

**PEINTURE DE L'ORDINAIRE ET
PENSÉE POLITIQUE DU COMMUN.
MACHIAVEL - BRUEGEL - SPINOZA**

PAR

Laurent BOVE

Dans son ouvrage sur *La philosophie américaine aujourd'hui*, Sandra Laugier, à propos du langage, souligne combien la perspective d'une « philosophie qui sort de l'ordinaire » et des accords immanents à celui-ci, « si on la tient jusqu'au bout, est une perspective anti-métaphysique radicalement » (1999 : 97). Deux pages auparavant on pouvait lire une citation signée de Montefiore et Williams, tirée de leur préface d'un ouvrage collectif sur la philosophie analytique britannique, préface dans laquelle ils écrivent : « Les faits auxquels Austin et Wittgenstein tenaient, tous deux, à ramener la philosophie, étaient des faits tout à fait communs et quotidiens de la vie ordinaire : juste des faits du monde commun, partagés avec tous » (*Ibid.* : 94 ; Montefiore & Williams, 1966 : 11). Et ce mouvement de retour de la pensée philosophique vers la vie ordinaire (les faits du monde commun) est appréhendé comme un retour à l'usage, soit à une nouvelle forme de réalisme ou de proximité au réel dont il faut à la fois déterminer le sens et aussi la puissance effective pour « recommencer la philosophie ».

Mon propos sera, pour une autre époque, d'autres lieux et d'autres auteurs (mais qui nous concernent encore au plus haut point), d'examiner le sens et la puissance du renouvellement de la pensée d'un projet de retour à l'ordinaire qui avait déjà, dès la Renaissance, posé ses propres principes. J'évoquerai ici trois œuvres : celle d'un politique, Machiavel (1469–1527), celle d'un peintre, Bruegel l'Ancien (1525/30–1569), et celle d'un philosophe, Spinoza (1632–1677). Étant donné la richesse de ces œuvres, je ne pourrai les évoquer que de manière assez partielle en indiquant seulement ce qui les relie dans et par ce qui peut intéresser une réflexion sur l'ordinaire et le politique.

L. Bove, Peinture de l'ordinaire et pensée politique du commun in
S. Laugier & C. Gautier (dir.), *L'ordinaire et le politique*, PUF, 2006.

EXPERIENTIA SIVE PRAXIS

Ce qui relie Machiavel, Bruegel et Spinoza, c'est d'abord et justement un retour à l'usage ou, plus précisément au point de vue de l'expérience ou de la pratique, retour à partir duquel nous assistons à une reconstitution d'une pensée du commun qui déroge radicalement à l'idéalisme métaphysique et, au XVII^e siècle, à son corrélat politique, la théorie juridique de la souveraineté.

Dans l'article 1 du chapitre I du *Traité Politique*, le dernier ouvrage de Spinoza, celui-ci explique comment, pour ne pas avoir su concevoir une philosophie qui sort de la *communis vita*¹ – c'est-à-dire une philosophie étayée, précise Spinoza, sur l'ordinaire des « passions dont la vie humaine est tourmentée »² – les philosophes, au lieu d'une « éthique » ou d'une « politique », qui auraient pu être mises en pratique³, n'ont jamais su nous donner qu'une « satire » ou une « chimère » (Spinoza, trad. 2002 : I, 1).

Inversement, il y a, au contraire, de fait, une pratique “ordinaire” des politiques qui ne peuvent s'emparer du pouvoir et s'y maintenir, qu'en tenant compte de la réalité telle qu'elle est. Spinoza écrit : les politiques « ont appris par expérience qu'il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes [...] et ils s'efforcent [alors] de prévenir la malice humaine à l'aide de moyens artificiels depuis longtemps indiqués par l'expérience et dont se servent d'ordinaire (*exercere solent*) les hommes que la crainte gouverne plutôt que la raison... » (*Ibid.* I, 2). L'habileté des politiques, déterminée par la crainte et l'expérience qu'ils ont du réel des passions humaines, a, elle donc, une effectivité. Mais c'est, sous différentes figures, l'effectivité de la domination... dont les moyens ont été examinés avec précision dans *Le Prince* de Machiavel, et que l'histoire a retenu, non sans contresens, sous le nom de “machiavélisme”.

Si une politique “ordinaire” est une pratique étayée sur l'expérience des passions humaines et par là même sur les techniques permettant de diriger les âmes ou les conduites des hommes (*con l'astuzia aggirare e cervelli delli uomini*⁴), l'on doit en premier lieu constater que n'importe quelle politique qui est capable de se prolonger dans le temps est nécessairement une politique de l'ordinaire.

1. Suivant l'expression du début du *Traité de la Réforme de l'Entendement. Communis vita*, qui se trouve dans la première phrase du *Traité*, est traduit par « vie ordinaire » chez Charles Appuhn (Spinoza, 1999 : 181) Alexandre Koyré (1979 : 4) ou Roland Caillois (1954 : 102), mais aussi par « vie commune » comme chez Bernard Rousset (1992 : 57) ou Pierre-François Moreau (qui propose sa traduction des onze premiers paragraphes du traité dans Spinoza, 1994 : 7 sq.).

2. Spinoza, *Traité Politique* I, 1, traduction Émile Saisset, révisée par Laurent Bove (2002). Dans le chapitre V [19] du *Traité théologico-politique*, Spinoza nomme *communis vivendi modus* (« manière ordinaire de vivre ») la vie déterminée par les passions (il s'agit ici de la vie ordinaire que mènent ceux qui se targuent de posséder quelque faculté supérieure à la Raison et dont la réalité passionnelle d'une vie démontre, au contraire, qu'ils sont « bien en dessous de la Raison »...); traduction du *Traité Théologico-politique* par J. Lagrèc et P.-F. Moreau (1999 : 234-235).

3. Ce qui est « purement théorique » ce sont des « spéculations qui ne sont d'aucun usage », Spinoza, *Traité Théologico-politique*, trad. 1999, XX [20] : 624-625 et XVII [1] : 534-535.

4. Machiavel (trad. 2000 : 148-149), « par la ruse, circonvenir les esprits des hommes ».

La question qui nous est alors posée est moins “une politique de l'ordinaire est-elle possible ?” – car en vérité il ne peut y avoir, étayées sur l'espoir et la crainte voire sur la terreur, que des politiques de l'ordinaire – mais plutôt “une politique de l'ordinaire est-elle possible *en dehors de la domination*” ? Pour aborder cette question il nous faut examiner pourquoi les philosophes, dans leur impuissance politique, mais aussi les politiques de la domination, dans leur efficacité, ont, en réalité, méconnu ce qu'est l'ordinaire.

D'abord les « philosophes » : ils ne nous ont donné, dit Spinoza, au lieu d'une politique, qu'une « satire » ou une « chimère ».

Une satire, car, dans la méconnaissance des nécessités immanentes qui régissent la nature humaine – nécessités aussi ordinaires que celles qui régissent les phénomènes de l'atmosphère (Spinoza, trad. 2002 : 1, 4) – les philosophes ont vu dans les « passions » des « vices » dans lesquels les hommes tombent par leur propre faute : « et voilà, » explique Spinoza, « pourquoi on en rit, on en pleure, on les censure à l'envi » (Spinoza, trad. 2002 : 1, 1).

C'est de ce point de vue qu'a d'abord été reçue l'œuvre de Pierre Bruegel, symptomatiquement surnommé Pieter Le Drôle. Sa peinture offrait, pensait-on, à la raillerie une représentation des travers des hommes lorsque ceux-ci, comme chez les plus frustes d'entre eux c'est-à-dire les paysans, sont exposés au grand jour : « Rares sont ses œuvres que l'on puisse regarder sans rire », écrit, en 1604, Van Mander, dans une recension de la peinture flamande⁵. D'autres exégètes, inversement, mais il s'agit cependant de l'envers d'une même perspective herméneutique, ont au contraire vu chez Bruegel, un projet moralisateur⁶ et d'édification des élites. Nous suivrons pour notre part plutôt, dans l'approche de cette peinture, le jugement d'un de ses amis, le grand géographe Abraham Ortelius qui notait, dans son *Album Amicorum*, « Dans toutes les œuvres de notre Bruegel, il y a toujours plus de pensée que de peinture »⁷.

Revenons aux « philosophes » et au début du *Traité Politique*. La nécessité intrinsèque de l'ordinaire méconnue, les philosophes sont nécessairement eux-mêmes le jouet de l'ordinaire des passions et de l'imagination. D'où une production corrélative de « chimères ». Car c'est en célébrant « en mille façons une prétendue nature humaine qui n'existe nulle part » (Spinoza, trad. 2002, I, 1) que les philosophes peuvent dénigrer, en effet, celle « qui existe réellement » (*Ibid.*), et qu'ils peuvent aussi imaginer une politique, mais qui est seulement « bonne à être appliquée au pays d'Utopie ou du temps de cet âge d'or pour qui l'art des politiques était assurément très superflu » (*Ibid.*)...

L'idée d'un modèle idéal de nature humaine, que nous pourrions placer devant nos yeux comme un tableau de sa perfection, a été bien sûr aussi celle de la

5. L'ouvrage de Carel Van Mander, *Heit Schilderboeck* a été traduit en français par R. Genaille, (1965). Roger H. Marijnissen donne la traduction du passage concernant Bruegel (2003 : 13-14).

6. Sur cette interprétation, la liste des commentateurs serait fort longue. Notons, pour ses magnifiques reproductions, l'édition de Roger H. Marijnissen, *op. cit.*

7. *In omnibus eius operibus intelligitur plus semper quam pingitur*, texte latin donné par R. H. Marijnissen, *op. cit.* : 13.

peinture et particulièrement, de manière exemplaire comme le note Vasari dans ses *Vies*, l'œuvre de Michel-Ange. Les philosophes que critique Spinoza (et de son point de vue il s'agit de tous les philosophes, à l'exception des matérialistes de l'Antiquité⁸) comme les peintres (essentiellement ceux de la Renaissance italienne) ont méconnu une réalité effective de l'ordinaire en appréhendant celui-ci du "haut" du modèle idéal, d'une nature humaine fictive (celle de la création divine...). Ils ont donc appréhendé l'ordinaire sous la forme d'une nature dénaturée, corrompue, c'est-à-dire marquée par les « vices » dont les hommes porteraient l'entière responsabilité (selon la croyance en l'existence "extra-ordinaire" du libre-arbitre dont l'homme, depuis Adam, a fait un mauvais usage). Spinoza dénonçait cette illusion qui porte à croire que l'homme est « un empire dans un empire »...⁹

Ce faux-ordinaire, celui dont vont tenir compte, par expérience, les politiques de la domination, c'est bien alors aussi celui des passions, mais en tant qu'elles sont méconnues dans leur nature, seulement imaginées comme des défauts ou comme des monstruosité (qu'il faut réprimer ou manipuler), quand il s'agirait au contraire de les concevoir comme des puissances ou des perfections, c'est-à-dire les propriétés ordinaires de la nature humaine. De la même manière, écrit Spinoza, que « dépendent de la nature de l'air, le chaud, le froid, les tempêtes, le tonnerre et autres phénomènes de cette espèce » (2002, I, 4), phénomènes qui sont, de ce point de vue, aussi parfaits qu'ils peuvent l'être.

À l'instar de son prédécesseur Jérôme Bosch, Bruegel peint aussi des monstres, des estropiés, des infirmes (Carel van Mander cité par Marijnissen, 2003 : 13)... Mais la différence essentielle et radicale, c'est que l'un peint (ou croit peindre...) la corruption de la nature humaine (marquée par le péché et le vice), tandis que l'autre peint, au contraire dans les mêmes personnages, les perfections de cette même nature, c'est-à-dire une puissance d'exister, d'agir, d'imaginer, d'affirmer le réel, sa matérialité, sa corporéité puissante, singulière, multiple. Il peint ce qu'il faut appeler la puissance d'affirmation du fini dans et par la multitude de ses manières d'être. Ou la positivité même de la nécessité du fini, à savoir les hommes tels qu'ils sont et tels qu'ils ne peuvent pas ne pas être. *Così fatti*, « ainsi faits », disait Machiavel¹⁰, avant tout des corps, des désirs, des affects, des imaginations... une activité multiple, une force, une *virtù* que Bruegel a déclinées sur ses toiles dans la diversité de ses perfections. Les personnages de Bruegel s'imposent à nos yeux aussi parfaits qu'ils peuvent l'être. Même dans le plus grand dénuement, ils ne manquent de rien, il ne leur manque rien. Comme les six aveugles de *La Parabole* (de 1568) qui marchent en file en se tenant l'un à l'autre par l'épaule et qui tombent en chaîne silencieusement et mécaniquement dans une petite rivière extrêmement calme et sans doute elle-même silencieuse..., et dont on ne peut à aucun moment penser, et encore moins avec compassion, qu'ils manquent de quoi que ce soit, en l'occurrence de la vue, et qu'ils auraient

8. Dans la lettre 56 à Hugo Boxel (Spinoza, 1965, tome 4 : 300).

9. *Imperium in imperio*, cf. le début de la préface de la partie III de l'Éthique (et aussi, Spinoza, 2002, II, 6 ; 1999, XVII [29] : 582-583).

10. Machiavel (trad. 2000 XV [6] : 198-199). Cf. aussi Spinoza (trad. 1999 XX [11] : 645) : « Les hommes sont ainsi faits » (J. Lagrèe et P.-F. Moreau signalent, p. 784 note 20, que l'expression vient de Térènce, *Heautontimoroumenos*, v. 503 : *Ita comparatum esse hominum naturam omnium*).

pu éviter la chute. Nous sentons plutôt, et inversement, que s'affirme dans et par ce mouvement inéluctable une *nécessité ordinaire*, celle d'une condition commune d'assujettissement ou d'une vie qui tire toutes ses conséquences, sur fond d'une nature indifférente et d'une église elle-même silencieuse et vide qui chapeaute imaginativement le réel. En aveugle, les hommes travaillent ensemble pour leur servitude, leur chute, comme s'il s'agissait de leur salut, à savoir la réparation de la chute... et du péché. *C'est ainsi*. Ou encore *Les Mendicants* culs-de-jatte du tableau du Louvre, également de 1568, à qui une femme (qui s'éloigne tranquillement d'eux après avoir fait son devoir de charité en bonne chrétienne...) vient sans doute de porter à manger dans une toute petite gamelle, comme à des bêtes, et qui s'agitent, hébétés, sur leurs prothèses en une sorte de danse dans la plénitude d'une dérision qu'ils affirment, non pas en eux-mêmes ni sur eux-mêmes, mais sur la réalité des superstitions et des pouvoirs qui dominent le monde et dont ils exhibent les signes : des queues-de-renard sont accrochées sur leur dos, l'un portant une sorte de mitre d'évêque sur la tête, l'autre la toque en fourrure des riches bourgeois, un autre le bassinet des soldats, le quatrième une pseudo couronne royale... tandis qu'un cinquième qui nous tourne le dos et qui porte, lui, le bonnet ordinaire du paysan (fidèle à la terre) se dresse, fièrement immobile sur ses deux béquilles face à l'entrée ouverte de l'enclos et cela comme pour protéger ses compagnons de ce qui est au-delà des murs. Les protéger des illusions de transcendance, de l'ordre ordinaire des pouvoirs et de l'imagination, dont le peintre nous donne ainsi, en premier plan, le simulacre, à travers la comédie jouée par les quatre autres mendicants.

Mais un simulacre qui revendique joyeusement, agressivement, le droit de dire la vérité effective de ce qui, au-dehors de l'enclos et du tableau, se donne comme la forme ou le modèle de vie vraie¹¹. Et ce modèle (ou cette forme), que les philosophes de Platon (et Aristote) à la Renaissance, ont déclaré être une forme essentielle ou substantielle, Bruegel nous dit tranquillement, quant à lui, qu'elle n'est qu'imagination... Mais une imagination qui constitue le réel de l'ordre des choses, une imagination qui est donc au principe de toutes les dominations.

L'accès à l'ordinaire sur lequel il faut alors savoir faire retour, pour recommencer à penser, nécessite : *premièrement*, de se départir radicalement de l'ordinaire des formes imaginatives de la pensée philosophico-théologique et des désirs qui déterminent les « philosophes » à voir « les hommes non tels qu'ils sont mais tels qu'ils voudraient qu'ils fussent » (comme l'écrit Spinoza dès l'article 1 du *Traité Politique*) ; *deuxièmement*, de connaître adéquatement l'imagination elle-même, dans ses effets de servitude et comme technique de domination théologico-politique, mais aussi de connaître l'imagination dans sa perfection propre, sa puissance créatrice et ses effets possibles d'émancipation de la pensée et de la vie. C'est ce que fait la peinture de Bruegel.

11. Si bien que le simulacre est ainsi donné aussi comme l'expression des *effets* de la domination. Car ces vies infirmées, impuissantes, monstrueuses, que Bruegel nous donne à voir, sont aussi la conséquence des pratiques d'exploitation et de domination.

LA VERITÀ EFFETTUALE DELLA COSA

Bruegel a fait en 1552-53 le voyage en Italie, jusqu'en Sicile. Il a donc connu, rencontré et traversé l'idéalisme de l'humanisme renaissant. Avec une certaine indifférence, si l'on en juge par l'absence d'effets sur sa peinture. De ce voyage, il ramène, de fait, une leçon machiavélique : le primat de l'expérience et des événements sur la forme, du multiple sur l'Un, de la pratique sur ce qui devrait se faire "en théorie". Le retour à l'ordinaire c'est donc un retour aux choses et aux hommes tels qu'ils sont : tels qu'ils sont dans leurs passions mais aussi dans leurs activités puissantes, dans et sur la nature des choses.

Et cet impératif méthodologique est bien sûr celui du chapitre XV du *Prince* quand Machiavel, avant d'écrire que « beaucoup se sont imaginés républiques et principats dont on n'a jamais vu ni su qu'ils existaient vraiment », a posé que, pour mener à bien son entreprise, il lui apparaissait « plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que l'image qu'on en a ». L'ordinaire comme *verità effettuale della cosa*, c'est ce qui réunit aussi Bruegel, Spinoza et Machiavel. Que signifie « vérité effective de la chose » ? Dans cette formulation, il y a, à la fois, le fait et l'effet.

D'abord le fait. C'est l'idée d'un retour à la chose même telle qu'elle peut être perçue en deçà de l'idée imaginative que détermine le désir. *Si trova questo nell'ordine delle cose*, « c'est ainsi dans l'ordre des choses », écrit Machiavel (trad. 2000, XXI [24] : 186-187). Il y a là une vérité du fait qui peut être perçue aussi bien par les yeux de l'âme que par ceux du corps, donc une vérité qui est aussi une vérité de fait, issue de l'expérience¹² : « *Vois mon fils*¹³, je le sais depuis longtemps, les gros poissons mangent les petits ». C'est, sur une gravure de Bruegel de 1556, la légende mise dans la bouche d'un homme faisant la leçon à son fils face au spectacle de cette vérité. Sur fond de la ville d'Anvers, on voit un immense poisson éventré dont s'échappent d'autres poissons tenant eux aussi dans leur gueule des poissons plus petits... Le gros poisson est découpé par un tout petit homme dont le visage est masqué par un casque (militaire sans doute) et dont l'immense couteau, beaucoup plus grand que lui, porte sur la lame, en incrustation, une figure récurrente dans l'œuvre de Bruegel, celle du globe impérial : le globe terrestre serti d'une couronne d'or surmonté d'une croix qui symbolise la domination du monde des Habsbourg via l'Empire romain-germanique et l'Espagne...

Spinoza qui appréciait paraît-il, d'après son biographe Colérus, de voir les araignées se battre ensemble ou dévorer les mouches prises dans le piège tendu de leurs toiles (Colerus in Spinoza 1954 : 1320), pose, quant à lui dans le chapitre XVI du *Traité Théologico-politique*, l'identité du fait et du droit – comme puissance – sur fond ontologique d'une affirmation absolument infinie de la puissance de Dieu ou de la Nature. La vérité du droit n'est rien d'autre que la vérité effective du fait ou de la puissance en acte. Spinoza écrit ainsi que c'est :

12. Il y a une « expérience » qui peut s'accompagner « d'une intelligence claire et distincte des faits », une expérience qui peut « toucher l'entendement », cf. Spinoza (trad. 1999, V [14] : 227-229 et aussi XVII [1] : 537).

13. C'est nous qui soulignons.

« par un droit naturel souverain que les poissons sont maîtres de l'eau et que les gros poissons mangent les petits¹⁴ [...]. Nous ne reconnaissons ici, précise-t-il, aucune différence entre les hommes dotés de raison et les autres qui ignorent la raison véritable, ni entre les fous, les délirants et les gens sensés. Tout ce que chacun fait selon les lois de sa nature, il le fait d'un droit souverain puisqu'il agit selon la détermination de la nature et ne peut agir autrement » (Spinoza, trad. 1999, XVI [2] : 504-505 ; 506-507).

Second point, les effets. La vérité effective de la chose est celle que nous pouvons juger par ses effets. L'ordinaire, dans son effectivité concrète, c'est la puissance immanente des effets qui ne présupposent rien au-delà. Effets qui enveloppent nécessairement toujours quelque chose de positif étant donné que c'est dans et par ses effets qu'une chose existe, s'affirme et se conserve, et qu'elle n'est donc rien d'autre que cela. Cette activité puissante des effets c'est un *usage* ou la prudence propre de la chose ou encore la stratégie sans finalité de la persévérance de chaque être en son être ; effort dans lequel Spinoza, loin de lire l'abstraction d'une obéissance à une Loi, lit, au contraire, l'exercice concret d'une liberté. Nous y reviendrons¹⁵.

L'ordinaire, comme vérité effective de la chose, nous renvoie donc à ce qui est ou à ce qui se fait au double sens, *premièrement*, de la nécessité du réel (un réel qui ne peut donc pas être autre chose que ce qu'il est), et *deuxièmement*, de l'actualité d'une puissance qui n'est rien d'autre que ses actes ou ses effets.

L'articulation du point 1 – la nécessité du réel – et du point 2 – la puissance en acte, comme actualité d'une dynamique de la prudence – se fait dans le chapitre XV du *Prince* quand Machiavel écrit : « il est nécessaire [*è necessario*] à un prince, s'il veut se maintenir d'apprendre à pouvoir ne pas être bon, et d'en user et de n'en user pas selon la nécessité [*secondo la necessità*] » (Machiavel, *op. cit.*, XV[6] : 136-137). Cette *nécessità* qui nécessite elle-même la constitution qui lui est inhérente d'une prudence, c'est le dispositif du réel ordinaire, comme dispositif de rapports de force. Quant à la prudence, nécessitée par le rapport de force, elle est elle-même puissance constituante de tout rapport... À ce dispositif, qui nous renvoie à un état de nature, la théorie hobbesienne de la souveraineté a substitué une problématique du transfert de droit constitutive d'un sujet de droit, qui mettrait fin, idéalement, à la guerre primitive, donnée comme guerre de tous contre tous, et ce par abandon, à la personne morale du souverain, du droit naturel de chacun de vivre à sa propre guise.

Dans le *Traité Politique*, après avoir rappelé que le droit « se mesure sur sa puissance », et en avoir déduit « que chaque citoyen ou sujet a d'autant moins de droit que l'État tout entier a plus de puissance que lui [...] et [que] par consé-

14. Cf. Varron : *piscēs sic saepe minutos/ Magnus comest, sic aves enecat accipiter*, cité par Lagrée & Moreau (1999 : 766 note 3).

15. Remarquons seulement déjà que lorsqu'il s'agit de déterminer « qui » est prince cruel ou compatissant, Machiavel s'en remet entièrement à l'examen des effets et que c'est, de ce point de vue de l'usage qu'il peut juger de la valeur politique effective de la « prudence » du prince (Machiavel, *op. cit.*, XVI-XIX). Cf. aussi Spinoza qui juge de la divinité de l'Écriture selon ses conséquences pratiques (trad. 1999 VII [4] : 282-283 et XII [5] : 232-233 et sq.).

quent, chaque citoyen n'a droit qu'à ce qui lui est garanti par l'État » (III, 2), Spinoza conclut logiquement que le « droit naturel cesse nécessairement dans l'ordre civil » (*Id.*, III, 3)... Mais il souligne aussitôt combien ce discours, qu'il vient de tenir, est celui de la légalité ou de la logique juridico-politique. Or cette logique, prévient-il, n'est pas du tout celle du réel lui-même... En effet, « si l'on considère la vérité effective de la chose, le droit naturel de chacun, dit Spinoza, ne cesse pas absolument dans l'ordre civil. L'homme, en effet, dans l'ordre civil, comme dans l'ordre naturel agit [toujours] d'après les lois de sa nature » (*Ibid.*). C'est ce que Spinoza répond aussi quand on l'interroge sur ce qui le distingue de Hobbes : l'état de société, dit-il, c'est « la continuation de l'état de nature »¹⁶. Et par là même, la vérité effective de la politique c'est donc bien de poursuivre une guerre par d'autres moyens – et pas toujours par d'autres moyens – au sein de la continuité de la *nécessité* machiavélienne... Qui n'est pas du tout d'ailleurs une guerre abstraite de tous contre tous, comme le croit Hobbes, mais un dispositif réel d'appartenance et d'assujettissement dans lequel et par lequel s'effectuent indéfiniment les processus d'individuation selon un impératif vital ou ontologique de prudence ou d'effort stratégique d'alliance et de résistance que Spinoza nomme *conatus*¹⁷.

Et de ce point de vue, l'ordinaire dont nous devons partir c'est donc bien cette nécessité à laquelle nous appartenons nécessairement et dont nous avons nécessairement aussi toujours-déjà un savoir et un usage, dans et par la pratique immanente de l'effort *prudent* (plus ou moins rationnel, plus ou moins délirant) que, dans ces conditions, chaque être fait pour persévérer en son être.

SANE CAUTIO NON OBSEQUIUM...

Comme le dit Spinoza en *Traité Politique* I, 7, ce n'est donc point « aux maximes [abstraites] de la raison qu'il faut demander les principes et les fondements naturels de l'État, mais il faut les déduire de la nature et de la condition commune [ou ordinaire] des hommes », c'est-à-dire, précise *Traité Politique* III, 18, de l'effort universel que chaque être, sage ou ignorant, fait pour persévérer en son être.

Cette appartenance à l'ordinaire de « l'ordre des choses » (Machiavel, *op. cit.*, III [22] : 54-55 ; XXI [24] : 186-187), appartenance à l'*ordinarius* (l'ordinaire qui nous ordonne), n'implique cependant pas une problématique de l'obéissance des choses à un Ordre ou à une Règle qui subsumerait le réel-multiple des événements. Cela c'est l'obéissance qui est pratiquement recherchée par les politiques de la domination ordinaire mais qui n'a pas d'équivalent ou de justification théorique dans le contexte de l'appartenance. Celui-ci implique, au contraire, une problématique dynamique des *conatus* ou des prudences immanentes que Spinoza a symptomatiquement nommés « liberté ».

16. Lettre 50 à Jarig Jelles, *op. cit.* : 283.

17. Sur la nature stratégique du *conatus*, nous renvoyons à Bove (1996).

Sanè cautio non obsequium, écrit-il [« cette prudence n'est pas une obéissance », *sed humane nature libertas est* [« c'est au contraire la liberté de la nature humaine »] (trad. 2002, IV, 5). Liberté, en tant que ces prudences, nécessairement comprises dans la nécessité du réel, sont, elles-mêmes, des puissances effectives d'agir, d'imaginer, de penser, constitutives, ensemble, de l'ordre des choses. Une liberté en acte, processuelle, toujours-à-faire et en train de se faire (ou d'être défaire...), comme exercice constituant des puissances singulières d'agir et de penser dans et par la *nécessité* machiavélienne.

Le *così fatti*, « ainsi faits », n'enveloppe ainsi aucune fatalité, comme la dynamique de la prudence n'introduit, quant à elle, aucune opposition abstraite de la liberté et de la nécessité¹⁸. Le *così fatti* est immédiatement d'ailleurs mis en relation, par Machiavel, avec la possibilité même de résister (Machiavel, *op. cit.* XXV[6]-[7] : 198-199). L'assujettissement ne peut donc pas être le dernier mot du réel-ordinaire même si c'est de là qu'il nous faut nécessairement partir.

Une philosophie politique qui « sort de l'ordinaire » mais sans s'en départir, c'est alors une philosophie apte, d'abord, à rendre compte (par-delà l'abstraction juridico-politique de la problématique de l'obéissance et par-delà aussi le point de vue pragmatique de la mise en œuvre extrinsèque des techniques de la domination) de ces pratiques de prudence immanente, dans leur puissance singulière et leur multiplicité individuante. Mais une philosophie capable aussi de définir, sur ces pratiques, une politique de la puissance du commun résistante à la domination.

Et c'est en ce point que la question du commun (au sens de ce qui est partagé – en premier lieu, de fait, notre appartenance à des dispositifs de pouvoir –) peut et doit s'articuler à la question de l'ordinaire (au sens de la réalité effective du primat des passions qu'elle implique et des stratégies qui l'effectuent)¹⁹. De ce point de vue, une politique de l'ordinaire c'est d'abord une politique du fonctionnement immanent des affects-puissances et non pas une politique de leur manipulation extérieure. C'est-à-dire, plus précisément, une politique de l'auto-organisation autonome des manières d'être affectés et de s'affecter, résistante aux processus, eux-mêmes affectifs, de la domination. Et cela implique la transformation profonde des dispositifs de pouvoir (plus ou moins historiquement abandonnés aux aléas des logiques de domination), transformation par la constitution à la fois physique, dans le rapport de force et institutionnel, de la résistance démocratique des contre-pouvoirs. C'est ce projet qui est développé

18. Pour une étude exhaustive de cette « prudence », cf. notre Introduction au *Traité Politique*, *op. cit.* 2002 : 9-101.

19. Alors que dans la traduction de *communis vita* par « vie commune » il y a deux significations : le commun comme ce qui est ordinaire, courant, habituel, et aussi le commun comme ce qui est partagé, dans la traduction par « vie ordinaire », la seconde signification du commun (comme partage) est, sinon effacée, du moins placée au second plan. En fait cette seconde signification n'existe pour « ordinaire » qu'à condition que l'ordinaire soit déjà lui-même saisi comme le produit d'un jugement (vrai ou faux) caractérisant ce qui est commun comme un ensemble d'événements (« les occurrences les plus fréquentes de la vie ») dont aucun n'apparaît particulièrement remarquable comparé aux autres. C'est le commun de la vie ordinaire. Et pour Spinoza ce commun est avant tout celui des passions. Pour le début du *Traité de la Réforme de l'entendement*, la logique de l'ordinaire des passions est une logique de « mort certaine » qui ne pourra être enrayée que par la pensée de ce qui est réellement commun (au sens des « notions communes ») entre notre âme et la Nature entière.

en détail par Spinoza dans les chapitres VI à X du *Traité Politique* où, tout en tenant compte d'une forme donnée de gouvernement – ici, la monarchie puis l'aristocratie – il montre selon quels usages ces deux formes de vie politique pourraient être investies, par les stratégies communes, dans un dispositif de pouvoir qui expulserait et résisterait effectivement à la domination (Bove, 2002, *op. cit.* : 73-101).

S'il n'est pas question, pour Spinoza, de transformer la nature humaine ordinaire (projet absurde) ni d'échapper à la nécessité ordinaire des dispositifs de pouvoir – la *nécessité* machiavélienne –, l'action commune peut cependant modifier, très profondément à ses yeux, le régime (ou la stratégie) des affects de chacun dans et par les dynamiques tendanciennes constitutives du corps commun.

Si c'est la résistance, les alliances, ou la prudence des *conatus* qui constituent, de fait ou ordinairement, le tissu social-historique commun, quel que soit son état... c'est aussi, selon les mêmes processus, que ce tissu peut s'élever à des degrés de plus en plus grand de productivité de vie commune, capable d'expulser, dans et par le régime même de sa puissance inventive de socialité, les logiques mortifères de la domination...

C'est effectivement, selon Spinoza, ce que peut, selon certaines conditions, le corps de la *multitudinis potentia*. La « puissance de la multitude » : c'est le concept spinoziste de la complexité et de l'aptitude à l'auto-organisation du corps commun qui est forgé dans le *Traité Politique*. La *multitudo* c'est ainsi le creuset de la constitution démocratique concrète de la raison (commune) de ce corps. Raison qui n'est rien d'autre, en effet, que ce que peut la multitude dans son désir de communauté. Raison aussi qui est celle d'un mouvement réel et non pas d'une genèse idéale et artificialiste du corps politique. Et raison, règle ou norme, qui ne peuvent ainsi, qu'être ré-générées, à chaque instant et de manière immanente, par le mouvement réel du réel lui-même... Règles et normes qui ne s'élèvent alors à la transcendance de l'État et de sa Loi (comme hypostases) que dans l'ordre de l'imagination et d'un régime d'impuissance de la multitude à enrayer et à résister aux logiques de la domination.

Toute l'œuvre de Bruegel ne parle, en vérité, que de cela. De l'ordinaire, comme puissance d'affirmation résistante d'une vie multiple qui est celle d'une constitution du commun, inséparable de l'acte même de peindre comme analyse politique des liens d'assujettissement-résistance que Bruegel examine et dénoue entre l'ordinaire, l'imagination et la mort.

Elk ou *Un chacun*, de 1558, est un véritable traité politique de la réforme de l'entendement. On y voit plusieurs personnages dans un bric-à-brac d'objets, certains cherchant une lanterne. Ils ne cherchent pas – comme Diogène – avec une lanterne... mais ils cherchent la lanterne elle-même. Sur le côté, deux personnages se disputent une très longue pièce de tissu étroite que chacun tire à soi en vain. Au fond de la gravure, une église et une armée en campagne qui déploie ses étendards... C'est une parabole sur les pouvoirs. Le personnage central examine minutieusement sa lanterne en enjambant, avec la plus grande indifférence, un globe impérial qui gît à terre, éventré. L'Empire est donc comme un œuf crevé

– symbole de mort – que l'on peut enjamber quand on est capable d'y voir un peu plus clair... Projet inséparable de la régénération de la vie... Et d'une alliance du peintre et du multiple qui permet d'échapper à la guerre, c'est-à-dire à l'affrontement, délire contre délire. La *Dulle Griet* résiste aussi certes, mais c'est en se jetant dans la bouche de l'enfer...

Dans le tableau *Les Proverbes*, de 1559, rien ne marche au doigt et à l'œil du prince (représenté de manière ridicule et qui prétend, avec désinvolture et illusoirement, tenir le globe terrestre au bout de son pouce...). Les proverbes, dont chacun est la peinture d'une pratique singulière et d'un savoir ordinaire, sont autant de stratégies de vie qui, dans leur diversité même, s'affirment ensemble, de manière non policée et cependant en commun, en paix, celle de l'espace du tableau... Et cela en débordant nécessairement et de toutes parts l'espace unitaire idéal et englobant qui serait justement celui soumis au modèle parfait de l'Empire universel... celui du globe impérial qui se trouve aussi aux pieds du prince et dans lequel un personnage infirme – ou déjà infirmé – s'efforce péniblement de pénétrer en se contorsionnant. Le proverbe correspondant dit : «Il faut savoir se courber pour faire son chemin dans le monde». Un autre personnage, ailleurs, défèque sur ce même globe... ce globe, par ailleurs encore, tenu sous la main d'un Christ de carnaval à qui un moine place une fausse barbe... Tandis que, dans *La chute d'Icare*, de 1555, le laboureur, indifférent au mythe (de la chute) met toute son attention dans le tracé d'un sillon qui épouse parfaitement la courbure de la terre...

À l'évidence, les singuliers anonymes des tableaux de Bruegel ne suivent, quant à eux, que la nécessité immanente de cette courbure. Comme si l'espace des tableaux (*Les Proverbes*, *Les Jeux d'enfants*, *Carnaval et Carême*... etc.) – espace qui possède autant de dimensions que d'assemblages de figures que l'on peut toujours isoler dans leur vérité propre (Francastel, 1995 : 128-130) – comme si cet espace était déjà, en lui-même, un espace et une raison commune du multiple, en tant que tel, libéré de la domination. Soit une réforme politique en acte de l'entendement, corrélative de nos manières de vivre et de sentir.

La peinture de l'ordinaire, comme activité de résistance et aussi comme contre-pouvoir, n'est donc pas réductible à la description. Elle est l'acte même d'analyser et de comprendre, en commun, selon une nouvelle forme de la coopération et du lien social. Par là elle crée les frayages d'un autre monde possible. Un monde *qui ne sort pas* de la nécessité de l'ordinaire (pour une « philosophie qui [elle] sort de l'ordinaire »!) mais que le régime puissant de l'invention a déjà libéré du rapport de domination.

C'est en ce sens – celui de-et-pour l'émancipation de nos corps et de nos esprits – que Bruegel, Machiavel et Spinoza sont, encore aujourd'hui pour nous comme ils avaient projeté de l'être en leur temps pour leurs contemporains, de formidables puissances actives de recommencement de la pensée.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Bove, L. (1996) *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris : Vrin.
- Colerus, J. *La vie de B. Spinoza* in Spinoza, *Œuvres complètes*, Paris : Pléiade.
- Francastel, P. (1995) *Bruegel*, Paris : Hazan.
- Genaille, R. (1965) *Le Livre de peinture*, Paris : Hermann, Miroirs de l'Art (trad. fr. de C. Van Mander, *Heit Schilderboeck*).
- Laugier, S. (1999) *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui*, Paris : PUF.
- Machiavel (2000) *Le Prince*, trad. fr. J.-L. Fournel & J.-C. Zancarini, texte italien établi G. Inglese, Paris : PUF.
- Marijnissen, R.-H., avec la collaboration de P. Ruyffelaere, P. Van Calster & A.W.F.M. Meij (2003) *Bruegel. Tout l'œuvre peint et dessiné* Fonds Mercator, éd. Charles Morcau, trad. fr., Paris.
- Montefiore, A. & Williams, B. (eds) (1966) *British analytical philosophy*, Londres : Routledge & Kegan Paul.
- Morcau P.-F. (1994) *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris : PUF.
- Spinoza, *Œuvres*, tome 1, trad. Charles Appuhn, Paris 1999 : Garnier Flammarion.
- Spinoza, *Œuvres*, tome 4, trad. Charles Appuhn, Paris 1965 : Garnier Flammarion.
- Spinoza, *Œuvres*, tome 1, trad. Alexandre Koyré Paris 1979 : Vrin.
- Spinoza, *Œuvres*, tome 1, trad. Roland Caillois Paris 1954 : Pléiade.
- Spinoza, *Œuvres*, tome 1, trad. Bernard Rousset Paris 1992 : Vrin.
- Spinoza (2002) *Traité Politique*, traduction Émile Saisset, révisée par Laurent Bove, Paris : Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie.
- Spinoza (1999) *Traité Théologico-politique* trad. J. Lagrée & P.-F. Morcau, in Spinoza, *Œuvres* III, Paris : PUF.
- Vasari, G. *Vies des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes*, 1542-1550.