

VYGOTSKI AVEC SPINOZA, AU-DELÀ DE FREUD

« L'action est comme un lit où se régénère l'âme. »
Hofmannsthal, 1903/2007, p. 54.

1. Vygotski avec Spinoza

Il faut sans doute commencer par corriger l'image persistante d'un Lev Vygotski assigné à un apprentissage scolaire piloté par la volonté d'autrui avant de l'être par la sienne propre¹. C'est un écran qui rend invisible ce qui est sans doute l'essentiel dans cette œuvre et que formule clairement *Théorie des émotions* en 1931 : l'histoire du développement du sujet n'est pas réglée par un libre arbitre intellectuel affranchi des affects. Vygotski s'oppose à l'illusion malgré tout entretenue par Descartes : la volonté ne peut pas gérer « les passions à la manière du navigateur dont le navire subit une avarie » (1931/1998, p. 331). Il critique Lange pour qui « le signe le plus évident de la culture est cette tranquille maîtrise de soi avec laquelle sont supportés les coups du sort qui provoquent chez les gens peu instruits des explosions effrénées des passions » (*ibid.*, p. 247) et chez qui il n'y a pas de doute : « Le développement historique du psychisme humain conduit à la disparition des émotions » (*ibid.*, p. 247). Au contraire, pour le psychologue russe, il faut expliquer comment « non seulement ne disparaît pas, à titre de phénomène accidentel et anormal, la capacité de souffrir, de se réjouir et d'avoir peur, mais comment elle s'accroît et se développe avec l'histoire de l'humanité et le développement de la vie intérieure de l'homme » (*ibid.*, p. 245). Car « ce sont précisément les passions qui constituent le phénomène fondamental de la nature humaine » (*ibid.*, p. 267). C'est pourquoi son programme en 1931 est sans ambiguïté : « Notre but est de créer ne serait-ce que

1. Ce texte est issu d'une conférence faite à la Sorbonne en février 2013 à la demande de Chantal Jaquet et Pascal Sévérac que je remercie ici de m'avoir donné ainsi l'occasion d'organiser mes idées sur la question.

Revue philosophique, n° 2/2015, p. 205 à p. 223

les bases premières d'une théorie psychologique des affects [...] digne de devenir un des chapitre de la psychologie humaine, peut-être même son chapitre principal » (*ibid.*, p. 155).

Pour ce faire, et justement parce qu'à son avis il n'y a pas d'antagonisme entre la vie intellectuelle et la vie affective de l'homme, Vygotski cherche à s'appuyer sur une « grande idée philosophique » : nous croyons, écrit-il – au risque de susciter des attentes démesurées – que la théorie spinoziste des passions est si « solide et tranchante » qu'elle passera l'épreuve des problèmes à affronter en psychologie et « les résoudra comme le diamant coupe le verre » (*ibid.*, p. 157). C'est sans doute pourquoi on peut trouver plus de dix références à Spinoza dans *L'Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures* (Vygotski, 1931/2014) écrit à la même époque et, déjà, en exergue à *Psychologie de l'art* de 1924 (Vygotski, 1925/2005), la citation classique de Spinoza : « Personne, il est vrai, n'a jusqu'à présent déterminé ce que peut le corps » (Spinoza, 1677/1965, p. 137)².

Le moins que l'on puisse dire, bien sûr, est que près d'un siècle après, le verre a montré sa résistance. On peut, certes, penser que c'est moins en raison d'un trop plein de spinozisme que du fait du cartésianisme décidément inusable de la psychologie, psychanalyse comprise. Il reste que la question est toujours là. Nous voudrions seulement montrer qu'elle n'est pas restée en l'état après Vygotski et, à la fin, donner quelques exemples de son insistance dans le champ même de la psychanalyse, au-delà de Freud. Mais on voudrait d'abord se livrer à une certaine lecture vygotkienne de Spinoza. D'autres lectures ont privilégié la fonction des représentations collectives et le rôle émancipateur de la connaissance dans le développement des émotions (Bronckart, 2008). Mais celle que nous allons faire se focalise sur la fonction des affects – et non pas des émotions – dans le développement de l'activité individuelle et collective.

2. L'affect entre le corps et l'esprit

Vygotski, habité par la critique de l'approche des émotions dans la psychologie de son temps, ne distingue jamais clairement affect,

2. À partir de préoccupations similaires aux nôtres, Yves Schwartz situe mal la tradition psychologique ouverte par Vygotski. Il le range trop vite seulement dans la filiation intellectualiste de la *Tätigkeit* allemande (2007) alors qu'il emprunte l'essentiel à Spinoza. C'est le chemin inverse que suit Y. Schwartz qui inscrit finalement son propre travail dans la lignée cartésienne (2012, p. 176)

Revue philosophique, n° 2/2015, p. 205 à p. 223

émotion et sentiment (Clot, 2008, p. 8) alors même qu'il emprunte à Spinoza un point de vue délibérément centré sur l'action. Pour montrer les vertus de l'émotion pour l'action, il rassemble les données empiriques attestant de « l'influence dynamogène des émotions qui élève l'individu à un plus haut niveau d'activité » (Vygotski, 1931/1998, p. 105). Et il y voit la preuve des idées de *l'Éthique* : « qui entend par affects d'une part ces états corporels qui augmentent ou diminuent l'aptitude du corps lui-même à l'action, la favorisent ou la restreignent, et d'autre part les idées que l'on a de ces états » (*ibid.*). Dans l'affect les composantes psychiques et somatiques « vont pour ainsi dire à la rencontre l'une de l'autre, de telle sorte qu'au point de leur intersection, au moment de leur rencontre, naît le véritable trouble émotionnel » (*ibid.*, p. 133). Il ajoute : « Dans une période de forte excitation on ressent fréquemment une puissance colossale. Ce sentiment apparaît brusquement et élève l'individu à un plus haut niveau d'activité. Lors de fortes émotions, l'excitation et le sentiment de force fusionnent, libérant par là même une énergie mise en réserve et ignorée jusque là, et faisant prendre conscience de sensations inoubliables de victoire possible » (*ibid.*, p. 104). Le somatique et le psychique sont des composantes internes et imbriquées de l'affect qui est, pour parler comme Ribot cité par Vygotski, un « événement traduit en deux langues » (*ibid.*, p. 387). Cette composition affective n'est pas une simple somme de réactions mais une « tendance à agir dans une direction déterminée » (*ibid.*, p. 134). Et, sur ce point le commentaire introductif de Zavaloff à *Théorie des émotions* est précieux : « Ribot, à sa façon, considère que l'émotion est dans l'ordre de l'affectif l'équivalent de la perception dans l'ordre intellectuel et voit dans la "logique rationnelle" comme dans la "logique affective" les processus d'anticipation, de conjecture, de marche du connu à l'inconnu » (Zavaloff, 1998, p. 42).

Sans donc s'intéresser précisément aux relations inter-fonctionnelles qui existent entre affects, émotions et sentiments, Vygotski regarde le mouvement de cette composition affective de l'activité sous l'angle d'un « changement général de la vitalité » (*ibid.*, p. 106). Un peu comme une augmentation ou une diminution de la puissance d'agir. Et c'est ici qu'il se rapproche le plus de Spinoza, encore davantage que dans sa critique du dualisme du corps et de l'esprit. Car le développement de leurs rapports se fait, pour lui, quand la vitalité de l'activité est sollicitée, quand l'activité est affectée. À ce moment-là s'opèrent les passages de l'un à l'autre, la transformation de l'effet en cause et de la cause en effet. La vitalité change de base au cours

du développement de l'affect. C'est lui qui redistribue les fonctions du corps et de l'esprit selon une causalité non plus mécanique, mais historique (*ibid.*, p. 142). Pour paraphraser Colette Soler (2011, p. 49), on pourrait dire que l'affect passe par le corps et l'esprit mais n'en vient pas. Il appartient à l'activité toujours en conflit, simultanément tournée vers son objet et vers l'activité d'autrui portant sur cet objet (Clot, 2008).

L'activité est donc affectée dans « sa marche du connu à l'inconnu » et c'est là que le sujet trouve la source des fluctuations de sa vitalité, de l'intensité la plus forte jusqu'à la passivité la plus grande. C'est là aussi que Vygotski rencontre Spinoza : dans l'affect défini comme variation de puissance. Les affects décrivent chez Spinoza la manière dont la force de chaque individu varie, en plus ou en moins, en fonction de ce qui lui arrive sans même le vouloir ; en fonction aussi des ressources qu'il a pour convertir en activité ce rapport nécessairement passif aux événements qui surviennent. Convertir les passions en actions ou l'inverse, telle est la fonction de l'affect qui se définit donc comme un passage, une bascule entre l'inconnu et le connu : un rapport de force où se régénère ou dégénère la vitalité de l'activité. Ce qui excède dans l'activité vivante, avec ses inattendus, le déjà vécu par moi – mes attendus – se signale par les affects. C'est pourquoi la théorie du sujet chez Vygotski récuse une subjectivité autochtone et déliée de l'activité vitale. Elle écarte l'idée de substance qui guette toujours la définition du sujet psychique (Chaumon, 2004 ; et 2010, p. 71). Pour paraphraser le commentaire de Maxime Rovere sur Spinoza, on pourrait dire que, loin de s'abandonner à l'ordre infini des causes, la subjectivité constitue un mode d'appropriation des effets (2013, p. 35). On pourrait même dire que c'est paradoxalement par là que le désir se libère en cours d'activité.

3. L'affect régénère l'activité

Cette approche croise la problématique de la régénération chez Spinoza : « Le Corps humain a besoin, pour se conserver, d'un très grand nombre d'autres corps par lesquels il est continuellement comme régénéré » (1677/1965, p. 93). Cet effort de régénération que Spinoza appelle le *conatus* rétablit un équilibre toujours à l'épreuve, « immédiatement détruit s'il n'était pas continuellement reconstitué » comme le souligne Étienne Balibar (1996, p. 43). Ce travail de régénération qui peut échouer se fait par l'affect. Ce que

Spinoza nous dit, c'est que « tout individu qui agit sur d'autres ou pâtit par d'autres (les deux étant nécessairement liés) est en quelque sorte placé "hors de soi" mais qu'il ne faut pas concevoir cette interaction comme un "face à face" entre des individus indivisibles » (*ibid.*, p. 42). Le modèle spinoziste de construction de l'individu obéit à une causalité originairement transindividuelle (*ibid.*, p. 41). Celle-ci oppose en chaque sujet passivité et activité à proportion de ses affects toujours concrets et singuliers. L'individu se conserve, pour Spinoza, si et seulement si la proportion de mouvement et de repos qui le définit comme individu se conserve aussi. La conservation de soi n'est possible que si le sujet se maintient comme un rapport du connu à l'inconnu. C'est cette oscillation qui le régénère. Or, elle ne peut pas être « mise en conserve » dans l'individu isolé, privé d'échanges avec les autres individus. Car alors son activité dégénère, gagnée par la passivité. Pour Spinoza, il est bon « que le corps humain puisse être affecté de beaucoup de manières et affecter les corps extérieurs de beaucoup de manières » (1677/1965, p. 257).

Pour Vygotski aussi. L'activité pratique et psychologique est la plus petite unité de l'échange social qui nous modifie sans cesse en nous soumettant aux « variations de puissance » que Spinoza nomme affect. L'individuation se fait dans la socialisation qui affecte les activités les unes par les autres, les unes dans les autres comme autant d'affections qui engendrent des « fluctuations » du pouvoir d'agir, des mouvements de développement ou d'empêchement passant par des affects. La conscience n'est pas un état mental séparé, « un empire dans un empire » mais un rapport réel – productif et propulsif – de l'activité en cours au déjà vécu. Vygotski distingue en 1934, à la fin de *Pensée et langage*, « la conscience sentante et la conscience pensante » (1934/1997, p. 499) pour montrer à quel point la pensée ne prend pas naissance elle-même dans une autre pensée mais dans les dessous réels, affectifs et volitifs de l'activité (*ibid.*, pp. 493-494) seuls à même de régénérer la pensée : « Celui qui a dès le départ séparé pensée et affect s'est ôté à jamais la possibilité d'expliquer les causes de la pensée elle-même » (*ibid.*, p. 40). À la même époque, dans cet article si important sur « l'arriération mentale », il note que lorsqu'on sépare la pensée de la vie on prive la pensée de son rôle principal qui consiste à déterminer notre manière de vivre, à changer nos actions, à nous libérer des dominations de la situation concrète (1994, p. 229).

Entrons maintenant dans le détail en mentionnant les quatre formulations de Vygotski qui vont nous servir de repère.

4. Repères dans l'œuvre de Vygotski

a. Pour Vygotski, il n'y a pas d'antagonisme entre le social et l'individuel : « L'individuel chez l'homme n'est pas le contraire du social mais sa forme supérieure » (1929/2004, p. 236). L'individu devient sujet psychologique quand il se met à employer à son propre égard et à sa manière propre, unique en son genre, les formes de conduite que les autres ont employées d'abord envers lui. Il fait seul et autrement ce qu'il a d'abord expérimenté avec eux, une tête au-dessus de lui-même dans une zone de développement potentiel. On le voit, c'est le collectif dans l'individu, comme ressource pour l'individu qui le retient et sûrement pas seulement l'individu dans le collectif. Mieux, pour paraphraser Gilles Deleuze, on peut dire que c'est l'activité personnelle qui s'explique avec le social et non pas le social qui explique l'activité personnelle. Elle s'explique avec lui à tous les sens du terme (1981, p. 86). L'indétermination des futurs en conflit dans la vie sociale traverse et circule plus ou moins dans l'activité personnelle et l'invite à se déterminer. De source extérieure de développement, la vie sociale (et pas seulement la société) peut se métamorphoser en ressource interne pour le devenir de l'activité propre. Plus le collectif est « délibéré », plus le sujet est capable d'être seul. Vygotski retourne contre Piaget le travail de Piaget. Ce dernier a montré, dans la pratique mais sans en tenir compte dans la théorie, que « la réflexion survient après l'apparition de la discussion véritable au sein d'une collectivité d'enfants, comment c'est seulement dans la dispute, dans la discussion qu'émergent les éléments fonctionnels qui déclenchent le développement de la réflexion » (1934/1997, p. 105).

b. Du coup, Vygotski peut écrire dès 1924 que « la conscience est un contact social avec soi-même » (1924/2003, p. 91)³. Et encore qu'« avoir conscience de ses expériences vécues n'est rien d'autre que les avoir à sa disposition à titre d'objet pour d'autres expériences vécues. La conscience est l'expérience vécue d'expériences vécues » (*ibid.*, p. 78). C'est sans doute pourquoi il peut soutenir que « c'est seulement en mouvement qu'un corps montre ce qu'il est » (1991/2014) ou encore qu'« on est toujours simultanément sur deux plans : ce qui est et ce qui était. La forme fossilisée est l'extrémité du fil qui lie le présent et le passé » (*ibid.*). L'affect se tient là comme transformateur et convertisseur, dans le vif de la régénération potentielle.

3. On y ajoutera au passage que ce « contact social », par nature hétérogène, peut aussi se révéler inconscient (Clot, 2013).

Dans un style très vygotkien, Philippe Malrieu dit bien les choses : « Chacun définit lui-même, par son passé, la possibilité qu'a une situation de l'affecter » (2013, p. 137). Du coup, on comprend l'exergue spinoziste de la *Psychologie de l'art* : personne, en effet, n'a jusqu'ici déterminé ce que peut le corps.

c. Selon Vygotski, c'est son incomplétude qui rend le sujet disponible au développement de l'activité et non une puissance d'agir autochtone, autonome et originaire : « Le comportement tel qu'il s'est réalisé est une infime part de ce qui est possible. L'homme est plein à chaque minute de possibilités non réalisées » (1924/2003, p. 76). C'est là que réside l'énergie potentielle de l'inconscient dont la définition conceptuelle est vue par Vygotski comme ce qui rend tout simplement possible la psychologie (*ibid.*, p. 95 *sq.*). C'est pourquoi, s'il y a sujet capable, c'est capable d'être affecté, à même d'ouvrir le cercle de ses processus psychiques à l'effraction du réel. Vygotski décrit cela comme une mobilité interfonctionnelle consistant à mettre une fonction au service d'une autre, ses émotions au service de la pensée, son imagination ou ses sentiments au service des émotions, son organisme au service du corps subjectif, le tout pour convertir la passivité en activité : « La pensée peut être l'esclave, le serviteur, mais aussi le maître des passions » (1994, p. 234). Ce qu'on peut appeler ici le pouvoir d'être affecté est sous la dépendance d'une agilité construite dans ces « migrations fonctionnelles » (1994, p. 234 ; 1924/2003, p. 152). La tessiture du déjà vécu, son élasticité fonctionnelle peuvent pourtant se trouver nécrosées, amoindries, et les « idées fixes » du déjà connu peuvent distraire le sujet de sa « marche vers l'inconnu ». Une telle position subjective diminuée est ce qui se trouve en échec dans la maladie psychique qui incarne l'activité dans une version unique. L'activité dégénère ici en raison du fait qu'elle est devenue sédentaire, déliée des autres affectations que le sujet n'imagine plus pour elle et, finalement, intransformable : « Ce n'est pas le délire qui distingue un aliéné de nous mais le fait que, à la différence de nous, il croit à son délire et lui obéit » (1929/2004, p. 250). Alors, le sujet ne dispose plus de son activité psychique et pratique. Il est à sa disposition. Paradoxalement cette activité est sur-affectée en un lieu et un temps uniques, assignée à résidence. Une indifférenciation fonctionnelle la prive de déplacements et lui interdit les fluctuations « normales » entre des fonctions devenues sans frontière, sans délimitation. Privée de la tonicité des alternances fonctionnelles, le sujet est dépossédé des bénéfices du conflit moteur entre elles. Dans ce cas-là, la régénération continuelle, propre, selon Spinoza, à conserver l'individu, a dégénéré en impasse.

d. Si l'on suit ce raisonnement, la psychologie ne peut plus être pratiquée comme avant. Vygotski l'a expérimenté avec les enfants déficients dont le nombre a considérablement augmenté au moment des bouleversements des années 1920 en Russie. En constatant que les troubles occasionnés par une déficience pouvaient justement dégénérer en handicap social, il travaille à contrer les risques de voir ces enfants se couper des forces vives de l'altérité en se soustrayant eux-mêmes à l'énergie relationnelle du monde social. Son constat est celui de l'engagement des enfants dans la passivité et l'inertie d'une affectivité incarcérée dans des « buts fictifs » (1994, p. 98). Le risque est de voir alors des enfants « vaincus » se protéger par leur faiblesse en utilisant leur déficience comme défense parcimonieuse devant la difficulté de vivre ; de les voir s'enfermer dans des « distractions » morbides qui leur occupent l'esprit à des tâches fictives en les coupant des autres (Sévérac, 2005). Pour échafauder les possibilités inexplorées de la vie collective comme ressource de surcompensation, Vygotski développe une conception de la psychologie comme instrument auxiliaire du développement empêché. La psychologie doit être transformée par la pratique. Elle ne peut être autre chose qu'un moyen détourné pour restaurer la capacité des sujets à reprendre le cours de leur développement. Elle ne peut être une méthode de connaissance destinée à percer les secrets de la vie psychique qu'en devenant une méthode d'action (Clot *et al.*, 2012). Du coup, « le développement est à la fois l'objet et la méthode de la psychologie » (1931/2014), une méthode conçue pour provoquer le développement afin de pouvoir l'étudier, qui serve à découvrir pour les sujets ce dont ils sont capables en se mesurant à ce qu'ils font avec d'autres destinataires ; non pas conçue pour savoir ce qu'ils sont mais pour éprouver avec eux ce qu'ils peuvent devenir ; non pas prévue pour rendre compte, en général, des causes de la déficience ou du handicap mais pour comprendre à quelles conditions générales peut se produire quelque chose de nouveau pour les sujets : « Il ne suffit pas de savoir de quelle maladie souffre un homme, mais il faut savoir comment se comporte l'homme malade » (1994, p. 122).

Cette méthode utilisée avec les enfants déficients dans les circonstances décrites n'est pas directe :

Notre éducation est insipide : elle n'atteint pas l'âme des élèves ; il n'y a pas de sel dans cette éducation. Nous avons besoin d'idées venues du cœur, d'idées fortes. Notre tâche ne consiste pas à recouvrir l'endroit malade avec du coton, ni à préserver les blessures de toutes les manières possibles, mais elle doit frayer une voie de dépassement du défaut qui soit la plus large voie possible de surcompensation (*ibid.*, p. 110).

Disons-le à la manière de Pascal Sévérac : la puissance d'agir des enfants « est empêchée puisqu'elle est investie toute entière dans une action au détriment des autres » (2005, p. 413). Et c'est par la régénération du collectif en chacun d'eux, alors que ces enfants « ont lâché la collectivité » (Vygotski, 1994, p. 173) que Vygotski propose, en restaurant « le travail collectif de la parole » (*ibid.*, p. 192) de leur donner à imaginer ce qui peut être fait en le faisant. Il s'agit peut-être de renverser « une imagination simple, déconnectée, en une imagination plurielle, une imagination de la multiplicité simultanée qui donne à entendre les rapports de convenance, de différence et d'opposition entre les choses » (Sévérac, 2005 p. 434). Il est en tous cas question de faire basculer, à plusieurs, le rapport entre les forces centripètes et monologiques du déjà fait et du déjà dit et les forces centrifuges et dialogiques du pas encore dit et pas encore fait. C'est l'institution d'un conflit dans l'activité des enfants. Il met à découvert leur propension à ramener l'inconnu au connu. Et ce, à l'aide d'une activité vivante qui les dépasse. Le déjà vécu peut se trouver alors revitalisé, régénéré. La perspective vygotkienne marche à l'affect. Elle se fait l'écho, dans l'action et pas seulement au plan théorique, de l'esprit du corollaire de la proposition VII de la quatrième partie de l'*Éthique* : « une affection pour laquelle nous pâtissons ne peut être réduite ni ôtée sinon par une affection plus forte qu'elle et contraire à elle, c'est-à-dire par l'idée d'une affection du corps plus forte que celle dont nous pâtissons et contraire à elle » (1677/1995, p. 227)⁴. Ainsi peut advenir, au moins de temps en temps, une intelligence affective de l'activité.

5. Spinoza avec Vygotski : de l'*Éthique* au *Traité politique*

On insistera du coup sur la portée de l'œuvre de Spinoza en la matière en établissant un rapport entre l'*Éthique* et le *Traité politique*. Car c'est dans ce rapport que nous voyons le moyen de porter la perspective vygotkienne en psychologie au-delà de Freud, avec certains psychanalystes.

Le point de départ se trouve sans doute dans l'approche du sujet par la régénération. Insistons : il s'agit, pour continuer d'exister, de pouvoir redevenir actif régulièrement contre la passivité qui gagne.

4. On retient ici la différence faite par Deleuze entre affection et affect : l'affection renvoie à un état du corps affecté et implique la présence du corps affectant, tandis que l'affect renvoie au passage d'un état à un autre (1981, p. 69).

Persévérer dans l'être réclame un effort, celui de se donner la peine de vivre, c'est-à-dire de maintenir la dynamique assise sur « la proportion constante de mouvement et de repos » qui définit le *conatus*. Étienne Balibar a défini, en référence à Gilbert Simondon (1989), cette dynamique comme *métastable* : « La régénération veut dire qu'un individu donné abandonne constamment certaines parts de lui-même tout en s'incorporant constamment certaines parts des autres sous condition que cette substitution laisse invariant une certaine proportion » (1996, p. 41). La dégénération guette toujours potentiellement si les échanges cessent avec les autres. Au bénéfice de ma persévérance, l'affect entretient cette proportion qui oscille toujours entre accroissement et diminution. On comprend alors que l'individu est détruit s'il n'est pas continuellement reconstitué (*ibid.*, p. 43) et même l'inverse : il ne peut se reconstituer qu'en étant continuellement détruit dans l'échange. *L'Éthique* peut bien être regardée, à ce titre, comme le texte qui définit l'individualité comme une trans-individualité.

Dans cette perspective on peut poursuivre avec la proposition XXXVIII de la quatrième partie : « Ce qui dispose le corps humain de façon qu'il puisse être affecté d'un plus grand nombre de manières ou le rend apte à affecter les corps extérieurs d'un plus grand nombre de manières est utile à l'homme » (1677/1965, p. 256). Cette tessiture subjective a été décrite ainsi par Gilles Deleuze : « L'effort pour augmenter la puissance d'agir n'est donc pas séparable d'un effort pour porter au maximum le pouvoir d'être affecté » (1981, p. 140) en commentaire de la démonstration de la proposition XXXIX de la cinquième partie : « Qui a un corps apte à faire un très grand nombre de choses, est très peu dominé par les affections qui sont mauvaises » (1677/1965, p. 336).

Il faut sans doute en tirer une leçon : on peut échapper en psychologie à l'antinomie entre internalisme et externalisme. Certes, l'activité de penser n'est aucunement un processus privé. Elle n'est pas en première personne « en conserve » chez chacun. Mais Spinoza ne pousse aucunement le refus de la substantification de l'esprit et la promotion de la transindividualité jusqu'au déni de l'intériorité subjective. Pascal Sévérac l'a montré : le souci de l'intériorité et le solipsisme ne sont pas synonymes : « Il n'est pas possible de penser seul mais il est bien possible de penser par soi-même » (2011, p. 103). Pour penser par soi-même vraiment et devenir unique en son genre il faut, certes, surtout ne pas penser seul. Comme le souligne Mikhaïl Bakhtine (1984), pour prendre des libertés avec le genre il faut avoir fait le tour du genre. C'est ce tour qui donne les moyens d'être libre. Mais cette liberté ainsi équipée ne grandit que contre le

genre, au-delà du genre. Il n'y a pas de style tant qu'on ne prend pas ses libertés avec le genre (Clot & Faïta, 2000). L'auto-organisation du sujet n'est donc pas le contraire de sa détermination. Le trans-personnel comme l'interpersonnel ne suppriment pas le personnel. Ils sont l'une de ses sources. Le déterminisme de Spinoza est loin d'inviter « à accepter la nécessité, son propos est d'utiliser la nécessité à l'œuvre dans la nature, pour en faire ce que nous voulons » (Rovere, 2013, p. 35).

Se pose alors autrement la question des collectifs. À titre trans-personnel, ils siègent dans les individus qu'ils conservent, qu'ils régénèrent. Mais ces collectifs ne restent vivants dans les sujets que s'ils sont inachevés en dehors d'eux entre les individus et dans les institutions. Seuls des collectifs qui laissent à désirer peuvent permettre à chacun de se déterminer. C'est pourquoi, pour Spinoza, dans la mesure où la politique est vue au prisme de l'histoire, il y a « un possible devenir singulier des individus ensemble » (Sévérac, 2011, p. 139). Et « les collectifs sociaux composent de véritables choses singulières, plus ou moins stables, sous le rapport de la communauté d'action des individus » (*ibid.*, p. 139). Il y a donc aussi une métastabilité des collectifs à entretenir ensemble pour qu'ils restent singuliers, c'est-à-dire propres à régénérer potentiellement chaque sujet. Ici ce n'est pas seulement la politique qui est concernée bien sûr, mais la psychologie dans ces fondements mêmes. Procédons par étapes.

Pour montrer l'importance de cette vitalité politique, Laurent Bove a pu parler de « conatus politique » ou démocratique pour désigner l'essence dynamique de la réalité collective (1996a, p. 82). La régénération ou la dégénérescence s'affirme aussi dans le collectif par l'entremise d'un affrontement de forces et d'opinions au regard de la doxa instituée. Là aussi il s'agit d'une marche du connu vers l'inconnu pour conserver l'institution. Le conflit n'est sûrement pas le but mais il est bel et bien le moyen de persévérer dans la démocratie où ce qu'on partage déjà est moins intéressant que ce qu'on ne partage pas encore. Et ce, pour avoir une chance de voir venir le réel. Laurent Bove cite alors le Spinoza du *Traité politique* : on croit perdre du temps en discussion et, « sans doute tandis que Rome délibère, Sagonte périt, mais en revanche, lorsqu'un petit nombre décide de tout en fonction de ses seules passions, c'est la liberté qui périt et le bien commun. Car les dispositions intellectuelles des hommes sont trop faibles pour pouvoir tout pénétrer d'un coup. Mais elles s'aiguisent en délibérant, en écoutant et en discutant ; c'est en examinant toutes les solutions qu'on finit par trouver celles qu'on cherche, sur lesquelles se fait l'unanimité, et

auxquelles nul n'avait songé auparavant » (1677/1979, ix, 14). Se trouve alors repérée, dans ce cadre aussi, l'efficacité de l'affect entretenu, l'énergie potentielle de la multiplicité simultanée et finalement, « une puissance positive de déséquilibre, d'ouverture et de mouvement » (Bove, 1996 a, p. 84). Comme l'écrit André Tosel, cette « puissance instituante n'existe à la fois que si elle est institutionnalisée et si elle se soumet à une exigence de rectification » (2008, p. 262).

Vygotski et Freud

Non seulement rien ne nous éloigne ici de la psychologie mais au contraire on s'en rapproche beaucoup. Au bilan de ce qui précède on peut mettre la puissance productive du déséquilibre qui reconstitue, régénère, réaffecte les forces contre « toute vertu thaumaturgique » du collectif (*ibid.*, p. 261). C'est ainsi que le déjà fait, le déjà dit, le déjà vécu se recharge en énergie potentielle. Sans cette vitalité constituante et entretenue de l'activité délibérée, l'énergie organisée et conservée se dissipe. Et la transindividualité dégénère en chaque sujet. On mesure alors à quel point la psychologie doit sortir d'elle-même pour continuer d'exister. On ne peut plus guère emprunter les chemins de la doxa. Car il est question ici d'un procès social d'individuation psychique qui fonctionne comme une *recharge pulsionnelle* pour chaque sujet ; qui assure non pas la sublimation des pulsions vers le haut par un renoncement obtenu grâce aux valeurs de la culture mais le développement de l'énergie pulsionnelle vers le bas par l'enrichissement des affects.

Et ici Vygotski interroge Freud. Il le crédite d'une révolution. Effectivement, le destin de la psychologie se joue sur les rapports entre inconscient et conscient : dans notre discipline, « l'introduction du concept d'inconscient a la même portée que celle du concept d'énergie potentielle en physique. C'est seulement avec l'introduction de ce concept que devient possible de manière générale la psychologie en tant que science indépendante » (1924/2003, p. 95). Il le crédite même de plus. Alors que bien des psychanalystes peinent encore aujourd'hui à prendre la mesure de la portée de l'introduction par Freud de la pulsion de mort dans sa doctrine, Vygotski le fait dès le début des années 1920 en publiant en russe *Au-delà du principe de plaisir* qu'il préface avec Alexandre Luria (Vygotski & Luria, 1991 ; Doray, 1999). Pour lui, cette « attirance paradoxale pour la mort » (1927/2010, p. 137) est l'une des clés de la vie

psychologique : « La négation de la vie est contenue dans la vie elle-même » (*ibid.*, p. 147). Comme le souligne d'ailleurs Étienne Balibar, pour pouvoir s'incorporer l'activité des autres, l'individu doit « abandonner constamment certaines parts de lui-même » (1996, p. 41). Vygotski aurait donc soutenu sans trop de réserve le point de vue de Jean-Bertrand Pontalis pour qui « ce qui est désigné comme pulsion de mort n'est pas "un contenu" de l'inconscient parmi d'autres mais le champ de l'inconscient lui-même » (1968, pp. 195-196). L'inconscient est du non-réalisé en mal de régénération, de l'énergie potentielle, source de développement. Mais il peut aussi dégénérer et s'enliser dans un caractère, dans des mots, se pétrifier dans les répétitions morbides d'une destinée, s'il n'est pas rattrapé par une recréation qui le recommence (Lévy, 2006). Et ce, en empruntant une énergie nouvelle au fonctionnement institué de l'échange des activités, dans le rapport de force des affects. La pétrification n'a eu lieu qu'en raison d'une sur-affectation de l'esprit, d'une soustraction à la multiplicité simultanée des occupations, qui a appauvri l'action. Par défaut de conflictualité.

C'est donc au conflit qu'il faut revenir. Certains psychanalystes l'ont bien vu. Au point d'être vygotskiens sans le savoir. Ainsi de Guy Laval :

C'est l'état de la conflictualité sociale qui règle la conflictualité interne de l'individu. Son fonctionnement psychique s'éteint lorsque la société ne lui offre plus de conflictualité externe. La conflictualité interne du sujet, base de sa dynamique psychique, ne peut se maintenir sans relais social qui l'alimente en énergie conflictuelle (2002, p. 69).

Il précise alors que c'est là « une énergie libidinale donnée-échangée entre l'individu, les autres, et les différents objets de la société » (*ibid.*, p. 69) et formule une hypothèse : « *On peut considérer que la conflictualité joue pour la réalité extérieure le rôle qui dans le ça échoit à la pulsion, et dans le moi à la perception* » (*ibid.*, souligné par lui). La conflictualité du social a donc une fonction psychique motrice. Et le « conatus politique » vient au rendez-vous de la psychologie.

Au-delà de Freud : katharsis, politique et psychologie

Cette hypothèse ne contredit en rien les conclusions auxquelles est parvenue de son côté Nathalie Zaltzman qui a sans doute été le plus loin en direction de Vygotski, en en tirant les conséquences jusqu'à une profonde – mais feutrée – critique de Freud. Celle-ci est adossée à l'interprétation de *L'Homme Moïse* poussé dans ses

retranchements et finalement retourné contre *Malaise dans la civilisation*. Elle retient du dernier Freud, qui hésite, que finalement l'alternative est de tomber malade ou d'accomplir un progrès dans la vie de l'esprit. Autrement dit, en termes spinozistes, de dégénérer ou d'incorporer certaines parts de soi à d'autres. C'est le sens qu'elle donne à l'idée de *Kulturarbeit*. Mais ce travail de culture, selon elle, se heurte au dualisme de Freud. Ce dernier maintient une opposition entre la logique intrapsychique menée par le primat du pulsionnel et l'intérêt du collectif, au demeurant bien vu par Freud qui fait aussi de la psychanalyse une psychologie sociale. Mais il y a bien chez lui une incompatibilité originaire entre les buts égotistes de l'individu et les buts du collectif. L'individu sert deux intentions séparément sans qu'on puisse trouver de « dérivation commune » entre elles. « C'est, écrit Zaltzman, cette absence de dérivation commune que je veux mettre en question » (1998, p. 54). Car ce dualisme est devenu dangereux pour la psychanalyse dans la pratique (Lévy, 2011, p. 10 ; Soler, 2010, p. 210) et intenable dans la théorie. En effet, la seule issue contre la dégénérescence des passions serait à chercher dans un renoncement pulsionnel dont la sublimation dans les valeurs supérieures de la culture offrirait la garantie. À l'inverse du plus grand nombre des psychanalystes (par exemple, Green, 2007, p. 177 ; Donnet, 2003 ; Nayrou, 2011), Nathalie Zaltzman doute que la morale ait quelque force dans la répression des pulsions et même que la répression pulsionnelle puisse être l'un des fondements du développement culturel : « Je pense pour ma part que l'Histoire a largement démontré la fragilité, la faillite de toutes ces valeurs supérieures » (2003, p. 237).

Le travail de culture est illusoire si on fait

dépendre cette progression de domptages, voire de renoncements pulsionnels alors qu'on considère en même temps le psychique primitif pulsionnel comme impérissable. Freud s'expose à ce type d'objection lorsqu'il fait du renoncement – impossible ou improbable – à la pulsion d'agression la condition majeure du progrès de la civilisation (Zaltzman, 2007, p. 24).

La question revient : Freud « ne s'est-il pas trouvé piégé, dans une position morale ou théorique, mais une position qui vient radicalement contredire le moteur même du procès de chaque analyse ? » (2005, p. 110). Car, en fait, la sublimation n'y suffit pas pour Nathalie Zaltzman (2003, p. 117)⁵. « S'il faut parler en termes de métaphore

5. On peut se rapporter sur cette question de la sublimation aux remarques convergentes de Georges Canguilhem (Clot, 2003, pp. 50-51) sur Winnicott (1971, p. 132 et 147) ou encore à celles d'Adam Philips (2008, p. 195).

spatiale haut et bas, supérieur et inférieur, ce n'est pas vers le haut que progresse une analyse, c'est vers les puissances d'en bas qu'elle descend » (2003, p. 237). On pense à Spinoza : « une affection pour laquelle nous pâtissons ne peut être réduite ni ôtée sinon par une affection plus forte qu'elle et contraire à elle » (1677/1965, p. 227). Paradoxalement, écrit Zaltzman, « le seul véritable progrès de l'esprit n'est pas du côté des valeurs supérieures, mais dans la familiarisation avec son propre fond de bassesse et de barbarie, familiarisation seule capable de rendre caduque l'hypocrisie intrinsèque aux buts culturels conscients » (2003, p. 237). Le seul véritable progrès de l'esprit dans sa marche du connu à l'inconnu passe par le rapport de force des affects. Le travail de culture n'est pas un renoncement aux affections du corps et de l'esprit, une sublimation morale soustrayant le sujet à la décharge pulsionnelle. C'est un travail de régénération des tonalités de l'affectivité par multiplication des affections.

Avec Spinoza, au-delà de Freud, la perspective vygotkienne s'en remet davantage à la vitalité transindividuelle du conflit pour développer la puissance d'agir, qu'à l'inertie des valeurs pour la « civiliser ». L'exposition à la conflictualité propre du social nourrit le destin des pulsions. Ce qui s'y aiguise en délibérant sur le réel sans faux-semblant permet d'éprouver les vertus d'une recharge pulsionnelle. Pouvoir compter sur la force des affects pour transformer la culture vaut mieux que s'aveugler sur les mérites du rempart factice des « valeurs supérieures ». Contre lui les passions tristes ne peuvent que s'exaspérer. Nathalie Zaltzman, sans aucun doute inquiète de l'état actuel du « conatus démocratique », a cherché à retrouver le sel du pouvoir d'agir, au-delà de la doxa, du côté de la tragédie grecque. Elle a redonné son tranchant à la katharsis, comme moteur d'une « conscience de soi publique » en référence à Myriam Revault d'Allonnes (2002). La tragédie

ne plaide pas le renoncement pulsionnel ; elle initie à l'existence de cette puissance [...]. La représentation tragique comme traitement du *fatum* pulsionnel a le privilège de mettre en évidence l'impuissance du sujet isolé face à la « contrainte du destin », et de mettre en lumière la puissance élaborative d'une instance qui n'est ni intrapsychique ni intersubjective, en tant que ce terme désigne des liens historiques de sujet à sujet, mais d'une instance impersonnelle qui tend à intégrer le hors du commun dans un commun modifié par lui (2005, p. 113).

Cette vision de la katharsis mérite d'être rapprochée de celle que Vygotski a mise au centre de sa *Psychologie de l'art* (1925/2005) en particulier dans son étude sur *Hamlet*. Pour lui, en effet, loin de seulement simuler, pour le sujet, le champ de bataille où peuvent se reproduire les vieilles guerres de son passé, le conflit des sentiments

dans l'expérience artistique nous permet d'imaginer un autre destin pour nos passions. L'art est une transformation de nos affections en moyen d'en vivre d'autres et donne donc forme à l'inachevé. C'est ce qui explique l'attrait puissant qu'il exerce sur nous, au risque même de nous faire exister par procuration, vivre au dessus de nos moyens, psychologiquement à crédit comme dirait Zaltzman (1998, p. 47). La thèse de Vygotski est que les œuvres d'art s'emparent de l'inconscient du sujet à l'aide de procédés eux-mêmes inconscients mais d'une nature sociale. Elles charrient d'autres conflits, indépendants des avatars de l'histoire personnelle de chacun. L'histoire de l'art est celle d'un instrument culturel d'action sur soi. En étendant la surface du contact social avec soi-même, l'art peut donc être regardé, sans paradoxe, comme le siège d'un développement potentiel de l'inconscient de chacun. À la rencontre de l'irréalisé en chacun de nous, et en jouant de l'inaccompli en dehors de nous, l'art agence un devenir de l'inconscient. Il ne dérive pas d'un inconscient déjà donné. Il le produit en le recréant. La katharsis n'est une ressource pour l'inconscient qu'en devenant sa source. À la différence de Freud qui fait de l'art un écran où se projettent les conflits infantiles et une sublimation pacificatrice de ces conflits, Vygotski ne voit pas l'art comme un produit dérivé de l'inconscient où ce dernier pourrait se délester. Il le voit, au contraire, comme le producteur d'autres conflits inconscients qui développent ceux que chacun porte en lui. La katharsis est une « technique sociale du sentiment » (1925/2005, p. 18). Grâce au « court-circuit » qu'il orchestre entre les sentiments, avec *Hamlet*, Shakespeare aiguise les affects. C'est pourquoi Vygotski aurait pu écrire, dans une veine spinoziste, que c'est seulement en mouvement que l'inconscient montre ce qu'il est.

L'institution impersonnelle – sociale et collective – du conflit est donc mutative au plan psychique. La katharsis ne purge pas les hommes de leurs passions. Elle donne à ces passions la nouvelle puissance de l'action. Comme elle, le « conatus politique » n'exige pas la mort des passions. Il les travaille pour les faire siennes et faire reculer les frontières du déjà connu. Il donne une histoire à leur vitalité. Le renoncement aux passions n'est donc pas le fondement de la civilisation. Si l'on suit Spinoza, c'est le contraire. C'est le travail de culture qui institue la refonte des passions. Les affections ne sont vouées à l'inertie de la répétition que par défaut de répétition dans la dynamique métastable de la réalité collective. La transformation de l'intolérable, du « hors du commun » en réalité investissable, permet de réaffecter les pulsions. Il y a alors un devenir des passions dans l'action. Elles ne sont finalement pas plus « un cyclone que rien ne saurait arrêter » (Green,

2007, p. 205) que le *Kulturarbeit* n'est une « éducation suffisamment réussie » (Donnet, 2003, p. 228). La vitalité d'une intelligence affective éprouvée en commun rend possible le développement de nos passions. Le *sentiment* de vivre la même histoire est, par exemple, une ressource qui a fait ses preuves dans le destin des *émotions* que le corps ressent quand l'*affect* reconvertit la passivité en activité. Mais pour admettre cette inter-fonctionnalité de l'affectivité entre sentiment, émotion et affect proprement dit, il faut prendre de sérieuses distances avec la doxa psychanalytique d'un « isolement de la scène psychique individuelle par rapport à ce qui, à l'intérieur de cette scène, est collectif et impersonnel » (Zaltzman, 2007, p. 34). Zaltzman n'est pas la seule à les prendre. Il y a ceux qui discutent son travail systématiquement (Lévy, 2011 ; André *et al.*, 2011), Joël Birman (2007, pp. 105 *sq.*) ou encore qui, comme Pierre-Henri Castel butent aussi sur le dualisme : « Dans la cure analytique (événement privé) se perpète alors structurellement un attentat contre toute morale du renoncement (qui est une norme de civilisation » (Castel, 2012, p. 111)). Du coup, écrit par exemple Pierre-Henri Castel, « renoncer au renoncement, si j'ose dire, c'est se mettre sur la voie de la guérison » (*ibid.*, p. 111).

On ne peut ici davantage explorer les controverses dans ou autour de la psychanalyse, concernant Freud ou Lacan, qui éclairent ces problèmes en se référant explicitement à Spinoza pour les instruire (par exemple Attal, 2010 ; David-Ménard, 2005). Signalons seulement que de belles études spinozistes les alimentent judicieusement de façon plus ou moins immédiate sans le vouloir explicitement (Bove, 1996a, 1996b ; Sévérac, 2005, 2011) ou directement (Martins & Sévérac, 2012 ; Rovere, 2012). Elles ouvrent à l'intérieur de la psychanalyse, un compagnonnage prometteur avec Spinoza en dégagant le chemin d'une rencontre possible avec Vygotski.

Yves CLOT
CNAM
yves.clot@cnam.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- André Jacques (dir.) (2011), *Psyché anarchiste. Débattre avec Nathalie Zaltzman*, Paris, Puf.
 Attal José (2010), *La Non-excommunication de Jacques Lacan. Quand la psychanalyse a perdu Spinoza*, Paris, L'Unebévée éditeur.
 Bakhtine Mikhaïl (1984), *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard.
Revue philosophique, n° 2/2015, p. 205 à p. 223

- Balibar Étienne (1996), « Individualité et transindividualité chez Spinoza », in P.-F. Moreau (dir.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Fontenay-St-Cloud, ENS-LSH Éditions, pp. 35-47.
- Birman Joël (2007), *Foucault et la psychanalyse*, Lyon, Paragon.
- Bove Laurent (1996 a), « C'est la résistance qui fait le citoyen », in P.-F. Moreau, *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Fontenay-St-Cloud, ENS-LSH Éditions, pp. 72-85.
- Bove Laurent (1996 b), *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin.
- Bronckart Jean-Paul (2008), « L'approche des émotions/sentiments chez Spinoza, James et Vygotski », in M. Charmillot, C. Dayer, F. Farrugia & M.-N. Schurmans (dir.), *Émotions et sentiments : une construction sociale*, Paris, l'Harmattan.
- Castel Pierre-Henri (2012), *La Fin des coupables*, Paris, Éditions d'Ithaque.
- Chaumon Franck (2004), *Lacan. La loi, le sujet et la jouissance*, Paris, Michalon.
- Chaumon Franck (2010), « Sujet de l'inconscient et discours des sciences humaines », *Essaim*, 25, pp. 67-83.
- Clot Yves (2003), « La conscience comme liaison », préface à Lev Vygotski, *Conscience, inconscient, émotions*, Paris, La Dispute.
- Clot Yves (2008), *Travail et pouvoir d'agir*, Paris, Puf.
- Clot Yves (2013), « Suicides au travail : un drame de la conscience professionnelle ? », *Activités*, 10(2), pp. 39-53.
- Clot Yves (dir.) (2012), *Vygotski maintenant*, Paris, La Dispute.
- Clot Yves & Faïta Daniel (2000), « Genre et style en analyse du travail », *Travailler*, 6, pp. 7-43.
- David-Menard Monique (2005), *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, Puf.
- Deleuze Gilles (1981), *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit.
- Donnet Jean-Luc (2003), « Travail de culture et surmoi », in A. Green (dir.), *Le Travail psychanalytique*, Paris, Puf, pp. 221-232.
- Doray Bernard (1999), « Vygotski et Freud : l'espace d'un dialogue ? », in Y. Clot (dir.), *Avec Vygotski*, Paris, La Dispute.
- Green André (2007), *Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort ?*, Paris, Éditions du Panama.
- Hofmannsthal Hugo von (1903/2007), *Électre*, trad. J. Verdeaux, Paris, L'avant-scène théâtre.
- Laval Guy (2002), « Homo analyticus, homme du politique », in A. Le Guen, G. Pragier, I. Reiss-Schimmel (dir.), *Freud, le sujet social. Monographies de psychanalyse*, Paris, Puf.
- Lévy Ghyslain (2006), « Une répétition créatrice », *Topique*, 95, pp. 127-135.
- Lévy Ghyslain (dir.) (2011), *L'Esprit d'insoumission. Réflexions autour de la pensée de Nathalie Zaltzman*, Paris, Campagne première.
- Malrieu Philippe (2013), « Les fonctions sociales de la psychologie », in A. Baubion-Broye, R. Dupuy & Y. Prêteur (éd.), *Penser la socialisation en psychologie. Actualité de l'œuvre de Philippe Malrieu*, Toulouse, Erès.
- Martins André & Sévérac Pascal (dir.), *Spinoza et la psychanalyse*, Paris, Hermann.
- Nayrou Félice (2011), « L'échec du travail de culture dans l'anomie de la déliaison sociale », *Revue française de psychanalyse*, 4, t. LXXV, pp. 979-995.
- Phillips Adam (2008), *Winnicott ou le choix de la solitude*, Paris, Éditions de l'Olivier.

- Pontalis Jean-Bertrand (1968), *Après Freud*, Paris, Gallimard.
- Revault d'Allonnes Myriam (2002), *Le Dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, Paris, Flammarion.
- Rovere Maxime (2012), « Causalité et signification chez Spinoza et Lacan », in A. Martins & P. Sévérac (dir.), 2012, pp. 17-35.
- Rovere Maxime (2013), *Spinoza. Méthodes pour exister*, Paris, CNRS Éditions.
- Schwartz Yves (2007), « Un bref aperçu de l'histoire culturelle du concept d'activité », *@ctivités*, 4(2), pp. 122-133.
- Schwartz Yves (2012), « Une histoire philosophique du concept d'activité : quelques repères », *Ergologia*, 6, pp. 115-179.
- Sévérac Pascal (2005), *Le Devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion.
- Sévérac Pascal (2011), *Spinoza. Union et désunion*, Paris, Vrin.
- Simondon Gilbert (1989), *L'Individuation psychique et collective*. Paris, Aubier.
- Soler Colette (2010), *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, Puf.
- Soler Colette (2011), *Les Affects lacaniens*, Paris, Puf.
- Spinoza Baruch (1677/1965), *Éthique*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion.
- Spinoza Baruch (1677/1979), *Traité politique*, trad. P.-F. Moreau, Paris, Réplique.
- Tosel André (2008), *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan.
- Vygotski Lev (1924, 1930, 1932/ 2003), *Conscience, inconscient, émotions*, Paris, La Dispute.
- Vygotski Lev (1925/2005), *Psychologie de l'art*, Paris, La Dispute.
- Vygotski Lev (1927/2010), *La Signification historique de la crise en psychologie*, Paris, La Dispute.
- Vygotski Lev (1929/2004), « Psychologie concrète de l'homme », in M. Brossard, *Lectures et perspectives de recherche en éducation*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion.
- Vygotski Lev (1931/1998), *Théorie des émotions. Étude historico-psychologique*, Paris, L'Harmattan.
- Vygotski Lev (1931/2014), *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures*, Paris, La Dispute.
- Vygotski Lev (1934/1997), *Pensée et Langage*, Paris, La Dispute.
- Vygotski Lev (1994), *Défectologie et déficience mentale*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
- Vygotski Lev & Luria Alexandre (1991), Préface à *Au-delà du principe de plaisir*, in R. Van Der Veer & J. Valsiner (dir.), *Understanding Vygotski. A Quest for Syntheses*, Oxford, Blackwell.
- Winnicott D.W. (1971), *Jeu et Réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard.
- Zaltzman Nathalie (1998), *De la guérison psychanalytique*, Paris, Puf.
- Zaltzman Nathalie (2003), « De surcroît ? Le travail de culture ? La guérison ? L'analyse elle-même ? », in A. Green (dir.), *Le Travail psychanalytique*, Paris, Puf, pp. 211-219.
- Zaltzman Nathalie (2005), « Entre Freud et Dostoïevski : la question du mal », in F. Richard & F. Urribarri (dir.), *Autour de l'œuvre d'André Green*, Paris, Puf, pp. 111-122.
- Zaltzman Nathalie (2007), *L'Esprit du mal*. Paris, Éditions de l'Olivier.
- Zavialoff Nicolas (1998), « Actualité et perspectives de la notion vygotkienne de transformisme. Introduction à Lev Vygotski », in L. Vygotski, 1931/1998.

