

L'incorporation du discours chez Bourdieu

Vers une interprétation spinoziste

Cécile Hellian

The Incorporation of Discourse in Bourdieu's Work: Towards a Spinozist Interpretation

Abstract: It's rare that bodies succeed to change after a decision formulated in language. Others' prescriptions about our actions often fail to product an effect up to our expectations. Regularly, Pierre Bourdieu notes this failure of the body's modification through words. He also criticizes for example Sartre, some Marxists or feminists who fail to change their practices deeply, for not taking into account the impotence of discourses. Being awareness of a problem doesn't allow to change radically practices. If mind resist against the symbolic order, bodies resist against the mind to bring about a real transformation for Bourdieu. But he never addresses this resistance head-on because this object of study is only peripheral for him. He also conserves a duality between body and mind. The problem of the body's modification through speech can, however, be reconfigured thanks to a theory based on the unity of body and mind. Starting from this unity conceived by Spinoza, the problem appears more complex. A typology of cases of body resistance to discourse can then be outlined. From these cases, the modification of body and mind is then conceivable.

Keywords: Modification; Changement; Body; Mind; Language.

Introduction

Dans la mesure où les régularités constituent l'objet principal des travaux de Pierre Bourdieu, la modification des corps ne constitue pas son objet. Bien que le vocabulaire relatif au corps, entendu au sens d'opérateur de la pratique mais aussi d'"inconscient"¹ capable de "pense[r]"², abonde à partir 1972 avec la publication de *L'Esquisse d'une théorie de la pratique*, jusqu'à des œuvres tardives comme *La domination masculine* ou les *Méditations*

* CESSP – EHESS (cecile.hellian@gmail.com; ORCID : 0009-0004-2021-6375).

¹ Bourdieu (2002b, 14).

² Bourdieu (2000, 296).

pascaliennes, la question concernant la capacité des corps à se transformer se trouve mentionnée de façon allusive et ne fait jamais l'objet d'une étude à part entière. Si le terme "incorporation" disséminé régulièrement dans son œuvre, nomme explicitement la possibilité d'un processus de modification du corps, il demeure seulement à l'état thématique et n'est jamais conceptualisé. Bourdieu emploie le plus souvent ce thème pour contredire ses adversaires qui présupposent un agent calculateur et rationnel ou une origine naturelle des pratiques. Or le sociologue semble opposer parfois les réactions du corps à la volonté : les prises de conscience sont souvent impuissantes à opérer un changement dans le corps qui se traduirait dans la pratique. Mais l'objet d'étude que constitue la modification du corps n'est jamais véritablement abordé par Bourdieu. Sa focalisation sur les régularités le conduit aussi, à plusieurs reprises, à constater l'échec des corps à se modifier. Ainsi dans *La domination masculine*, Bourdieu affirme l'insuffisance des prises de conscience pour parvenir à s'extraire de la domination. Il souligne le fait que les discours ne suffisent pas à modifier les corps et leurs pratiques : "[l]es passions de l'habitus dominent"³, la "relation sociale somatisée"⁴ ne peuvent être transformées "par un simple effort de la volonté, fondé sur une prise de conscience libératrice"⁵. Il ne suffirait pas d'identifier théoriquement les ressorts de la domination pour parvenir à en déjouer les effets sur les corps et les pratiques. C'est la raison pour laquelle, dans un contexte de domination, le rougissement et la gêne peuvent perdurer malgré les protestations de la conscience. Il est ainsi possible "de se soumettre, fût-ce malgré soi et à son corps défendant, au jugement dominant"⁶ et ce "clivage du moi"⁷ résulte selon le sociologue de "la complicité souterraine qu'un corps qui se dérobe aux directives de la conscience et de la volonté entretient avec les censures inhérentes aux structures sociales"⁸. Tout se passe donc comme si l'incorporation des discours n'ayant jamais été prise pour objet à part entière par Bourdieu, demeurerait à la fois un point aveugle et une piste d'étude valable. Il demeure que lorsque Bourdieu mentionne le pouvoir du langage sur le corps, il constate principalement l'échec de la transformation du corps par les mots.

³ Bourdieu (2002, 60).

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

Toutefois, dans *Langage et pouvoir symbolique* Bourdieu définit le langage, par opposition à la “*philosophie intellectualiste*”⁹ comme “un instrument d’action et de pouvoir”¹⁰. Seulement, cet instrument se trouve monopolisé par les agents dominants. Cela signifie que le langage instrumentalisé par les dominants n’a pas de pouvoir intrinsèque. Les mots n’ont de pouvoir que parce que les agents dominés ont incorporé des schèmes de perception qui les conduisent à reconnaître la valeur d’un discours dominant. Dans les *Méditations pascaliennes*, Bourdieu se réfère à Spinoza pour montrer que l’*obsequium* est constitutif du “rapport de *soumission* souvent insurmontable qui unit tous les agents sociaux, quoi qu’ils en aient, au monde social dont ils sont, pour le meilleur et pour le pire, les produits”¹¹. En indiquant le caractère insurmontable de cette soumission, Bourdieu ne traite pas le problème de l’émancipation qui n’est certes pas son objet, mais qui demeure pourtant entier. De ce fait, un discours sur l’émancipation ne peut avoir de pouvoir sur les dominés si ces derniers n’incorporent pas les schèmes conduisant à l’émancipation. Or pour Bourdieu c’est seulement à partir de nouvelles structures que ces schèmes pourraient être incorporés. Le langage qui ne s’appuierait pas sur les structures d’un pouvoir légitime demeurerait donc impuissant pour modifier le corps.

Nous partirons du point aveugle que constitue l’émancipation par le langage chez Bourdieu pour comprendre cette omission à l’aide de la pensée de Spinoza et conceptualiser la modification du corps par les mots. L’articulation de ces auteurs vise à appliquer la méthode du “structuralisme génétique”¹² que Bourdieu formule dans *Sur l’Etat*. Cette méthode consiste à revenir sur la naissance d’un objet pour retrouver les problèmes qui ont été formulés au moment de sa genèse. Or Spinoza a pensé la corporéité du langage et ses effets affectifs à travers la perspective qui affirme l’unité du corps et de l’esprit. Le XVII^e siècle constitue en effet une période de re-définition cruciale des rapports entre le corps et l’esprit et l’affirmation de leur unité par Spinoza peut permettre de surmonter la dissociation que Bourdieu instaure entre l’esprit et le corps – dans son analyse des objections de la conscience à la soumission du corps.

⁹ Bourdieu (2001, 59).

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Bourdieu (1997, 250).

¹² Bourdieu définit ainsi ce concept : “Ce structuralisme génétique, [...] consiste à dire qu’une des manières de comprendre un fonctionnement social est d’en analyser la genèse, a une justification scientifique” (2012, 156).

En premier lieu nous montrerons que chez Bourdieu le langage n'est performatif que lorsque celui qui parle détient des institutions le pouvoir de soumettre le corps d'autrui. La modification sera entendue comme le processus d'incorporation de la soumission. A partir de la pensée de l'unité du corps et de l'esprit, nous expliquerons à la fois ces cas d'inertie et de modification du corps par le langage. Ceci sans faire intervenir l'idée que la prise de conscience serait libératrice à elle seule – idée critiquée par Bourdieu à juste titre. Nous étudierons enfin les conditions de possibilité d'une transformation du corps et de l'esprit à la hauteur des attentes des hommes chez Spinoza.

1. L'impuissance du langage sans les institutions

Si le langage n'est performatif selon Bourdieu que lorsque celui qui parle détient des structures le pouvoir de soumettre le corps d'autrui, comment penser une modification émancipatrice qui implique l'incorporation de nouvelles structures ? Bourdieu définit le corps comme "pense-bête"¹³ et montre que les dispositions sont apprises dans les *Méditations* pascaliennes, à travers des injonctions qui peuvent être explicites¹⁴ :

Aussi bien dans l'action pédagogique quotidienne ('tiens-toi droit', 'tiens ton couteau de la main droite') que dans les rites d'institution, cette action psychosomatique s'exerce souvent au travers de l'émotion et de la souffrance, psychologique ou même physique, celle notamment que l'on inflige en inscrivant des signes distinctifs, mutilations, scarifications ou tatouages, à la surface même des corps¹⁵.

La mémorisation c'est-à-dire la rétention dans le corps ou l'inconscient des lois du monde social, permet selon lui la production des habitus. De surcroît, si les habitus sont produits par le langage c'est parce que les mots s'adressent directement au corps. Le corps en tant qu'interprète du langage est capable de comprendre des paroles selon le sociologue, puisque le corps est capable de penser. Il y a donc une immédiateté de la soumission des corps par le langage du pouvoir. En effet, le corps hiérarchise directement le discours des autres en fonction de la sélection qu'opère le pouvoir. Les lois inscrites dans les corps diffèrent et distinguent les agents entre eux selon leur position dans l'espace social, de sorte que la volonté et la prise

¹³ Bourdieu (1997, 204).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ (ivi, 205).

de conscience ne peuvent opérer de changement dans les habitus qui constituent des réflexes profondément ancrés dans l'inconscient :

Les passions de l'habitus dominé (du point de vue du sexe, de la culture ou de la langue), relation sociale somatisée, loi du corps social convertie en loi du corps, ne sont pas de celles qu'on peut suspendre par un simple effort de la volonté, fondé sur une prise de conscience libératrice. Celui que submerge la timidité se sent trahi par son corps, qui reconnaît des interdits ou des rappels à l'ordre paralysants, là où un autre, produit de conditions différentes, apercevrait des incitations ou des injonctions stimulantes¹⁶.

Le langage articulé se trouve donc impuissant pour déjouer une réaction de timidité comme le rougissement ou la gêne. Quand bien même la volonté s'opposerait à la gêne, le corps ou l'inconscient trahissent l'effort de la volonté de maîtriser le corps. Dans cette mesure, la soumission n'est pas une reconnaissance c'est-à-dire un acte de reconnaissance effectué par l'esprit. Ce n'est pas l'esprit qui opère la soumission, mais directement le corps compris au sens d'inconscient. Dans *Langage et pouvoir symbolique*, Bourdieu montre que la puissance d'une injonction, c'est-à-dire son efficacité immédiate sur les corps réside dans son caractère implicite :

Tout permet de supposer que les instructions les plus déterminantes pour la construction de l'habitus se transmettent sans passer par le langage et par la conscience, au travers des suggestions qui sont inscrites dans les aspects les plus *insignifiants* en apparence des choses [...] ¹⁷.

Le corps se soumet à l'autorité à travers la perception des signes corporels comme "les manières de regarder, de se tenir, de garder le silence, ou même de parler ('regards désapprobateurs', 'tons' ou 'airs de reproche')"¹⁸. Dans certains cas même, comme le montre le sociologue, il n'est besoin ni de vouloir, ni d'ordonner la domination pour que la structure soumette le corps d'autrui. La soumission présente une dimension automatique. Ce n'est donc pas une modification du corps par le langage qui s'opère dans la soumission à ces injonctions, mais une reproduction à l'identique de la soumission à l'autorité qui est toujours précédée d'actes de reconnaissance antérieurs. La structure a donc déjà été incorporée lorsque l'agent se soumet à ces suggestions. Celle-ci est perceptible à travers des signes qui demeurent à l'état implicite de sorte qu'elle rend directement la domination

¹⁶ (ivi, 259).

¹⁷ Bourdieu (2001, 79).

¹⁸ *Ibidem*.

effective dans les corps. De ce fait, ce n'est pas le langage articulé, la parole ou l'écrit, qui produisent les corps intimidés. Lorsque la soumission se traduit par la timidité, ce sont des signes qui symbolisent la structure et qui fonctionnent comme un "code secret"¹⁹ qui plie les corps d'une certaine façon et d'autant mieux que le langage articulé n'est pas intervenu. Cette domination est d'autant plus difficile à déconstruire d'abord parce qu'elle opère en deçà du langage articulé et que par conséquent, ces signes sont difficiles à identifier ; et de surcroît ces signes s'avèrent difficiles à nommer comme s'ils étaient marqués par un tabou qui prescrirait la légitimité des dominants et donc de la domination elle-même. Les corps résistent à la modification et demeurent régulièrement soumis, aussi parce que les signes de la domination sont institués et de ce fait, semblent présenter une dimension sacrée. Mais la modification qui était entendue jusqu'ici comme le fait de soumettre le corps d'autrui implique que le dressage du corps ait précédé ces suggestions ou injonctions silencieuses pour que la soumission soit engendrée.

Un discours n'est performatif qu'à la seule condition qu'il soit prononcé depuis un lieu du pouvoir qui le rende légitime. Dans cette mesure, le langage illégitime du point de vue de l'institution ne peut faire autorité et modifier les corps. Les échecs des discours de résistance au pouvoir s'expliquent par cette localisation à la marge des discours de résistance. Bourdieu, dans *La domination masculine*, critique l'idée qu'une "prise de conscience" pourrait de manière "automatique" affranchir les femmes de la domination. Ainsi "la révolution symbolique qu'appelle le mouvement féministe ne peut se réduire à une simple conversion des consciences et des volontés"²⁰, pour conclure :

[...] on ne peut attendre une rupture de la relation de complicité que les victimes de la domination symbolique accordent aux dominants que d'une transformation radicale des conditions sociales de production des dispositions qui portent les dominés à prendre sur les dominants et sur eux-mêmes le point de vue même des dominants²¹.

En raison de la complicité de l'inconscient avec la domination, une conversion des esprits ne peut suffire à la conversion des corps.

En se focalisant sur la soumission à la domination, Bourdieu n'envisage pas véritablement la libération des agents malgré le maintien des structures de domination. Dans les textes des *Méditations pascaliennes*, l'un des seuls

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Bourdieu (2002a, 64).

²¹ *Ibidem*.

passages où il mentionne la possibilité d'une modification du corps par la transformation des habitudes, il rappelle de nouveau que la transformation de l'esprit s'opère véritablement seulement à partir de la transformation des pratiques :

Et c'est encore un effet de l'illusion scolastique que de décrire la résistance à la domination dans le langage de la conscience – comme toute la tradition marxiste et aussi ces théoriciennes féministes qui, cédant aux habitudes de pensée, attendent l'affranchissement politique de l'effet automatique de la 'prise de conscience' – en ignorant, faute d'une théorie dispositionnelle des pratiques, l'extraordinaire inertie qui résulte de l'inscription des structures sociales dans les corps. Si l'explicitation peut y aider, seul un véritable travail de *contre-dressage*, impliquant la répétition des exercices, peut, à la façon de l'entraînement de l'athlète, transformer durablement les habitus²².

Le contre-dressage, qui ne constitue pas l'objet d'étude de Bourdieu, est toujours abordé de façon allusive. Ce caractère tronqué de l'analyse ne permet pas d'aborder véritablement le problème du contre-dressage et la durabilité de ses effets. Toutefois, comme l'a indiqué Pierre Macherey, il y a chez Bourdieu une reprise du thème pascalien de la répétition des gestes de la foi pour accéder à la croyance. Il résume la doctrine pascalienne en l'associant à la sociologie de Bourdieu ainsi : "agenouillez-vous et vous croirez"²³. Il n'y a donc qu'une piste dessinée par Bourdieu, dans le sillage de celle de Pascal pour suggérer les modalités de la modification du corps.

En somme, s'extraire de la domination seul et en dehors de la reconnaissance institutionnelle semble rare, voire presque impossible, notamment du fait de l'automaticité des réflexes de soumission. Dans le post-scriptum du texte de *La domination masculine*, où Bourdieu envisage une mise en suspens de la violence symbolique dans l'amour et l'amitié qui constituent selon lui, une "sorte de trêve miraculeuse"²⁴, il indique aussi la "pleine réciprocité"²⁵ que nécessite la production de cette modalité relationnelle à autrui. Cette réciprocité qu'il qualifie de non-violente, demande non seulement un arrachement à la violence symbolique mais aussi un effort constant pour faire perdurer celui-ci :

Mais comme le dit bien Sasha Weitman, la coupure avec l'ordre ordinaire ne s'accomplit pas d'un coup et une fois pour toutes. C'est seulement par un tra-

²² Bourdieu (1997, 248).

²³ Macherey (2002).

²⁴ Bourdieu (2002a, 149).

²⁵ Bourdieu (ivi, 150).

vail de tous les instants, sans cesse recommencé, que peut être arrachée aux eaux froides du calcul, de la violence et de l'intérêt 'l'île enchantée' de l'amour [...] ²⁶.

Les cas de l'amour ou de l'amitié constituent donc pour Bourdieu des exceptions aux échanges quotidiens des relations de domination. L'opération d'une coupure avec l'ordre social établi n'est toutefois pas élaborée par Bourdieu. La complicité des corps n'est pas pensée à partir d'une conceptualisation du désir. Le seul texte qui aborde frontalement la question du rapport entre les désirs et les institutions est l'Avant-propos de *L'autobiographie d'un paranoïaque* de Jacques Maître, qui prend la forme d'un dialogue de l'auteur avec Pierre Bourdieu. Dans cet extrait de texte, Bourdieu écrit à propos de la psychanalyse – en comparant son rôle à celui de la religion : “En changeant l'espace des expressions possibles et légitimes du désir, on change les désirs. Les institutions sont travaillées par les désirs, mais elles travaillent les désirs” ²⁷. Le changement des objets de désir s'opère donc par des changements structuraux et la psychanalyse n'y est pas entièrement étrangère pour le sociologue. Or la psychanalyse travaille les désirs par la médiation de la parole ce qui constitue une indication primordiale pour comprendre la possibilité de modifier le corps par le langage articulé.

2. Puissance et impuissance des mots

Dès lors, comment expliquer à la fois les cas d'inertie et de modification du corps par la médiation du langage sans faire intervenir la nécessité de la prise de conscience ? Autrement dit, pour quelles raisons le discours prescriptif présente-t-il une puissance ou une impuissance extrêmement variable ? Précisons que le corps est pensé par Spinoza toujours dans une unité avec l'esprit et qu'aucune interaction entre le corps et l'esprit n'est donc possible. Au contraire Bourdieu s'interrogeait sur les conditions nécessaires pour que le langage produise une modification dans le corps lorsqu'il remarquait le clivage entre le corps et l'esprit par la volonté de taire des réactions de gêne du corps soumis à la violence symbolique. En examinant ce problème à partir de la pensée de Spinoza il faut désormais tenir compte de l'unité du corps et de l'esprit et considérer le corps comme “l'objet de

²⁶ Bourdieu (2002a, 149).

²⁷ Bourdieu (1994i, XVII).

l'esprit"²⁸, composé de parties, et qui ne constitue donc pas une substance, mais un "certain rapport"²⁹ de mouvement et de repos entre ses parties.

Pensé à partir de cette unité, le langage modifie nécessairement le corps en même temps que l'esprit chez Spinoza. La question de savoir si le langage peut modifier le corps se trouve donc d'emblée réglée chez le philosophe puisque le langage présente une dimension corporelle qui modifie toujours le corps. Les mots chez Spinoza, constituent des sons articulés c'est-à-dire des phonèmes qui ne sont donc pas immatériels mais corporels. Le mot "*pomum*" affecte le corps de celui qui l'entend. Mais ce son "*pomum*" est aussi ordonné à une image imprimée dans le corps, celle du fruit chez le Romain. À ces sons sont donc associées des images des choses présentes dans le corps, elles-mêmes corrélées à des pensées de l'esprit. Le fait de penser à une pomme en entendant le mot "*pomum*" pour un Romain relève de l'habitude partagée par ses interlocuteurs d'avoir associé ce vocable à l'image du fruit et enfin cette image à une pensée. Dans le scolie de la proposition 18 de la deuxième partie, Spinoza part de l'enchaînement apparemment arbitraire des pensées, pour remonter à l'enchaînement des images des choses dans le corps. Ainsi le mot "*pomum*" modifie le corps au moment de l'apprentissage de la langue en ordonnant les images des choses chez le Romain qui "a souvent entendu le mot *pomum* alors qu'il voyait le fruit"³⁰. Le langage modifie donc le corps en associant à ces sons des images représentées.

Mais l'absence de modification du corps dont parle Bourdieu peut aussi être comprise – une fois relue à travers la pensée spinoziste – au sens de la modification de la force des affects. Pour le philosophe, c'est la trop grande force d'une affection, lorsqu'elle adhère tenacement, qui peut empêcher la modification du corps par le langage. Il mentionne la situation où nous sommes capables de formuler un discours raisonnable sans parvenir à l'appliquer : "quand nous sommes en proie à des affects contraires, nous voyons le meilleur et faisons le pire"³¹. Les exemples de la bavarde, du fou et de l'enfant qui "croient [...] que c'est par un libre décret de l'Esprit qu'ils parlent, alors pourtant qu'ils ne peuvent contenir l'impulsion qu'ils ont à parler"³² montrent qu'une impulsion qui acquiert une trop grande force, c'est-à-dire une force supérieure à celle des autres impulsions, ne peut être

²⁸ E II, 13. Nous citons dans l'ensemble du texte la traduction de Bernard Pautrat.

²⁹ E IV, 24, démonstration.

³⁰ E II, 18, sc 2.

³¹ E III, 2, sc.

³² E III, 2, sc.

contenue. Le discours au sujet de la volonté est impuissant, en lui-même à contenir ces paroles, s'il n'est accompagné d'un autre affect capable de triompher du premier affect. Par exemple, en psychanalyse le cas de la perlaboration montre qu'il est possible que le patient résiste au langage du psychanalyste : ses paroles n'atteignent pas affectivement le patient. Ce ne peut donc pas être le discours qui prescrit la libération qui serait capable de produire la modification. C'est seulement en tenant compte de la force des impulsions, en lutte les unes contre les autres, qu'il est possible d'amorcer la réalisation d'un désir nouveau. Pour modifier une habitude, il faut donc prendre en compte les impulsions. La force de connexion entre les images dont on a l'habitude peut empêcher la modification comme on le voit dans le scolie 2 de la proposition 18 d'*Éthique* II, où Spinoza précise que le Romain doit avoir "souvent" entendu le mot *pomum* pour se rappeler les images des choses. La force de connexion des images des choses se modifierait alors par des paroles qui agenceraient d'une nouvelle façon les mots. Ces choses ne seraient pas comprises immédiatement, mais après une répétition de ce nouvel agencement. Des préjugés font obstacle à la compréhension comme le montre le début de l'appendice d'*Éthique* I :

En outre, partout où l'occasion s'en est présentée, j'ai eu soin d'écarter les préjugés qui pouvaient empêcher qu'on perçût mes démonstrations ; mais comme il reste encore nombre de préjugés susceptibles eux aussi, et même au plus haut point, maintenant comme avant, d'empêcher les hommes d'embrasser l'enchaînement des choses de la manière dont je l'ai expliqué, j'ai pensé qu'ici il valait la peine de les faire comparaître à l'examen de la raison³³.

Mais il faudrait aussi répéter ces nouvelles paroles comme Spinoza le précise à la fin du scolie d'*Éthique* II proposition 3 : "Je demande seulement au Lecteur, *encore et encore, d'examiner une fois et encore une autre fois* ce qu'on a dit à ce sujet [...]"³⁴. L'insistance du philosophe sur la nécessité d'examiner à plusieurs reprises les démonstrations de l'œuvre montre qu'un effort d'attention est nécessaire pour saisir les idées : "*iterum atque iterum rogo, ut, quae in prima parte, ex Propositione 16 usque ad finem de hâc re dicta sunt, semel, atque iterum perpendat*". La répétition des paroles est donc décisive pour lier entre elles les images dans les corps et l'esprit.

Aussi les états d'irrésolution constituent un autre cas d'échec de la modification du corps par le langage. Dans le scolie de la proposition 17 de la troisième partie, Spinoza définit l'irrésolution comme : "Cet état de l'E-

³³ E I, appendice.

³⁴ E II, 3.

sprit qui naît de deux affects contraires s'appelle *flottement d'âme* [...]”³⁵. Chantal Jaquet explicite la *fluctuatio animi* comme des “oscillations [qui ne peuvent] déboucher sur un équilibre”³⁶. Ces oscillations sont comparables selon Spinoza à celles du doute. Les affections du corps peuvent donc en raison de leur multiplicité s’opposer ou entrer en concurrence les unes avec les autres sans qu’une seule parvienne à vaincre les autres par sa force. Dès lors l’inertie des corps ne manifeste pas tant l’insensibilité des corps aux mots qu’une contradiction entre les affects ou la trop grande force d’un affect qui rive le corps à certains objets de désir. Le cas du discours prescriptif qui interdit des comportements au lieu de jouer sur la puissance de l’affection n’est le plus souvent pas opérant sur le corps dans la mesure où il ne tient pas compte de la force des affects et de la possibilité de leur agencement. Au mieux, celui qui tient un discours prescriptif nourrit l’illusion que sa parole peut réagencer les affections par la crainte de l’interdit.

3. Les conditions de la modification par le langage

Bien que certains corps demeurent dans l’inertie en raison des forces qui les lestent de certains affects, d’autres disposent d’une plasticité certaine. Ainsi de longs discours peuvent laisser les corps et les esprits dans une inertie totale tandis qu’une seule parole peut déclencher une réaction très vive, c’est-à-dire qu’elle peut produire une forte dépense d’énergie que Frédéric Lordon qualifie – en se référant à la distinction faite par Marx entre le “travail mort” et le “travail vivant” – d’“énergie morte”³⁷. Il désigne ainsi la quantité d’énergies qui se trouvent “concentrées en ce point particulier de la structure, énergies accumulées sous les formes les plus diverses – matérielle, symbolique, etc.”³⁸. Le caractère traçable des corps et des esprits dépend de l’histoire des dispositions individuelles et collectives. Le rapprochement que Frédéric Lordon effectue entre Bourdieu et Spinoza permet d’articuler les structures institutionnelles et les désirs, ce que Bourdieu avait seulement ébauché dans l’Avant-propos dialogué avec Jacques Maître.

Spinoza énonce les causes de la modifiabilité des parties du corps humain dans le postulat 5, de la deuxième partie de l’*Éthique*. Il écrit qu’une partie du corps humain est modifiable, c’est-à-dire susceptible d’être affectée à condition qu’elle soit “molle”, c’est-à-dire, comme le montre

³⁵ E III, 17, sc.

³⁶ Jaquet (2014, 156).

³⁷ Lordon (2012, 72).

³⁸ *Ibidem*.

Lorenzo Vinciguerra, qu'elle soit un "champ de traçabilité"³⁹, "apte [...] à être revêtu[e] de traces"⁴⁰. La seconde condition est qu'une autre partie du corps humain soit "fluide" dans ce même corps, c'est-à-dire précise Lorenzo Vinciguerra qu'elle "n'oppose pratiquement pas de résistance"⁴¹ et ne retienne "quasiment pas les traces des corps extérieurs"⁴². La troisième condition de la traçabilité implique une certaine fréquence de l'impression. La détermination de la partie fluide par un corps extérieur, à venir frapper *souvent* la partie molle permet cette impression des traces. Autrement dit, cette physique de la modification suppose que les corps doivent être structurés et disposés d'une certaine manière au sein de leurs parties pour pouvoir être modifiés. Les parties du corps humain, pour être disposées à la modification doivent non seulement être traçables par la mollesse, donc modifiables, mais aussi capables de modifier c'est-à-dire d'imprimer la forme du corps extérieur, par leur fluidité. La traçabilité des parties du corps humain implique qu'un interlocuteur produise des affects en tenant compte des dispositions⁴³ de l'individu à affecter.

Comme le montre la proposition 55 d'*Éthique* III, la tristesse naît de l'imagination de l'impuissance de l'esprit : "Quand l'Esprit imagine son impuissance, par là même il est attristé"⁴⁴. Pour diminuer la force d'un affect qui est cause d'impuissance, il faut donc imaginer que le comportement auquel on aimerait renoncer est source de tristesse. La tristesse résulte de l'imagination de l'impuissance. Mais cette imagination est d'autant plus puissante si elle est engendrée par la parole d'autrui, car la proposition 29 de la troisième partie de l'*Éthique* indique : "Nous nous efforcerons également de faire tout ce que nous imaginons que les hommes considèrent avec Joie, et au contraire nous aurons de l'aversion à faire ce que nous imaginons que les hommes ont en aversion"⁴⁵. Les paroles des autres se situent donc au centre de la production d'un changement dans le corps et l'esprit. Or le corollaire de la proposition 55 précise que "Cette Tristesse est de plus en plus alimentée s'il s'imagine blâmé par d'autres"⁴⁶. Le blâme accroît la tristesse de l'Esprit, et diminue les capacités du corps qui ne sera

³⁹ Vinciguerra (2018, 21).

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Vinciguerra (ivi, 129).

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Lantoine (2019).

⁴⁴ E III, 55.

⁴⁵ E III, 29.

⁴⁶ E III, 55, corollaire.

affecté que par des images qui se joindront à de la honte. L'exemple des paroles comme le blâme ou la louange illustre la façon dont le discours diminue ou accroît la puissance d'agir comme le montre Spinoza à la fin du scolie de la proposition 29 d'*Éthique* III : “[...] la Joie avec laquelle nous imaginons une action d'autrui par laquelle il s'efforce de nous délecter, je l'appelle Louange ; et la Tristesse avec laquelle, au contraire, nous avons en aversion une action d'autrui, je l'appelle Blâme.”⁴⁷. La louange et le blâme conduisent l'individu à imaginer sa puissance ou son impuissance et donc à les faire varier. Le jugement d'autrui constitue donc un facteur d'augmentation et de diminution de la puissance d'agir. En traduisant des états des corps extérieurs, comme le montre le scolie de la proposition 29 de la troisième partie, le langage imprime dans le corps les perceptions des autres, le langage peut donc augmenter ou diminuer la puissance d'agir du corps. C'est parce que les paroles nous donnent accès à la façon dont autrui se représente nos actions que la modification peut se produire.

Bien que l'approfondissement de la pensée de Bourdieu au regard de celle de Spinoza ne puisse être réalisé par articulation avec la cinquième partie de l'*Éthique* qui sort du régime de la servitude passionnelle, il importe d'indiquer que la compréhension des causes peut elle aussi constituer un facteur de transformation du corps et de l'esprit. Le cas du psittacisme, où l'individu répète une opinion sans la comprendre, montre que le langage ne peut pas modifier le corps si l'idée demeure inadéquate. Si l'idée n'a pas fait l'objet d'une définition et d'une déduction, elle n'est pas capable de produire un nouvel affect. Sortir de la passivité impliquera de comprendre les causes de la passion. Selon Céline Hervet⁴⁸, cette démarche implique une unité et non plus une division entre une recherche rationnelle des causes des passions d'une part, et d'autre part l'application pratique de cette recherche. Aussi dans *Le devenir actif chez Spinoza*, Pascal Sévérac montre que plusieurs opérations de l'esprit sont nécessaires pour procéder à la compréhension d'un affect comme l'envie. L'idée confuse, par exemple l'envie, peut être comprise comme le montre la proposition 4 de la cinquième partie : “en tant que cet affect, l'envie, est une modalité de la nécessité naturelle”⁴⁹. Ainsi au lieu d'imaginer avec envie autrui, il est préférable de “penser aux propriétés de la nature humaine qui expliquent [...]”⁵⁰ cette envie. Il conclut : “Ce faisant, nous séparons l'affect de tri-

⁴⁷ E III, 29.

⁴⁸ Hervet (2011).

⁴⁹ E V, 4.

⁵⁰ Sévérac (2005, 380-382).

stesse constitutive de l'envie de l'idée de sa cause"⁵¹. Alors nous détruisons l'affect de tristesse qu'était l'envie et joignons à celle-ci "d'autres pensées"⁵² comme le démontre Spinoza dans la proposition 2 de la cinquième partie. Cependant, Spinoza écrit dans le scolie de la cinquième partie de l'*Éthique* proposition 10, qu'"aussi longtemps que nous n'avons pas la connaissance parfaite de nos affects"⁵³, nous ne pouvons "concevoir la droite règle de vie, autrement dit les principes de vie certains, les graver dans notre mémoire, et les appliquer sans cesse aux choses particulières". Par conséquent avant d'accéder à une connaissance parfaite des causes, il peut être utile de répéter des "principes de vie certains" pour marquer la mémoire.

Dans le cas des affects qui "adhère[nt] tenacement à l'homme", il est nécessaire de distinguer le discours prescriptif, de l'analyse des causes capable de produire de nouveaux affects. Le cas de l'ivrogne par exemple, qui connaîtrait les causes déterminantes de ses excès mais qui ne parviendrait pas cependant arrêter de céder à son impulsion montre les limites du discours prescriptif. Spinoza indique dans la proposition 7 de la quatrième partie : "Un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer". La raison doit alors, en changeant les habitudes, être aidée par des affects capables de modifier le comportement. Comme Frédéric Lordon le montre dans *Capitalisme, désir et servitude*, les agents dominés se trouvent "rivés" à certains désirs, inégalement distribués, ce qui implique un "rétrécissement" de la capacité à désirer. La possibilité de s'extraire de la capture du désir par un seul objet, réside dans "l'invention et l'affirmation de nouveaux objets de désir, de nouvelles directions dans lesquelles s'efforcer". Il se réfère à Pascal Sévérac qui a souligné "une symétrie trop peu aperçue, celle par laquelle Spinoza définit la puissance d'agir comme pouvoir d'affecter et *d'être affecté*". Pour multiplier les affections, la multiplication des causes des affections est nécessaire comme le montre la Proposition 8 de la cinquième partie de l'*Éthique* : "Plus il y a de causes qui concourent ensemble à exciter un affect, plus il est grand". Dans cette mesure la modification qui s'opèrerait de manière collective pourrait permettre de multiplier les causes de l'affection, et la définition 13 de l'*Éthique* II peut permettre d'explicitier les lois de la communication d'un "certain rapport de mouvement et de repos" comme l'a montré Frédéric Lordon dans *Imperium*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² E V, 2.

⁵³ E V, 10 scolie.

Conclusion

La modification des pratiques peut certes être comprise à partir de l'étude du corps et de ce qu'il peut recevoir comme variations de mouvement et de repos. Mais cette étude de l'aspect corporel de la modification ne peut résulter ni d'une coupure entre le corps et l'esprit ni de la pensée de leur interaction. En niant l'efficacité des prises de conscience sur la modification des pratiques, Bourdieu tentait de se défaire notamment du dualisme sartrien qui affirmait la puissance de la conscience. Dans un mouvement pascalien, Bourdieu opposait toujours le corps et l'esprit en suggérant que la modification ne devait pas s'effectuer par la conscience, mais par le corps lui-même. Comme le soulignait Pierre Macherey, pour Bourdieu comme pour Pascal, le processus de la croyance commence par mettre les hommes "littéralement à genoux"⁵⁴. Mais cette hypothèse suggère que l'apprentissage par le corps permettrait de modifier l'esprit. Bourdieu ne semble pas s'extraire véritablement du dualisme, c'est-à-dire de l'interaction et de l'opposition du corps et de l'esprit. L'un des indicateurs symptomatiques de ce dualisme réside dans l'idée que le corps pense. Or si le corps est capable de penser, une confusion apparaît en creux entre les fonctions du corps et celles de l'esprit. Aussi le fait que Bourdieu se situe dans le sillage de Pascal ne lui permet pas de s'extraire de cette ontologie qui pense l'interaction du corps et de l'esprit. Malgré la tentative de Bourdieu de rompre avec toute ontologie, cette ontologie pascalienne est néanmoins présente par défaut et ne permet pas de comprendre véritablement ce qui se joue dans la modification du corps et de l'esprit alors pensés dans leur unité. Il ne s'agit plus avec Spinoza de répéter les gestes de la foi pour produire la croyance, ni d'accroître l'effort de la volonté pour modifier le corps. Un retour sur l'ontologie spinozienne qui pense l'unité du corps et de l'esprit permet non seulement de dépasser l'idée de l'interaction mais aussi d'aborder la modification à partir d'un déterminisme rigoureux. Surmonter l'idée que l'interaction serait une cause préalable et nécessaire pour produire la modification permet de reposer la problématique de la modification du corps comme une modification du corps *et* de l'esprit d'une part. D'autre part, la détermination ne se situe plus au sein de l'interaction des deux pôles, mais dans l'affection.

⁵⁴ Macherey (2002).

Bibliographie

Ouvrages :

- Bourdieu P. (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris : Seuil.
(2000), [1972], *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris : Seuil.
(2001), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Seuil.
(2002a), [1998], *La domination masculine*, Paris : Seuil.
(2002b), [1980], *Questions de sociologie*, Paris : Minuit.
(2012), *Sur l'État*, Paris : Seuil.
Hervet C. (2012), *De l'imagination à l'entendement. Puissance du langage chez Spinoza*, Paris : Classiques Garnier.
Jaquet C. (2014), *Les transclasses ou la non-reproduction*, Paris : PUF.
Lantoine J.-L. (2019), *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, Lyon : ENS éditions.
Sévérac P. (2005), *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris : Honoré Champion.
Spinoza, (2010), *Éthique*, Traduction Bernard Pautrat, Paris : Seuil.
Vinciguerra L. (2018), *Spinoza et le signe. La logique de l'imagination*, Paris : Vrin.

Chapitres d'ouvrages :

- Bourdieu P. (1994i), *Avant-propos dialogué (avec J. Maître)*, in Maître J., *L'Autobiographie d'un paranoïaque*, Paris : Economica.
Lordon F. (2012), *Spinoza et le monde social*, in Moreau P.-F., Cohen-Boulakia C. et Delbraccio M. (dir), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris : PUPS.

Ressources en ligne :

- Macherey P. (2002), *Bourdieu et Pascal*, "La philosophie au sens large", <https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/09-10-2002.pdf> [consulté le 01/06/2025]