

Spinoza, politique et psychanalyse

1/ L'actualité de Spinoza

Parler de la philosophie politique de Spinoza apparaîtra comme une tâche difficile si l'on veut en saisir les conséquences contemporaines. Car Spinoza est à la fois un philosophe de l'âge classique qui œuvre dans ce cadre et doit se comprendre à partir de celui-ci, et, en même temps, l'un des grands auteurs de philosophie, en cela inactuel et intempêtif, toujours actuel pour ne pas dire éternel. Bergson affirmait que tout philosophe a deux philosophies, la sienne et celle de Spinoza, parce qu'il « *était réservé à Spinoza de montrer que la connaissance intérieure de la vérité coïncide avec l'acte intemporel par lequel la vérité se pose, et de nous faire sentir et éprouver notre éternité* »¹. Depuis quelque temps, avec l'effondrement du marxisme, la critique du néolibéralisme et le retrait des problématiques heideggériennes, on assiste, en philosophie générale et politique, à un renouveau de la réception de Spinoza. Plusieurs auteurs significatifs s'inspirent de lui et ont, soit renouvelé les études spinozistes à l'université, P-F. Moreau, L. Bove, P. Séverac², soit repensé en s'appuyant sur son *Ethique* l'économie politique, F. Lordon³, soit élaboré une nouvelle politique de l'émancipation, A. Negri⁴. Et si Spinoza n'a jamais tout à fait disparu des études philosophiques tout au long du vingtième siècle, à la fin des années soixante en France, après M. Guérault et S. Zac⁵, dans des perspectives assez divergentes, avec par exemple B. Rousset, G. Deleuze, A. Matheron, G. Brykman, R. Misrahi, L. Althusser, P. Macherey, E. Balibar⁶, on a pu assister à une sorte de résurgence du spinozisme sur les bords, avec ou à l'encontre de l'hégélianisme, de la phénoménologie post-husserlienne, du structuralisme, du marxisme dogmatique, des écoles heideggériennes. Observons qu'aucun des grands exégètes et disciples français de Heidegger ne fit usage de son œuvre et qu'un Levinas le rejetait⁷, ne serait-ce que

parce qu'il maintenait philosophiquement à la fois sa désignation comme juif apostat et sa condamnation comme philosophe athée.

J. Lacan⁸, lors de sa rupture avec les freudiens orthodoxes en 1964, se revendiqua d'une proximité avec Spinoza dans l'expérience de l'exclusion qu'il vivait et qu'il posa similaire à l'excommunication de la synagogue d'Amsterdam pour hérésie qu'avait vécue le philosophe en 1656. Néanmoins, il l'avait lu, bien qu'il ne fasse guère mention directement de sa philosophie du *désir*, à la différence de ses usages répétés de Hegel et Heidegger. Lacan aura beaucoup convoqué ces deux auteurs à l'encontre la vulgate freudienne, de la phénoménologie et de l'ego-psychologie, durant les années soixante. Il fera également souvent usage de Marx par la suite, sans se faire freudo-marxiste, dans ses rapprochements de la notion marxiste de *plus-value* avec celle de son cru du *plus de jouir*⁹. Sur le plan de l'histoire des idées philosophiques, il faut rappeler qu'en France après la domination de 1930 à 1960 des trois H : Hegel, Husserl, Heidegger, de la phénoménologie et de l'existentialisme, il y eut le structuralisme, puis la prédominance de la trilogie Marx-Nietzsche-Freud, comme le relate V. Descombes¹⁰. De ces derniers, on connaît à peu près leur rapport à Spinoza. Marx l'avait étudié très attentivement durant ses années de formation, sans trop en tenir compte, sans doute du fait de son hégélianisme et du caractère non dialectique et anhistorique de la philosophie de Spinoza¹¹. Nietzsche le présente comme son prédécesseur dans sa lutte contre la psychologie, la métaphysique et la théologie chrétienne et le cite tout en s'en démarquant¹². Freud qui fit pour sa part de Nietzsche comme l'anticipateur de la psychanalyse tout en le tenant à distance, déclare avoir appris de Spinoza, de son *ambiance*, mais en ajoutant ne pas avoir eu besoin de la philosophie pour se légitimer¹³.

2/ Spinoza et la fondation théologique du politique

On peut affirmer que Freud aurait pu être fortement intéressé et intrigué par le *Traité Théologico-politique* (Tr. Théo-Pol.)¹⁴, plus précisément par la façon dont Spinoza y présente

l'œuvre religieuse et législatrice du prophète de l'Etat des hébreux, Moïse. Il en fait le fondateur, par le moyen de la loi révélée guide de l'ignorant, d'un Etat confédéral théocratique qui, par le biais d'une religion imposant la soumission à Dieu et l'amour du prochain, empêche l'arbitraire entre les personnes. Après son effondrement historique, il perd sa spécificité d'Etat juif distinct des autres peuples et apparaît comme le prototype d'un Etat laïque et démocratique. Laïque, il l'est intrinsèquement, parce qu'il implique dans sa constitution la séparation du religieux et du rationnel, du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, de l'autorité politique et militaire (chefs) avec la religieuse (prêtres) et parce qu'il soumet strictement cette dernière au pouvoir politique et donc, finalement, à la norme sociale d'un droit civil, d'une législation fonctionnelle ajustée au réel. Démocratique parce que, dans ce cadre institué, chacun doit pouvoir juger par lui-même de la religion et rester libre de son expression, que l'autorité politique n'a d'autre finalité que de préserver la liberté de chacun d'exister, d'agir et de penser, et que l'obéissance à l'Etat en tant qu'autorité sur tous, ou pouvoir souverain, ne peut reposer que sur le fait qu'il est le garant de ce qui est le plus commun : le droit naturel inaliénable de chacun à persévérer dans son être. Pour Spinoza, la loi religieuse mosaïque a été le moyen inaugural d'une imposition démocratique, nouant crainte de Dieu et espérance de justice, avant qu'elle ne prenne le sens pour tous les peuples d'une aspiration politique universelle dans la doctrine du contrat social et du droit naturel, sous la condition d'une dissociation du théologique et du philosophique, du sacré et du civil. Autrement dit, pour Spinoza, l'institution même du politique comme Etat de droit souverain garant d'un droit naturel de la personne humaine, relève d'une éthique rationnelle de la liberté commune dont la forme première aura été paradoxalement la religion des hébreux par ses obligations légales de soumission à Dieu. Un Dieu distinct des hommes, inconnaissable, qui ne légitime a priori aucune législation contraire à une nature humaine pensée contradictoire, faite autant de haine que d'amour, de passions subies que de raison agie. A ce titre, il est

certain que les interrogations freudiennes qui lui font croiser religion et existence sociale, aspects politiques et analyse du psychisme humain, auraient pu être puissamment nourries par la lecture de ce texte sidérant de modernité qu'est le *Tr. Théo-Pol.*, ainsi que par l'*Ethique (Eth.)*¹⁵, si elles ne l'ont été.

Car et Spinoza et Freud auront fait tous deux de l'homme Moïse, au-delà de la dimension religieuse et prophétique du personnage, une figure inaugurale d'un rapport nouveau à la loi sociale, à la fois en tant qu'il délimite et contraint collectivement, mais tout autant préserve et empêche l'aliénation de chacun à un arbitraire : domination aveugle des passions du corps ou pouvoir abusif et meurtrier des tyrans et des fanatiques sur la collectivité sociale. Une telle délimitation de surcroît n'est pas sans rapport à l'analyse du désir comme le moteur méconnu du vouloir humain, celui-là même que Spinoza désigne comme *appétit de plaisir et passions de l'âme*. Certes, Spinoza ne se réfère pas comme Freud au meurtre du père et au désir incestueux, ni non plus à l'idéal totémique et surmoïque des frères, pas non plus au refoulement des pulsions originaires, mais la médiation de l'amour et de la crainte de Dieu comme facteurs fondateurs de possibilité de l'ensemble social lui apparaissent distinctement. De même la menace de la violence entre membres du groupe social. Chez Freud, il s'agira de l'idéalisation du père, de la fraternité des fils et de la culpabilité refoulée du parricide. En un certain sens, Spinoza, bien plus que tout autre philosophe, peut donc nous apparaître comme celui qui s'avère aujourd'hui le plus proche de la psychanalyse et d'un monde contemporain traversé par des incertitudes politiques, éthiques et anthropologiques, cela de par son analyse de la fondation religieuse du politique en regard de la nature humaine.

3/ L'actualité politique de Spinoza

Plus encore, Spinoza permettrait de repenser les questions politiques après Marx et d'après Freud et ses héritiers, voire, comme l'affirme A. Negri, de s'écarter résolument de cette prégnance d'Heidegger qui fut le lot malheureux de la philosophie européenne depuis

l'effondrement du marxisme¹⁶. Il s'agit ici de se défaire de ce scepticisme éthique funeste autour duquel prédominent ce que Spinoza appelait les affects mauvais qui donnent lieu pour le corps à la tristesse et pour la volonté à la haine. Et ce n'est pas là peu dire, dès qu'on prend au sérieux le degré de cruauté et de violence possible des passions humaines, que de penser possible une issue politique rationnelle à la détresse issue du politique. A l'encontre de l'effroi funeste d'un existentialisme de la finitude, mortifère, Spinoza ouvre à une philosophie de l'affirmation vitale du désir et à l'infini du multiple. En ce sens, toujours selon Negri lecteur de Spinoza, il y a intrinsèquement et de façon salutaire au sein de la multitude des existences individuelles, une puissance d'affirmation démocratique ou *pouvoir constituant*. Elle serait la condition même d'expression du désir singulier individuel et de la production de la forme politique comme un commun social fondé en liberté. D'autres auteurs et dans un sens proche, S. Mosbah, Y. Citton¹⁷, auront soutenu que Spinoza serait donc au-delà de l'opposition du libéralisme et du républicanisme, nous permettant de concevoir une alternative démocratique à l'opposition moderne d'un droit contractuel fondé sur la liberté individuelle et d'une la loi sociale institutionnelle fondée sur l'égalité collective, ou de quitter l'opposition habituelle qui en découle entre l'autorité régulatrice régalienne et la souveraineté populaire démocratique constitutive du corps politique.

Car Spinoza, très paradoxalement, en défendant dans son *Traité politique (Tr. Pol)*¹⁸ l'Etat de droit constitutionnel, qu'il soit monarchique, aristocratique ou démocratique, donc une *république* au sens des classiques, apparaît comme intrinsèquement *libéral*, c'est-à-dire défenseur de l'autorité souveraine de l'Etat, des libertés individuelles, de l'utilitarisme et de la séparation des pouvoirs. Mais, tout autant, en proclamant que l'homme est nécessairement un être social dont la liberté est inaliénable au droit politique, parce que naturellement affirmatif de sa puissance et singulier dans ses aspirations, Spinoza apparaît comme un défenseur du bien commun politique de la multitude et par cela un adversaire *républicain* du

contractualisme et de l'individualisme libéraux. Il y a selon lui à la fois une naturalité du bien commun qui s'exprime dans le désir individuel et par ailleurs une existence sociale substantielle première qui interdit à la fois de poser l'isolement des êtres humains comme un réel premier et de faire du contrat juridique le seul réel de l'état social. Il s'oppose ainsi à Hobbes, fondateur de la théorie politique moderne avant Rousseau, en posant l'état social comme un lien de dépendance naturel. L'état de guerre n'est donc pas une loi première de la nature humaine, malgré sa possibilité toujours présente et le réalisme machiavélien dont il faut faire preuve dans l'analyse politique en considérant les rapports de puissance et de force comme éléments premiers du réel social. Le paradoxe du lien social est chez Spinoza d'autant plus accusé qu'il soutient que le bien le plus singulier est effectivement un universel rationnel, donc un *commun*, et que, par ailleurs, l'inconstance des passions humaines et leur possible expression dans la haine, du fait de la dimension de jalousie et d'envie, d'insatisfaction, qui les constituent, rendent toute politique démocratique incertaine. L'aveuglement naturel des conduites nécessite donc l'existence d'une puissance politique souveraine incontestée et posée distincte du pouvoir exécutif au sein des institutions sociales, comme le dit encore étonnamment Spinoza dans le *Tr. Pol.*

Autrement dit, toute la question est de concilier dans l'institution politique l'universalité d'un bien commun, ou préservation sociale du droit de chacun à une même liberté, avec un principe de souveraineté et d'unicité de l'Etat et de ses lois. Deux paradoxes entrelacés apparaissent ici. Premièrement, si le bien commun réside en son expression initiale dans une éthique utilitaire spontanée de l'amour individuel du bien, vécue singulièrement comme passivité aveugle à des causes externes, il y a là un premier paradoxe : celui de devoir passer d'une recherche obscure de la jouissance fondée en nature, individuelle, à l'idée adéquate et réfléchie d'un bien commun rationnel en droit, politique. Deuxièmement, si la souveraineté de l'Etat ne peut reposer elle-même que sur la conservation de l'affirmation de la

puissance de chacun comme liberté inaliénable, vécue cette fois comme une activité réflexive, il y a là un second paradoxe qui induit l'articulation d'une obéissance nécessaire à l'autorité avec l'affirmation irréductible d'une préservation de l'inaliénable liberté du désir individuel, de sa puissance propre. Là est la clef cependant de la question politique, si l'on suit un tant soit peu les analyses de Spinoza. On observera qu'elle ouvre à une opposition non dialectique de la politique avec elle-même, si on pose celle-ci à partir d'une liberté irréductible et rationnelle du désir humain. Et c'est ici ouvrir à un champ d'interrogations.

4/ Psychanalyse et politique avec Spinoza

De façon générale, nous soutiendrons que plusieurs gammes d'interrogations relatives à Spinoza et à la psychanalyse sont amenées à s'entrecroiser et à se nouer autour d'une réflexion actuelle sur le politique. Premièrement, il y a aujourd'hui une crise avérée de la philosophie politique démocratique et une incertitude quant aux fins du politique, ou une indétermination postmoderne de l'histoire ou de l'historicité politique. En quoi l'œuvre de Spinoza permet-elle d'y répondre, plus notamment par l'absence de tout finalisme dans sa conception de la nature de la réalité ? Deuxièmement, il y a un rapport très proactif de la psychanalyse à l'œuvre de Spinoza, ou de forte proximité, qui peut désormais s'actualiser en sa nécessité propre, après divers compagnonnages des psychanalystes avec Marx, Nietzsche, Hegel, Kierkegaard, Heidegger. Quel est-il, plus notamment dans l'analyse d'un désir individuel humain défini comme la recherche aveugle d'une puissance d'être ou d'un bien, dans l'illusion d'un *plus de jouir*, comme le désigne Lacan ? Troisièmement, « la » psychanalyse ne donne pas lieu à une philosophie politique unique, si ce n'est à défaut, elle peut donc apparaître paradoxalement comme apolitique, parce que détachée du politique. En quoi cette présence et distance au politique est-elle aussi inhérente à Spinoza ?

Il s'agit là de trois domaines d'investigation impossibles à épuiser brièvement. Ne serait-ce que parce qu'il est des plus difficile et problématique de déterminer ce que serait une

politique issue ou inspirée de la théorie et de la pratique psychanalytiques et d'indiquer précisément pourquoi la psychanalyse peut apparaître parfois comme apolitique dans sa distance avec la politique. Ainsi, c'est une difficile question de pouvoir établir ce que serait la philosophie politique de Freud, si ce n'est à le caractériser comme un partisan de l'état de droit et du respect des libertés fondamentales de la personne humaine, voire comme un républicain libéral, favorable à l'institution de l'égalité de droit, du gouvernement parlementaire démocratique et au pluralisme. Mais certains contesteraient l'usage ici du terme de *libéral*, ne serait-ce que du fait de la mésentente et confusion idéologique autour de cette notion qui est pourtant loin de se réduire à l'actuel néolibéralisme. Par ailleurs, il y a chez Freud une théorie de la sexualité infantile, du désir incestueux, du meurtre du père, de la jalousie paranoïaque, du masochisme, du narcissisme infantile, des pulsions, de la jouissance morbide, dont on pourra trouver des élaborations cliniques partielles chez un Spinoza qui pose dans l'*Eth.* le désir comme rapport au désir de l'autre et au bien, toujours menacés de se voir dégradés par la haine et la mélancolie. Cependant, il ne s'agit pas exactement d'une même définition du désir, la question d'un *souverain bien* vers lequel la raison individuelle se tourne fait problème d'un point de vue freudien, si ce n'est à risquer de dissimuler le rapport à l'inceste inhérent au désir de satisfaction que seul l'interdit paternel vient borner. Lacan aura par ailleurs soutenu contre Aristote que l'éthique freudienne dans sa nouveauté impliquait une rupture sans précédent avec l'idéal ou la norme d'un bien¹⁹. Encore, à partir de la psychanalyse, on pourrait voir se dessiner comme une politique à minima des droits démocratiques, à l'instar de la religion chez Spinoza que ce dernier réduit dans son *Tr. Théo-Pol.* à la croyance en Dieu et à l'amour du prochain. Néanmoins, tout à l'inverse d'un apolitisme, la psychanalyse peut s'affirmer tout à fait politique, mais en se soutenant d'une éthique, donc d'une analyse du désir, ce qui là encore la rapproche de Spinoza. On est donc en droit de s'interroger sur la nature de cette disparité dans la psychanalyse quant au politique,

tout en visant la définition de ce que serait éventuellement une philosophie politique freudienne, également dans ses liens à Spinoza. Celui-ci n'est pas apolitique, bien qu'il se soit tenu longtemps à distance du politique et ait eu lui aussi un rapport complexe à la chose politique. Selon E. Yakira, il serait passé par quatre phases successives : « *un refus politique de la politique, un refus pascalien non politique de la politique, une inquiétude devant la politique, un retour théorique non politique à la politique* »²⁰. Néanmoins, il apparaît dans la dernière période de sa vie, dans le *Tr. Pol.*, comme un théoricien méthodique et modélisateur de l'Etat libéral classique et/ou d'une république démocratique, pluraliste et tolérante et qui, sans être pour autant communiste comme le fut avant lui plus d'un siècle auparavant l'anglais T. More²¹, fonde l'Etat sur le partage naturel, rationnel et commun du Souverain bien et selon une théorie rigoureuse de l'organisation séparée des pouvoirs et de leur administration. Elle apparaît presque comme une théorie des invariants et des dynamiques constantes du politique.

D'autre part, il pourra paraître attractif de se proposer d'exposer la définition d'une politique actuelle de la psychanalyse en suivant G. Deleuze et F. Guattari²² dans leur projet d'une politique subversive résolument athée et matérialiste du multiple ou du désir, de la *multitude*, en partie inspiré de Spinoza et que l'on retrouve désormais chez A. Negri. Il est clair que ce serait bien plus une politique de la puissance du désir, si l'on peut dire d'un franchissement intellectuel et moral des interdits sociaux et de la répression quant à l'affirmation de soi, qu'une politique de *l'offre et de la demande*, dans tous les sens du terme, y compris le plus clinique. Pour la psychanalyse, le désir ne saurait se définir comme la satisfaction d'une demande faite à l'autre, si ce n'est comme aliénation imaginaire. Quant à dire plus précisément ce que pourrait bien être la philosophie politique de Freud, il faudrait pouvoir s'entendre sur sa dimension de psychosociologie du social, les faits sociaux collectifs étant pour lui similaires aux faits psychiques individuels. En creux, elle serait comme une éthique politique négative au sens d'une théologie négative, de ce qui vient se soustraire à

l'ordre commun connu. Ces dernières décennies, nombre de psychanalystes auront pensé leur rapport au politique, indépendamment des écoles institutionnelles auxquelles ils appartiennent, quand ce n'était plus à partir de Marx, dans le cadre de la réception de l'œuvre de M. Foucault. Néanmoins, un tel auteur dont la puissance et la pertinence d'analyse critique de la modernité et des formes de coercition politique et sociale qui s'y sont déployées est immense, celles de la *souveraineté*, de la *surveillance* et de la *discipline*, puis du *contrôle*, ne permet pas de dégager une philosophie politique particulière, si ce n'est l'orientation générale d'une résistance nécessaire à un pouvoir qui procède de la répression des libertés instaurées, de la conformation des individus et de la gestion quantitative et territoriale des populations, y compris raciale²³. On sait que, selon Foucault, les processus normatifs de pouvoir, qu'ils soient intégrateurs ou exclusifs, sont autant de dispositifs discursifs invasifs et coercitifs et qu'il faut s'y opposer en les déconstruisant archéologiquement et généalogiquement, ou en installant des stratégies d'existence alternatives fondées sur la parole publique vraie. Car, toujours selon Foucault, l'évolution actuelle des sociétés de la *gouvernementalité* vers la *gouvernance* ou *processus de contrôle*, dans la forme d'une *biopolitique*, tend à renforcer la négation des libertés individuelles de droit que le projet libéral moderne se proposait pourtant bien de développer depuis les doctrines de la souveraineté, du contrat social et du droit naturel. Celles-là mêmes dont Spinoza a été l'héritier intellectuel en son temps et à partir desquelles il bâtit sa philosophie politique.

5/ Spinoza et Freud, analystes de la réalité sociale

Freud et Spinoza convergent très souvent dans leur analyse du réel humain qu'il soit décrit comme social ou comme interindividuel. Par contrainte de brièveté, nous ne relèverons ici que quelques traits exemplaires de cette confondante proximité, en en réduisant les nuances et sans se référer au détail des différents textes de Freud²⁴ dont elles sont néanmoins précisément issues, ceux de Spinoza ayant été précédemment mentionnés. Elles sont toutes

problématiques et ouvrent à discussion, y compris sur le plan herméneutique. Les voici. Le réel humain individuel et social dépend des rapports passionnels qui se nouent entre individus, comme imitation, envie, adversité ou connivence. L'unité sociale dépend de la figure édifiante d'un chef commun ou d'une autorité souveraine qui assure les liens mutuels. La fraternité sociale ne peut reposer que sur l'illusion de la réunion de tous au sein d'un amour commun par le biais d'une figure christique ou monarchique, indépendamment du consensus autour de la forme des lois. La formation sociale oppose un état de nature, celui de *foule primaire*, à un état social, théocratique ou juridique, celui de *foule secondaire*. Freud ne distinguant pas nettement le théocratique du juridique, alors que Spinoza pose le dernier en successeur du précédent comme un tiers âge rationnel dans la gestation historique de l'Etat. La collectivité politique d'ordre théocratique se soutient d'une haine des autres peuples. Dans la collectivité sociale assemblée, il y a persistance du risque de violence et d'intolérance, du *fanatisme*. Les différences entre le souverain et le public, entre l'individuel et le collectif, entre le privé et le commun, ne peuvent se voir supprimées, au risque d'un déchaînement de la violence et de la persécution. Le passage de l'ordre naturel à l'ordre institutionnel fait surgir le discontinu instable qui sépare l'individualité passionnelle singulière et multiple de l'unité politique rationnelle dont le degré d'organisation ne peut supprimer la diversité des intérêts et leurs discordances. La persistance de l'ordre politique rationnel, juridique, n'est pas assurée par les libertés qu'il garantit et la société peut de nouveau basculer dans un désordre collectif, dans un retour à la guerre et à la violence ante-rationnels. L'existence sociale repose sur des liens naturels de dépendance qui poussent les hommes à instaurer un ordre commun, mais c'est la médiation du théologique qui garantit les liens sociaux. La crainte de ce qui peut être perdu de protection et les dangers de l'existence individuelle, ainsi que l'affirmation de soi, appellent à l'intégration sociale, l'hostilité naturelle devenant coopération. La démocratie et l'égalité sont des réalités premières ou naturelles. Le passage à l'appartenance au corps politique repose sur

un renoncement individuel dans l'espoir, si obéissance à l'Etat, d'obtenir justice au sein de la collectivité. Le passage de l'état de guerre à l'état civil, de l'hostilité à l'amour, repose sur l'instauration d'une souveraineté. L'existence naturelle ou animale de l'homme ne le fait pas coïncider avec les lois de la nature, l'affaiblissant, et il lui faut l'identification à l'état social pour trouver son équilibre. C'est par un transfert imaginaire de sa liberté sur la loi sociale qu'il peut avoir le sentiment d'une préservation et d'une extension de sa liberté, d'une jouissance nouvelle de son individuation, mais celle-ci ouvre à de nouveaux conflits. Dans tous les cas, une telle reconnaissance du droit individuel ne se peut que par la reconnaissance d'une obéissance à la loi commune qui garantit l'amour mutuel. Dans la structuration de l'ordre social juridique et rationnel se trouve encrypté le rapport archaïque de crainte et soumission au Dieu unique, Spinoza, ou au père originaire menaçant, Freud.

Conclusion

En quittant quelque peu Foucault pour retrouver Spinoza, toute la question est de savoir si la lecture comparée de ce dernier avec Freud nous permet d'avancer quant au rapport de la psychanalyse au politique, à la question du politique et du social comme lieu d'aliénation ou d'émancipation des sujets humains parlants. Il ne s'agit donc pas de formuler un programme commun de la psychanalyse, ce que au reste n'était pas le *Manifeste pour la psychanalyse*, paru en 2010, et dont l'ambition déclarée était, au-delà de la nécessité d'une résistance aux politiques répressives de l'Etat vis-à-vis de l'exercice de la psychanalyse : « (...) de créer un espace politique où il deviendrait possible de débattre non pas de la place de la psychanalyse dans la cité, mais de la place de la cité dans la psychanalyse, afin que non seulement l'impact insurrectionnel de la découverte freudienne ne soit pas perdu, mais qu'il soit revivifié à l'aune des impasses et des issues qui se profilent dans des civilisations déclinantes ou émergentes que nous habitons »²⁵. Il s'agirait donc plutôt d'essayer d'établir la nature des formes et des conditions du politique à partir de la psychanalyse. Autrement dit, y

a-t-il une conception adéquate du politique qui dépendrait du savoir, du non-savoir et de la pratique des psychanalystes ? Pour répondre à une telle question, à défaut de pouvoir poser les axes d'une pratique politique commune au sein de la psychanalyse, on peut rapprocher les analyses freudiennes de la réalité sociale et psychique de celles de Spinoza, car ces dernières contribuent à dessiner le cadre modélisant du réel politique avec et après Freud.

Emmanuel Brassat

-
- ¹ Bergson, Henri. (1927) Lettre à Léon Brunschvicg. Le Journal des débats, 22 février 1927.
- ² Moreau, Pierre-François. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris, PUF, 1994.
- Bove, Laurent. *La stratégie du conatus*. Paris, Vrin, 1996.
- Séverac, Pascal. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris, Honoré Champion, 2005.
- ³ Lordon, Frédéric. *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*. Paris, La Découverte, 2006.
- ⁴ Negri, Antonio. *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*. Paris, PUF, 1982.
- ⁵ Gueroult, Martial. *Spinoza, I, Dieu ; Spinoza, II, L'Ame*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968 et 1974.
- Zac, Sylvain. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris, PUF, 1963.
- ⁶ Rousset, Bernard. *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*. Paris, Vrin, 1968.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, 1969.
- Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Minuit, 1969.
- Brykman, Geneviève. *La judéité de Spinoza*. Paris, Vrin, 1972.
- Misrahi, Robert. *Le Désir et la Réflexion dans la philosophie de Spinoza*. Paris, Londres, Gordon & Beach, 1972.
- Althusser, Louis. *Éléments d'auto-critique*. Paris, Hachette, 1974.
- Macherey, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Paris, Maspero, 1979.
- Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique*. Paris, PUF, 1985.
- ⁷ Levinas, Emmanuel. *Difficile liberté*. Paris, Albin Michel, 1976.
- ⁸ Lacan, Jacques. (1964) *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1973.
- ⁹ Lacan, Jacques. (1968-69) D'un Autre à l'autre. Paris, Seuil, 2006.
- ¹⁰ Descombes, Vincent. *Le Même et l'Autre. 45 ans de philosophie française : 1933/1978*. Paris, Minuit, 1979.
- ¹¹ Marx, Karl. Cahiers d'études universitaires. (1841) Publié in *Cahiers Spinoza. N° 1, 1977*.
- ¹² Nietzsche, Friedrich. (1886) *Le Gai Savoir*, tr. fr. A. Vialatte. Paris, Gallimard, 1950.
- ¹³ Freud, Sigmund. Lettre à Lothar Bickel du 18 juin 1931.
- ¹⁴ Spinoza, Benoît. (1670) *Traité théologico-politique*, tr. fr. C. Appuhn. Paris, Garnier-Frères, 1965.
- ¹⁵ Spinoza, Benoît. (1677) *Éthique*, tr. fr. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988.
- ¹⁶ Negri, Antonio. «Puissance et ontologie : Heidegger ou Spinoza», in *Spinoza et nous*. Paris, Galilée, 2010.
- ¹⁷ Mosbah, Salah. «*Ultimi Barbarorum... : Spinoza et la tradition républicaine* ».
- Citton, Yves. « Spinoza et Quesnay : l'envers du libéralisme ».
- Dans P-F. Moreau, C. Cohen-Boulakia et M. Delbraccio (dir.). *Lectures contemporaines de Spinoza*. Paris, PUPS, 2012.
- ¹⁸ Spinoza, Benoît. (1677) *Traité politique*, tr. fr. E. Saisset, L. Bove. Paris, Librairie Générale Française, 2002.
- ¹⁹ Lacan, Jacques. (1959-60) *L'Éthique de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1986.
- ²⁰ Yakira, Elhanan. « Spinoza et la politique », in *Lectures contemporaines de Spinoza*. Op. cit.
- ²¹ More, Thomas. (1516) *L'Utopie*, tr. fr. V. Stouvenel. Paris, Editions sociales, 1966.
- ²² Deleuze, Gilles. Guattari, Félix. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Minuit, 1972.
- ²³ Foucault, Michel. (1969) *Archéologie du savoir*. (1975) *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, 1969 et 1975.
- (1976) «*Il faut défendre la société* ». (1977-78) *Sécurité, territoire, population*. (1978-79) *Naissance de la biopolitique*. (1983-84) *Le gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité*. Paris, Gallimard-Seuil, 1997, 2004.
- ²⁴ Freud, Sigmund. (1915) Considérations actuelles sur la guerre et la mort. (1921) Psychologie des foules et analyse du moi.
- Publiés dans *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1981.
- ²⁵ Auoullé, Sophie ; Bruno, Pierre ; Chaumon, Franck ; Lérès, Guy ; Plon, Michel ; Porge, Erik.
- Manifeste pour la psychanalyse*. Paris, La fabrique Editions, 2010, p. 140