pour des personnes n'ayant, sous une structure hiérarchique, peu en commun, de se comprendre. Il s'agit ici de donner une place aux personnes opprimées dans la production des futures fictions sociales. Je maintiens aussi que, de surcroît, il est avantageux pour les personnes en position de domination de comprendre et modifier les fictions sociales les privilégiant. Nous y reviendrons.

Si l'état de nature persiste chez Spinoza, il est tout de même subsumé, dans la société, sous la seconde nature qui est formée dans l'imaginaire commun. Cette seconde nature constitue une cohésion sociale. Dans ce sens, il s'agit de comprendre les autres au travers de leur vécu en rapport avec le nôtre. La question qui se pose est donc de savoir comment pouvons-nous produire un « nous » qui inclut le plus grand nombre de personnes?

Pour ce faire, il n'est pas nécessaire d'être des individus rationnels qui s'accordent *de facto* en nature. Ce qui est indispensable est de produire une seconde nature qui permet d'atteindre un accord. C'est par l'inclusion des puissances et plaisirs du plus grand nombre que nous pouvons découvrir de nouvelles notions communes, donc d'avoir de nouvelles idées adéquates. Celles-ci augmentent notre potentialité d'être raisonnable. Gatens soutient que « [l] réalisation d'un accord de puissance, ou d'harmonie des puissances, est un état de choses réalisé dans un temps actuel, historique, par des individus incarnés, réellement existants ¹⁸¹ ».

Comme énoncé au deuxième chapitre, la connaissance de soi et la connaissance de la multitude sont reliées par la tension qui existe dans la production historique de l'un et de l'autre. Les individus constituent la multitude, et cette dernière constitue les individus qui la composent — la production de subjectivités — par la communication des affects. Ainsi, « l'harmonie des puissances » est reliée avec la connaissance de soi et d'autrui dans la production d'individualité de manière historique. En incluant les personnes vivant de l'oppression en raison de la constitution du monde, et non seulement par un élargissement abstrait de la catégorie *citoyenne* comme « ce qui

¹⁸¹ Gatens, M. et G. Lloyd (1999), *Collective imaginings: Spinoza, past and present*, p. 127

« The achievement of an agreement in power, or harmony of powers, is a state of affairs achieved in actual, historical time by embodied, actually existing, individuals. » (Je traduis)

tombe sous la définition de », alors il est possible de produire de nouvelles identités individuelles et collectives.

Pour comprendre autrui, donc pour « harmoniser les puissances », il s'agit de rendre possible la formation de notions communes. Comme nous l'avons vu, ces dernières sont des idées générales qui ne constituent pas l'essence des choses singulières¹⁸². Ce sont des idées qui expriment des rapports entre les corps. Cela implique que, en mettant en rapport un plus grand nombre de corps ensemble, la possibilité de trouver des points communs, ou des passions-joies¹⁸³, augmente. Dans un premier temps, découlant des affects-passions, c'est l'imagination qui accumule, par le biais de la mémoire, de nouvelles images en rapport avec les autres corps. Considérant cela, il est possible de 1) découvrir des notions communes qui transforment les rapports existants et 2) par le biais de nouvelles images, d'augmenter la potentialité d'avoir une meilleure connaissance de soi, donc des idées adéquates. La première partie prend en compte les nouveaux rapports qui sont créés dans la seconde nature. Si, dans un état de nature présociétal, les nouveaux rapports sont toujours les bases de la seconde nature, alors la rencontre d'au moins deux individus implique une modification de l'état précédent du « moi » vers un « moi/nous »¹⁸⁴. Donc, si au moins deux entités composées d'individus qui se différencient par leur historicité – par la culture, les lois, la langue, etc. — se rencontrent, alors il y a possibilité de modification des deux réalités par la production qui découle de cette rencontre. Ceci s'applique de manière réelle dans la recherche de solutions pour déconstruire les dominations du passé et produire un monde plus équitable. C'est dans ce sens que Gatens écrit :

Ceux qui ont été marginalisés par les communautés dans lesquelles ils – volontairement ou involontairement – habitent ne peuvent pas être reconnus *dans leur différence* à moins que le “mondes”, l'*éthos* à partir duquel ils tirent leur pouvoir d'agir, et leurs identités mêmes, ne soit reconnu. Négocier la différence implique nécessairement la présence incarnée des partis appropriés, parce que négocier la différence implique de négocier (au moins deux) “mondes”.¹⁸⁵

¹⁸² Ici, idées générales ne réfèrent pas au universaux, mais plutôt à ce que Spinoza nomme des modèles. Je ne reviendrai pas sur cette question mais pour de plus amples informations, voir : Deleuze, G. (2003), *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Les éditions de Minuit, p. 121.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Pour de plus amples informations sur le sujet du devenir dans une perspective féministe, voir :

Mozère, L. (2005), « Devenir-femme chez Deleuze et Guattari : Quelques éléments de présentation », p. 43-62.

¹⁸⁵ Gatens, M. et G. Lloyd (1999), *Collective imaginings: Spinoza, past and present*, p. 148

« Those who have been marginalised by the communities in which they - voluntarily or involuntarily - dwell cannot be recognised *in their difference* unless the 'world', the *ethos* from which they draw their power to act, and their very

Le deuxième point est donc inclus dans le premier. Considérant que l'imagination, au travers de la mémoire et des notions communes comme « passions-joies », est préalable à la formation de la raison, alors la production de nouvelles fictions sociales, par une représentation incarnée des différences, augmente nos connaissances individuelles et collectives. Puisque la fiction sociale – le patriarcat — est la base imaginaire, en incorporant les différents corps, dans un dialogue constant et productif, les sources d'erreurs sont mises en relief. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, l'introduction de corps, de manière abstraite dans la sphère sociale et politique, ne fait que neutraliser¹⁸⁶ les différences au profit d'un universel fictif. Cette introduction tend soit vers la masculinisation ou la spécificité d'un rôle imposé dans la sphère sociale. Par contre, en impliquant réellement les corps, le mouvement historique de production de la multitude permet une refonte de la norme qui est sous-tendue dans? les fictions sociales.

Par ailleurs, la connaissance de soi dépend de l'historicité propre des individus dans la collectivité. Les causes qui nous déterminent sont inscrites dans le contexte et dans chaque individu. La connaissance de ces causes implique la connaissance de l'autre en rapport avec soi. Impliquer les différents corps dans le processus de constitution du social permet d'avoir accès à des informations sur le monde, soit aux réalités historiques qui sont autrement invisibles. Ces informations sont *invisibilisées* pour un individu non opprimé parce qu'il y a un manque de rapports direct avec d'autres formes de vie, soit une connaissance imaginaire trop reliée à la norme. Je maintiens ici que, pour le non opprimé, la fiction sociale semble à la fois 1) rationnelle 2) universelle et 3) permet le déploiement de sa puissance d'agir. Parce que les déterminations négatives vécues par les opprimés ne l'affectent qu'indirectement, il reste ignorant des causes qui le constituent. Il conserve donc ses idées inadéquates sur la réalité. Les deux premiers points sont problématiques si nous acceptons tout ce qui précède. Pour ce qui est du troisième, il semble aussi problématique puisque la constitution du monde permet une vie « passive-joyeuse », ce qui représente une puissance d'agir tronquée, c'est-à-dire incomplète puisqu'il lui manque la stabilité qui découle de la connaissance causale. L'individu non opprimé pâtit, puisqu'il n'est que « la cause partielle » (E, III, def. 2) de ce qui se produit en lui. Il lui manque la connaissance des raisons

identities, is recognised. Negotiating difference necessarily involves the embodied presence of the relevant parties because negotiating difference involves negotiating (at least two) 'world'. »

¹⁸⁶ Gatens, M. (2013), *Imaginary Bodies Ethics, Power and Corporeality*, p. 130

causales et historiques qui sous-tend sa joie, connaissance qui permettrait un déploiement de sa liberté.

Bien que, par une analyse spinoziste, il est possible d'affirmer que les personnes en situation d'oppression ont un privilège épistémique pour critiquer les fictions sociales, cela n'enlève pas la possibilité d'une compréhension commune par tous. C'est grâce à la production d'un *nous* que les différents « mondes » peuvent commencer à se comprendre et ainsi augmenter leur puissance commune. Ceci amène donc à une autre problématique, celle de la responsabilité. Si les groupes opprimés désirent un nouveau monde, et font savoir leurs intérêts divers, quelle est la responsabilité des personnes qui vivent dans un monde qui leur est déjà favorable pour leur puissance d'agir, ou du moins pour leur vécu « Passion-Joie »?

3.3.5 – Responsabilité et liberté

Pour Spinoza, suivre les règles et lois qui constituent une société est, toute chose étant égale, la meilleure manière d'exprimer sa liberté, comme nous l'avons vu au deuxième chapitre avec l'interprétation *as if* de Steinberg¹⁸⁷. De plus, les lois, faisant partie de la seconde nature, nous donnent les paramètres pour agir de manière vertueuse. En effet, les lois étant supposément construites de manière à ce que les personnes qui y obéissent puissent en comprendre les raisons, et donc se libérer en agissant selon le guide de la raison, alors obéir aux lois, avec connaissance ou non, est le meilleur moyen d'augmenter sa puissance. Comme le note Gatens, « Il est à l'avantage de chaque individu de respecter les lois humaines parce qu'elles sont devenues la base concrète à partir de laquelle le droit naturel de chacun gagne sa légitimation collective, ou politique.¹⁸⁸ »

Considérant ceci, la liberté et la responsabilité peuvent être comprises comme interdépendantes. L'une n'implique pas nécessairement l'autre, mais en est plutôt le reflet. La connaissance des causes et des effets permet la liberté, et est donc enjointe *de facto* à la responsabilité de : 1) continuer à rechercher la connaissance la plus haute, donc celle du troisième

¹⁸⁷ Steinberg, J. (2009), « Spinoza on Civil Liberation »

¹⁸⁸ Gatens, M. et G. Lloyd (1999), *Collective imaginings: Spinoza, past and present*, p. 110

« It is to the advantage of each individual to respect these human laws because they have become the actual basis from which the natural right of each gains its collective, or political legitimation. »

genre (E, V, 25), et 2) d'agir de manière vertueuse, c'est-à-dire d'obéir aux lois suivant le guide de la raison, soit de comprendre en quoi elles augmentent notre puissance (E, V, 3-6)

Ceci est à mon sens un point de rencontre névralgique entre l'éthique et la politique et, de surcroît, un lien entre la recherche philosophique et l'agir politique. Si la responsabilité demande une recherche de connaissance, il demande aussi une critique qui ne saurait être complète sans l'étude des diverses formes d'expériences qui permet de comprendre ses propres biais imaginatifs. Cette étude, je maintiens, ne saurait émaner d'autre chose que des corps spécifiques qui incarnent ces différences¹⁸⁹. Le deuxième point demande une connaissance des raisons qui sont impliquées dans les lois, donc des constructions sociales et imaginatives qui les constituent.

Dans ce sens, la libération implique des rencontres avec les diverses formes de différences. Ces dernières doivent être perçues comme situées et multiples, et non comme des différences essentielles. L'imagination étant constitutive de la raison, ces rencontres impliquent une augmentation de la connaissance de soi et des autres par la production d'un nouveau « nous ». Cette production de sujets au travers de la multitude permet, théoriquement, une alternative au modèle de production et reproduction expliqué précédemment. En effet, en impliquant un plus grand nombre de différences dans la construction du savoir et la formation du politique, il en découle une généalogie qui se renouvelle et se réinvente à chaque instant.

De plus, il semble que cette immanence et cette implication incarnée des différents corps engendrent seulement une positivité, et non des rapports de négation dans les changements historiques. Ceci découle du fait que, dans une optique spinoziste, l'analyse prend en compte le continuum des déterminations, soit ce que l'on nomme le nécessaire¹⁹⁰. Si l'on accepte cette analyse, il devient plus clair que les changements sociaux et politiques, ainsi que les changements de paradigme en recherche philosophique, ne sont pas fondés sur une dialectique mais bien de la production constante de nouvelles images qui provient des rapports entre individus humains, soit de la communication des affects. C'est dans ce sens que Gatens écrit :

¹⁸⁹ Gatens, M. (2013), *Imaginary Bodies Ethics, Power and Corporeality*, p. 104.

¹⁹⁰ Dans ce sens, l'analyse spinoziste permet de rendre compte de la production des effets par les causes, aussi petites ou grandes qu'elles soient et ce sans mettre en opposition négative, ou dialectique, des forces contraires. Les tensions soulevées dans notre analyse sont plus du ressort de l'idée inadéquate, donc de mise en contradiction imaginaire.

Les fictions politiques et l'imaginaire social, à travers lesquels les êtres humains forment nécessairement leur seconde nature, peuvent être rationnellement transformés, ou restructurés, *mais pas transcendés*.¹⁹¹

Ces fictions politiques qui constituent la seconde nature des individus et de la collectivité sont donc, comme objets d'études, critiquables seulement quand nous les mettons en rapport avec la pluralité des vécus qui découlent de l'entière des corps spécifiques. Balibar exprime particulièrement bien ce rapport quand il écrit sur la politique spinoziste :

[L]a théorie du "corps politique" n'est ni une simple physique du pouvoir, ni une psychologie de la soumission des masses, ni le moyen de formaliser un ordre juridique, mais la recherche d'une stratégie de libération collective, dont le mot d'ordre s'énoncerait : *être le plus nombreux possible à penser le plus possible* (*Éthique*, V, 5-10).¹⁹²

La liberté individuelle se transforme en responsabilité collective pour la même raison que la liberté, à son plus haut degré, est accessible quasi uniquement dans la vie en commun. L'argument se résume de la manière suivante : 1) la liberté est la plus grande puissance, soit agir selon sa propre nature et non d'être passif devant les affects; 2) la capacité de raison provient du commun, soit du rapport avec d'autres modes semblables qui permet d'acquérir des notions communes; 3) par les notions communes, nous pouvons passer du premier genre de connaissance (imagination) au deuxième (raison) et au troisième (intuition); 4) par les deux derniers genres de connaissance, nous pouvons nous libérer du régime des passions, ce qui implique que nous pouvons agir au lieu de pâtir; 5) en étant « le plus nombreux possible à penser le plus souvent possible », nous augmentons le potentiel de libération du plus grand nombre de personnes; 6) puisqu'il « n'y a rien de singulier dans la nature qui soit plus utile à l'homme qu'un homme qui vit sous la conduite de la Raison » (E, IV, 35, Cor. 1) et 7) que les humains cherchent leurs utiles pour se conserver dans leur être, ce qui revient à dire qu'ils cherchent à avoir le plus de puissance possible 8) alors la libération du plus grand nombre de personnes permet une augmentation en puissance de chaque individu, et de surcroît de la collectivité.

Je soutiens donc que la recherche de liberté est *de facto* une responsabilité individuelle et collective, du moins dans une lecture contemporaine des écrits de Spinoza. Par ailleurs, cette

¹⁹¹ Ibid., p. 126

« The political fictions and social imaginary through which human being necessarily form their second nature may be rationally transformed, or restructured, *but not transcended*. » (Je traduis et je souligne)

¹⁹² Balibar, É. (2018), *Spinoza politique : le transindividuel*, p. 161 sq. (Je souligne)

responsabilité est double comme nous l'avons vu plus haut. En effet, si la recherche philosophique, ou toutes recherches scientifiques en général, permettent d'influencer le politique, alors ce qui s'applique à l'un doit s'appliquer à l'autre. Si nous voulons faire de la recherche fondamentale en philosophie, l'implication des différents corps est primordiale pour l'augmentation du nombre d'idées adéquates. Si cette adéquation des idées étant implicitement lié à la puissance de chacun.nes implique le rapport entre différents corps et vécus, nous ne saurions faire autrement. Si elle influence le politique, il semble logique que ce dernier doive changer en fonction des nouvelles avancées. Ceci, à mon sens, implique nécessairement une restructuration des institutions en harmonie avec les différents corps individuels, et non une simple inclusion sous un modèle hégémonique qui prétend à l'universel.

De ceci, il est possible de voir les deux sphères, à savoir la production de savoir et la production sociétale, comme étant en tension positive, c'est-à-dire que l'une sous-tend l'autre. La problématique qui ressort, en contrepartie, est l'indécidabilité de l'ordre logique entre l'effort politique et les recherches incarnées qui alimenteraient cet effort. Je pense que, tout chose étant égale, la solution spinoziste à cet effet est d'ores et déjà une restructuration des concepts de responsabilité et de liberté. La force de l'analyse ontologique, éthique et politique de Spinoza est dans l'acceptation d'une impossibilité d'imaginer une nouvelle forme de société, composée de normes, de lois et de cultures, sans se trouver impliqué directement dans le changement et « la recherche [de] stratégie[s] de libération collective ¹⁹³ ».

En acceptant de voir la liberté non pas comme un objet purement individuel, c'est-à-dire comme étant la possibilité illimitée d'agir selon ses désirs passifs, mais bien comme la recherche de l'augmentation en puissance, alors la liberté enjoint à la responsabilité collective. Tous.tes doivent explorer et critiquer les normes qui empêchent, à certains égards, la potentialité de puissance de l'ensemble des individus qui composent la multitude, et particulièrement des personnes subissant de l'oppression.

¹⁹³ Balibar, É. (2018), *Spinoza politique : le transindividuel*, p. 161 sq.

3.4 – Conclusion

En conclusion, la problématique de ce chapitre était de trouver une solution théorique au problème de l'hégémonie patriarcale, soit la norme incarnée par les hommes qui possèdent historiquement le pouvoir. C'est par une définition de cette hégémonie, par l'entremise de l'analyse spinoziste, particulièrement par les analyses de Negri, Hardt, Gatens et Lloyd, que nous en sommes arrivés à la conclusion que cette hégémonie est une construction historique qui découle de l'incarnation masculine du pouvoir. De plus, nous avons compris pourquoi une telle hégémonie ne nécessite pas d'être représentée quantitativement, puisque sa force est imprégnée dans l'imaginaire social et est justifiée par une croyance en son universalité.

Dans un deuxième temps, nous avons vu comment cet universel, appliqué à l'analyse dialectique, rend compte de la différence comme étant en rapport à une norme, ce qui produit *ipso facto* des identités marginalisées et en retour des formes d'oppressions. Ces oppressions sont dues à une conception imaginative de l'autre qui doit à plusieurs égards vivre de manière mutilée, c'est-à-dire en n'ayant accès qu'à un nombre limité de structures qui lui permettraient d'augmenter sa puissance, soit sa liberté.

Par ailleurs, les personnes qui subissent de l'oppression sont plus aptes à être critiques des institutions et des normes oppressantes. Par la connaissance précise et incarnée, découlant directement du vécu des personnes concernées, l'apport théorique qu'elles peuvent amener permet non seulement de critiquer les structures existantes, mais aussi d'en produire de nouvelles. Ce double avantage rend possible non seulement une meilleure connaissance de nous-mêmes, par une réinterprétation historique qui nous informe sur notre présent et les déterminations qui nous ont produits, mais aussi de faire partie activement de l'histoire par la production d'un nouveau « nous » qui implique un plus grand nombre de personnes. Ceci revient donc à une potentialité – exponentielle – d'acquérir de nouvelles notions communes, donc d'idées adéquates qui permettent la libération de chacun.es.

C'est finalement sur ce point que j'ai mis en lien la liberté et la responsabilité. Suivant cette analyse, la liberté est définie en termes d'augmentation de puissance, soit de recherche de ce qui est le plus utile. Les autres sont ce qui est le plus utile, de surcroît, quand ils sont guidés par la raison. La recherche de liberté implique donc de la chercher pour les autres. Dans une tension entre

la responsabilité d'autrui à désirer ma liberté et mon désir que les autres soit libres, la liberté individuelle se transforme en liberté collective, donc *ipso facto* en responsabilité collective.

Une analyse spinoziste contemporaine permet de penser l'inclusion des femmes dans la sphère politique. De surcroît, cette analyse indique qu'il est primordial que cette inclusion soit faite, non seulement pour les femmes, mais pour tous les groupes qui vivent une ou des oppressions. Si nous désirons produire un monde à l'image humaine, il semble évident que les personnes incluses sous cette appellation doivent faire partie intégrante de cette production¹⁹⁴.

Le projet philosophique et politique de Spinoza peut donc être utile pour une analyse contemporaine. Bien que celle-ci ne permette pas de donner une forme *a priori* de ce que pourrait être le monde, elle permet tout de même de rendre compte de certains enjeux incarnés, fondés dans une ontologie rigoureuse, ainsi que de donner les outils qui en découlent pour produire ensemble cette société nouvelle.

¹⁹⁴ Cela ouvre aussi la porte à l'inclusion des animaux non-humain et l'entièreté du monde dans lequel nous évoluons. Les philosophes écoféministes font d'ailleurs un lien entre la marginalisation des femmes et la marginalisation de la nature (et des animaux-non humains). À ce sujet, voir : d'Eaubonne, F. (2018), *Écologie et féminisme : révolution ou mutation ?*, 236.p

Conclusion

Dans cette recherche, nous avons démontré en quoi la philosophie spinoziste pouvait nous être utile pour réfléchir à certains enjeux contemporains. Bien évidemment, l'analyse présente dans ce mémoire reste partielle. J'ai néanmoins tenté de démontrer comment ces enjeux peuvent être analysés et critiqués de manière adéquate grâce à la philosophie spinoziste. Il est évident qu'une analyse spinoziste n'est pas un incontournable de la philosophie féministe. Il est possible de trouver certains arguments que nous avons présentés chez des auteurs.rices féministes, s'économisant ainsi la démonstration et la critique de la misogynie, ici celle de Spinoza. Par contre, une interprétation féministe donne à certains concepts spinozistes une nouvelle pertinence. C'est bel et bien parce que la philosophie de Spinoza effectue un aplanissement, dans le sens où l'entière des modes sont placés sur le même plan métaphysique, que les principes de hiérarchies semblent s'affaïsser. La lecture féministe qui est exposée dans cette recherche rend donc compte de cet aplanissement et de la mise en valeur du rapport égalitaire entre les personnes et, de surcroît, de l'utilité de tous.tes pour la conservation individuelle de chacun.es.

Comme nous l'avons vu, la philosophie de Spinoza pose *a priori* un problème de taille pour son utilisation en philosophie féministe. Par contre, il est possible de faire une critique des problèmes inhérents à une philosophie qui est de prime abord sexiste et d'en garder les éléments qui nous importent. Je dirais de surcroît que, grâce à cette critique, nous sommes en mesure de comprendre Spinoza de manière plus adéquate. Il s'agit à la fois faire une critique immanente de sa philosophie et une amélioration du contenu pour l'intégrer dans les réflexions contemporaines.

De ce fait, l'exemple du sexisme inhérent à la philosophie de Spinoza que nous avons exploré dans ce mémoire nous a permis de tirer certaines conclusions. Le philosophe est sans contredit misogyne, mais l'analyse et la critique de celle-ci nous a mené à voir l'incohérence que cela posait dans l'ensemble de son œuvre. C'est d'ailleurs dans ce sens que la philosophie féministe me semble ici être la plus pertinente dans ce travail. En confrontant les apories qui jaillissent de sa misogynie, nous avons trouvé une plus grande richesse dans ses propos, et ce sans en pardonner les passages qui sont inacceptables.

À partir de cette critique, nous avons pu préciser plus amplement l'apport de la philosophie féministe pour une relecture de Spinoza. En comparant l'interprétation libérale, sous l'angle plus précis du rapport corps/esprit chez Spinoza, et à l'interprétation féministe, nous avons pu développer une meilleure compréhension du rapport intrinsèque entre individu et collectivité. Par ailleurs, cela nous a permis de rendre compte de l'aspect historique qui lie l'individu et la collectivité, soit au travers de la formation de la multitude et de la connaissance de soi individuelle. Cette connaissance, qui se trouve dans une compréhension des déterminants constituant notre esprit, ou encore notre personnalité, nous offre des outils pertinents pour l'analyse d'enjeux de genre, tout en conservant les particularités différentielles qui existent entre les corps. C'est parce que nous sommes à la fois déterminés par les réalités matérielles qui constituent notre corps (génome et phénoème par exemple), mais aussi par les images construites socialement de ces corps. La philosophie de Spinoza nous permet alors de mieux comprendre la constitution de notre soi. Ce lien avec l'imagination nous a donc permis de reconstruire une manière de se comprendre au travers de l'histoire qui nous précède et le contexte dans lequel on évolue. De surcroît, cette lecture nous permet de conserver l'ensemble des différences qui existent entre les individus, à savoir pour ce mémoire les différences entre femmes et hommes, sans pour autant tomber dans une dialectique genrée. Nous concluons, en effet, que les différences n'étant pas essentielles, mais qu'elles sont plutôt triviales.

C'est d'ailleurs par l'entremise de l'imagination que nous avons fait une investigation de la hiérarchie qui existe entre les différents corps. Par le concept d'hégémonie, nous avons constaté que certains corps sont imaginés comme étant universels et neutres. Cette neutralité qui les place comme norme, leur donne aussi un statut privilégié qui, semble-t-il, les rend hiérarchiquement plus élevés. En effet, puisque l'idée même d'universalité, et par extension d'humanisme, est générée en grande partie par des hommes, nous voyons comment historiquement les puissances et plaisirs masculins ont été imaginés comme normaux et de ce fait valorisés. La lecture féministe de Spinoza nous a donc permis de développer une analyse du patriarcat qui découle d'une métaphysique distincte de celle qui fût utilisée pour mettre en place ce même système d'oppression. De plus, la philosophie spinoziste ouvre vraisemblablement vers un rapprochement possible avec certains concepts en philosophie féministe, comme celui de connaissances situées. De plus, il me semble que l'analyse du troisième chapitre propose une ébauche pertinente pour repenser les termes de liberté et de responsabilité. C'est bien parce que notre angle d'analyse relie individualité et

collectivité que la question de la liberté, que nous comprenons souvent de nos jours comme étant individuelles, peut être remise en question par le biais de la responsabilité. Bien évidemment, une vaste littérature existe sur cette question, mais à mon sens, les outils conceptuels spinozistes ont tout de même le potentiel de contribuer à ces enjeux.

Finalement, je veux terminer sur la pertinence et la légitimité de mon travail, ainsi que ses limites, en tant que chercheur (homme et blanc). Dans un premier temps, ce mémoire n'est pas une revue de littérature exhaustive des interprétations de Spinoza. Il est plutôt une présentation de la potentialité de sa philosophie en philosophie féministe, tel que développée principalement par Gatens et Lloyd. Il est clair à mes yeux que la philosophie spinoziste n'est pas un incontournable pour la philosophie féministe, ses arguments sont évidemment dispensables et peuvent, comme nous l'avons souligné, être trouvés ailleurs. Ceci dit, je considère que celles qui ont travaillé dans cette voie ont produit des arguments et une manière de penser qui méritent sans nul doute de les prendre en considération. Enfin, je tiens à souligner que ce travail n'aurait jamais pu me venir à l'esprit si ce n'était des philosophesses que j'ai étudiées. Par ce mémoire j'ai tenté de m'expliquer certaines problématiques à l'aide de Spinoza, mais c'est bien plus par les écrits de celles qui l'ont interprété avant moi que j'ai réussi à le comprendre différemment. Il sera ainsi cohérent avec les conclusions de mon troisième chapitre d'appuyer sur le fait qu'il aurait été impossible pour moi de faire cette recherche sans leur lecture et leur compréhension.

Références bibliographiques

- Armstrong, A. (2009), « Autonomy and the Relational Individual: Spinoza and feminism », *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*, University Park, Pa, Pennsylvania State University Press, p. 43-63.
- Balibar, É. (2018), *Spinoza politique: le transindividuel*, Paris, Presses universitaires de France, 480 p.
- Balibar, É. (2011), *Spinoza et la politique*, Paris, Presses universitaires de France, 127 p.
- Balibar, É. (1997), *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 464 p.
- Campagna, N. (2000), « II. L'État », *Thomas Hobbes. L'ordre et la liberté*, p. 45-54.
- Cartner-Morley, J. (2016), « Hillary Clinton's wardrobe matter – but not from a fashion perspective », *The Guardian*, <https://www.cnbc.com/2017/09/14/hillary-clinton-discusses-why-she-wears-pantsuits-in-what-happened.html>
- Catala, A. (2020), « Metaepistemic Injustice and Intellectual Disability: a Pluralist Account of Epistemic Agency », *Springer*, <https://link.springer.com/article/10.1007/s10677-020-10120-0>
consulté le 28/06/2020
- Cioux, H. (1975), « Sortie » dans Cioux, H et C. Clément (dir.), *La jeune née*, Paris, 10/18, p. 115-246.
- Deleuze, G. (2001), *Spinoza : immortalité et éternité*, Paris, Galimard, 2 heures 4 minutes [Enregistrement audio]
- Deleuze, G. (2003), *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Les éditions de Minuit, 175 p.
- d'Eaubonne, F. (2018), *Écologie et féminisme : révolution ou mutation ?*, Paris, Libre, 236.p
- Donovan, S. (2009), « Re-reading Irigaray's Spinoza », dans Gatens, M. (dir.), *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*, University Park, Pa, Pennsylvania State University Press, p. 165-187.

- Douglas J. D, (1995), « Power, Politics, and Religion in Spinoza's Political Thought », *Spinoza and the Bible*, vol. 7, n° 1/2, p. 77-106.
- Frank, D. et J. Waller (2016), *Spinoza on Politics*, New York, Routledge, 169 p.
- Gatens, M. (1993), *Feminism and philosophy: perspectives on difference and equality*, Cambridge, Polity Press, 162 p.
- Gatens, M. et G. Lloyd (1999), *Collective imaginings: Spinoza, past and present*, London; New York, Routledge, 169 p.
- Gatens, M. (2013), *Imaginary Bodies Ethics, Power and Corporeality*, Londre, Routledge, 163 p.
- Gatens, M. (2009), « The Politics of the Imagination », dans Gatens, M. (dir.), *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*, University Park, Pa, Pennsylvania State University Press, p. 189-209.
- Grosz, E. (2016), « Matter, Life, and Their Entwinement: Thought as Action », dans Sharp, H et C. Taylor (dir.), *Feminist philosophies of life*, Montréal ; Kingston ; London ; Chicago, McGill-Queen's University Press, p. 27-41.
- Gullan-Whur, M. (2000), *Within reason: a life of Spinoza*, New York, St. Martin's Press, 397 p.
- Gullan-Whur, M. (2002), « Spinoza and the Equality of Women », *Theoria*, vol. 68, n°2, p. 91-111.
- Harding, S. (1991), *Whose Science ? Whose Knowledge ? : Thinking from Women's Lives*. Ithaca : Cornell University Press, 319 p.
- Hardt, M. et A. Negri (2004), *Empire*, Paris, trad. D-A. Canal, 10/18 : Exils, 576 p.
- Hardt, M. et A. Negri (2004), *Multitude: guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, trad. N. Guilhot, Montréal, Boréal, 407 p.
- Hooks, B. (1984), *Feminist Theory: from margin to center*, Boston, South end press, 174 p.
- Hoare, G. et N. Sperber, (2013), « V. L'hégémonie », dans Hoare, G. et N. Sperber (dir.), *Introduction à Antonio Gramsci*. La Découverte, p. 93-112.
- Infogram, (2021), « Race of the world population », Infogram, <https://infogram.com/race-of-the-world-population-1go502yg18k62jd> consulté le 11/06/2021

James, S. (2009), « Law and Sovereignty in Spinoza's Politics », dans Gatens, M. (dir.), *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*, University Park, Pa, Pennsylvania State University Press, p. 211-228.

Jenkins, S.C. (2016), « Defining Morally Considerable Life: Toward a Feminist Disability Ethics », dans Sharp, H et C. Taylor (dir.), *Feminist philosophies of life*, Montréal ; Kingston ; London ; Chicago, McGill-Queen's University Press, p. 199-216.

Lloyd, G. (1994), *Part of nature: self-knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca, Cornell University Press. 182 p.

Lloyd, G. (1996), *Spinoza and the Ethics*, New York, Routledge, 163 p.

Lloyd, G. (2009), « Dominance and Difference: A Spinosistic Alternative to the Distinction Between "Sex" and "Gender" », dans Gatens, M. (dir.), *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*, University Park, Pa, Pennsylvania State University Press, p. 29-41.

Macherey, P. (1994), *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris, Presses universitaires de France, 368 p.

Macherey, P. (1994), *Introduction à l'Éthique de Spinoza ... La troisième partie : La vie affective*, Paris, Presses universitaires de France, 424 p.

Macherey, P. (1997), *Introduction à l'Éthique de Spinoza. ... La deuxième partie: La réalité mentale*, Paris, Presses universitaires de France, 424 p.

Matheron, A. (2009), « Spinoza and Sexuality », dans Gatens, M. (dir.), *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*, University Park, Pa, Pennsylvania State University Press, p. 87-106.

Matheron, A. (1977), « Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 167, n°2, p. 181-200.

Merriam-Webster, (2021), « trickle-down theory », *Merriam-Webster*, merriam-webster.com/dictionary/trickle-down%20theory consulté le 25/06/2021

Mikkola, M. (2019) « Feminist Perspectives on Sex and Gender », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/> Consulté le 09/06/2021

Mills, C. (2007), « White Ignorance », dans Sullivan, S et N. Tuana (dir.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, New York, State University of New York Press, p. 13-38

Mozère, L. (2005), « Devenir-femme chez Deleuze et Guattari : Quelques éléments de présentation », *Cahiers Du Genre*, vol. 1, n° 38, p. 43-62.

Negri, A. (1997), *Spinoza subversif: variations (in)actuelles*, trad. Raiola, M. et F. Matheron, Paris, Kimé, 144 p.

Negri, A. (2007), *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*, trad. F. Matheron, Paris, Editions Amsterdam. 350 p.

Negri, A. (2010), *Spinoza et nous*, trad. J. Revel, Paris, Éditions Galilée, 140 p.

Negri, A. (2013), *Spinoza for our time: politics and postmodernity*, New York, Columbia University Press. 152 p.

North, A. (2018), « America's sexist obsession with what women politicians wear. Explained », *Vox*, <https://www.vox.com/identities/2018/12/3/18107151/alexandria-ocasio-cortez-eddie-scarry-women-politics>

Ravven, H.M. (2009), « What Spinoza Can Teach Us About Embodying and Naturalizing Ethics », dans Gatens, M. (dir.), *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*, University Park, Pa, Pennsylvania State University Press, p. 125-143.

Roynette, O. (2002), « La construction du masculin : De la fin du 19^e siècle aux années 1930 », Presses de Sciences Po, n° 75, p. 85-96.

Said, E. W. (1979), *Orientalism*, New York, Vintage Books, 394 p.

Schirru, C. (2016), « L'hégémonie de Gramsci entre la sphère politique et la sphère symbolique », *Open Edition journal*, <http://journals.openedition.org/mefrim/2967> Consulté le 28/06/2021

Sharp, H. (2005), « Why Spinoza Today? Or, "A Strategy of Anti-Fear" », *Rethinking Marxism*, vol. 17, n°4, p. 591-608.

Sharp, H. (2011), *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, University Chicago Press, 256 p.

Sharp, H. (2012), « Eve's Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, n°4, p. 559-580.

Sharp, H. (2016), « Endangered Life: Feminist Posthumanism in the Anthropocene? », dans Sharp, H et C. Taylor (dir.), *Feminist philosophies of life*, Montréal ; Kingston ; London ; Chicago, McGill-Queen's University Press, p. 272-282.

Sharp, H et C. Willett. (2016), « Ethical Life after Humanism: Toward an Alliance between an Ethics of Eros and the Politics of Renaturalization », dans Sharp, H et C. Taylor (dir.), *Feminist philosophies of life*, Montréal ; Kingston ; London ; Chicago, McGill-Queen's University Press, p. 67-84.

Spinoza, B. (2005), *Œuvres. V: Tractatus politicus = Traité politique*, trad. C. Raymond, Paris, Presses universitaires de France, 391 p.

Spinoza, B. (2009), *Œuvres. I: Premiers écrits*, trad. J. Ganault, Paris, Presses universitaires de France, 478 p.

Spinoza, B. (2010), *Correspondance*, trad. M. Rovere, Paris, Flammarion, 464 p.

Spinoza, B. (2012), *Œuvres. III : Tractatus theologico-politicus = Traité théologico-politique*, trad. J. Lagrée et P-F. Moreau, Paris, Presses universitaires de France, 861 p.

Spinoza, B. (2020), *Œuvres. IV : Ethica = Éthique*, trad. P-F. Moreau et P. Steenbakkers, Paris, Presses universitaires de France, 689 P.

Steinberg, J. (2009), « Spinoza on Civil Liberation », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 47, n° 1, p. 35-58.

Thuram, L. (2020), *La pensée blanche*, Mémoire d'Encrier, 317 p.

Tronto, J. (2009), *Un monde vulnérable*, trad. H. Maury, Paris, La découverte, 240 p.

United Nations, (2019), « Population Division : World population Prospects 2019 », United Nations Population division, <https://population.un.org/wpp/> consulté le 11/06/2021

