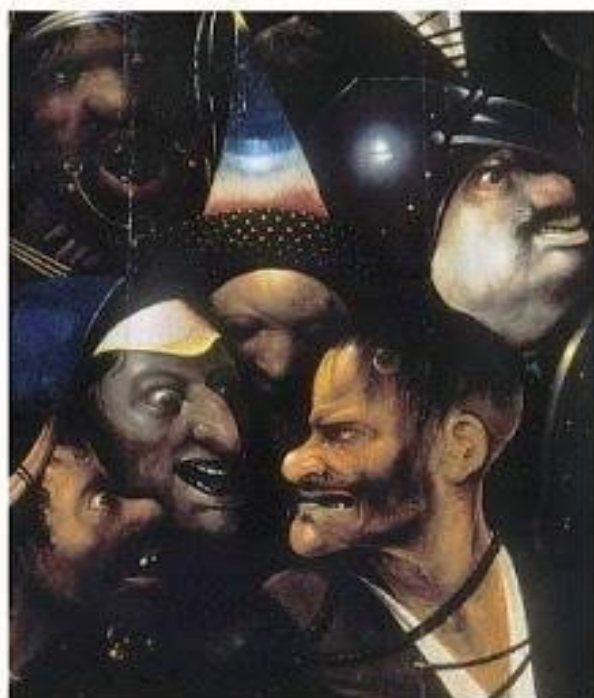


**Frédéric Lordon**

# LA SOCIÉTÉ DES AFFECTS

Pour un structuralisme des passions



L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

SEUIL

## DU MÊME AUTEUR

Les Quadratures de la politique économique  
Les infortunes de la vertu  
*Albin Michel, 1997*

Fonds de pension, piège à cons ?  
Mirage de la démocratie actionnariale  
*Raisons d'agir, 2000*

La Politique du capital  
*O. Jacob, 2002*

Et la vertu sauvera le monde...  
Après la débâcle financière, le salut par l'« éthique » ?  
*Raisons d'agir, 2003*

L'Intérêt souverain  
Essai d'anthropologie économique spinoziste  
*La Découverte, 2006*

Jusqu'à quand ?  
Pour en finir avec les crises financières  
*Raisons d'agir, 2008*

La Crise de trop  
Reconstruction d'un monde failli  
*Fayard, 2009*

Capitalisme, désir et servitude  
Marx et Spinoza  
*La Fabrique, 2010*

D'un retournement l'autre  
Comédie sérieuse sur la crise financière  
En quatre actes, et en alexandrins  
*Seuil, 2011 ; Points, 2013*

ISBN 978-2-02-111985-5

© Éditions du Seuil, septembre 2013

[www.seuil.com](http://www.seuil.com)

*Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#)*

# Table des matières

[Couverture](#)

[Du même auteur](#)

[Copyright](#)

[INTRODUCTION - Le mouvement en marchant](#)

[Pour un structuralisme des passions](#)

[Socio-économie passionnelle des institutions du capitalisme](#)

[Prolégomènes à une science sociale philosophique](#)

[PREMIÈRE PARTIE - Recroisements](#)

[1 - PHILOSOPHIE ET SCIENCES SOCIALES : VERS UNE NOUVELLE ALLIANCE ?](#)

[Les sciences sociales à la recherche d'une différence linguistique](#)

[L'économie comme fantasmagorie linguistique](#)

[La langue des concepts](#)

[Philosophie, sciences sociales : une histoire contentieuse à liquider](#)

[La mésentente bourdieusienne](#)

[Rapprochements aux frontières – une nouvelle conjoncture ?](#)

[2 - DU SYSTÈME FORMEL AU SYSTÈME SPECTRAL](#)

[DEUXIÈME PARTIE - Structures](#)

[3 - POUR UN STRUCTURALISME DES PASSIONS](#)

[Structures capitalistes et affects salariaux](#)

[Imaginaire, significations, affects](#)

[L'énergie du conatus coulée/conformée dans les structures](#)

[Les expressions locales des structures globales](#)

[Passions mécontentes, mouvements centrifuges et crises institutionnelles](#)

[Sédition et crises, ou le déterminisme passionnel poursuivi dans de nouvelles directions](#)

[« Je maintiens toujours le droit naturel... »](#)

## [4 - LA CRISE ÉCONOMIQUE EN SES PASSIONS](#)

[Vie et mort des régimes d'accumulation](#)

[Une philosophie des crises comme événements passionnels](#)

## [TROISIÈME PARTIE - Institutions](#)

## [5 - LA LÉGITIMITÉ N'EXISTE PAS](#)

[L'action sans acteur : conatus et affects](#)

[Les renoncements de la vie sous les rapports institutionnels](#)

[L'idée de légitimité : aporétique, circulaire et creuse](#)

[Et pourtant toutes les institutions ne se valent pas...](#)

[Répressions \(tristes\) ou sublimations \(joyeuses\) du conatus](#)

[La légitimité, ou « Dieu et mon droit »](#)

[Jusqu'où va le pouvoir de l'institution de faire vivre ses sujets sous ses rapports ?](#)

## [6 - LA PUISSANCE DES INSTITUTIONS](#)

[L'autorité véridictionnelle des institutions](#)

[L'autorité, une affaire de puissances et d'affects](#)

[La puissance de la multitude, principe ultime des autorités](#)

[Les institutions souveraines](#)

[La crise des autorités institutionnelles, ou l'ambivalence de l'affect commun](#)

[Sens, discours et affects, ou les puissances de l'imagination](#)

[Séditions et crises de l'ordre salarial](#)

[Puissance de la multitude et transcendance immanente du social](#)

## [QUATRIÈME PARTIE - Individus](#)

## [7 - LA SERVITUDE VOLONTAIRE N'EXISTE PAS](#)

[Pouvoir, structures et affects dans la domination capitaliste](#)

[Le capitalisme en ses régimes historiques de désirs et d'affects](#)

[Consentement, servitude volontaire, aliénation](#)

[Assujettissements tristes, assujettissements joyeux](#)

[Division du travail, division du désir](#)

## [8 - LES IMBÉCILES HEUREUX](#)

[L'imaginaire néolibéral où on l'attend le moins](#)

[« Penser par soi-même » ?](#)

[Changer le monde « si on le veut » ?](#)

[Les briguants](#)

[Pouvoirs d'emprunt](#)

[Béquilles et imbéciles heureux](#)

## [Bibliographie](#)

# INTRODUCTION

## Le mouvement en marchant

La société marche aux désirs et aux affects. Les sciences sociales qui cherchent les forces motrices devraient s'intéresser un peu à ça. Le problème est que... les sciences sociales ont un problème avec le désir et les affects. À leur décharge, il faut bien reconnaître qu'il y a de quoi. Les sciences sociales se sont construites comme sciences des faits sociaux – et non des états d'âme. Or les états d'âmes et les émois intérieurs des individus sont le point où semble reconduire fatalement toute évocation du désir et des affects. On comprend donc sans peine le long tourment des sciences sociales : confrontées à une sorte d'évidence massive – la présence obvie des émotions dans les comportements humains –, elles ne s'en sont pas moins imposé une stricte censure, et l'interdiction formelle d'y toucher. Accordons que cette réticence n'était pas totalement illégitime : il n'était pas absurde de penser qu'en revenir aux émotions comportait un risque sérieux d'involution vers une sorte de spiritualisme psychologue – duquel le geste constitutif même des sciences sociales avait été de s'extraire. Si c'était pour transformer les sciences du social en psychologie sentimentale, mieux valait en effet s'abstenir.

## Pour un structuralisme des passions

Mais toutes les préventions ne durent pas éternellement. Et certaines conjonctures aident à les faire tomber. À n'en pas douter, le temps des embarras est passé : les sciences sociales redécouvrent les « émotions ». Avec délice, proportionnellement peut-être à la durée du réfrènement, elles s'y rendent les unes après les autres : sociologie, science politique, histoire, anthropologie, toutes en font désormais un objet de premier choix, et jusqu'à l'économie, comme toujours lestée de son impossible désir épistémologique, et qui, bien dans sa manière, poursuit son fantasme de science dure en s'associant maintenant avec la neurobiologie<sup>1</sup>... Mais peu importent ces particularités : le point important ici est que les sciences sociales, longtemps muettes sur la question, sont maintenant intarissables à propos des « émotions ». L'histoire des sciences sociales est ainsi comme une route de montagne : un tournant succède à l'autre ; après le tournant linguistique, le tournant herméneutique, le tournant pragmatique, voilà donc venu leur tournant émotionnel – et pour le coup il n'y a pas à se moquer que cette chose trop longtemps ignorée soit enfin considérée. Pour autant, le problème originel des émotions n'a pas été réglé – simplement un autre arbitrage a-t-il été rendu : à l'évidence la redécouverte des émotions tient beaucoup au retour en force, depuis plusieurs décennies, des figures de l'individu, de l'acteur et du sujet ; remis au centre du paysage théorique des sciences sociales, n'était-il pas logique qu'on finisse par s'intéresser à leurs « sentiments » après s'être intéressé à leurs actions et à leurs discours ? Mais l'intérêt porté à l'« acteur » jusque dans les événements de sa vie émotionnelle a tout aussi logiquement pour corrélat un désintérêt relatif plus prononcé pour les objets de rang supérieur, structures, institutions, rapports sociaux, par construction coupables de ne pas faire de place aux choses vécues. Ainsi le tournant émotionnel porte-t-il à son comble le retour théorique à l'individu... au risque de liquider définitivement tout ce qu'il y a de proprement social dans les sciences sociales, en voie de dissolution dans une sorte de psychologie étendue.

Il n'y a pas lieu de s'étonner que la repsychologisation des sciences sociales soit un risque inscrit dès le départ dans le choix d'abandonner les structures et, s'il y a quelque logique à ce que la figure de l'acteur restaurée dans son primat théorique ait fini par faire de ses « émotions » un point de passage obligé, il n'y en a pas moins à ce que la relégation de toutes les déterminations structurales en ait été plus complète. Le nouvel intérêt des



sciences sociales pour les émotions est donc terriblement ambivalent. Il est potentiellement porteur des plus navrantes régressions si l'individualisme s'aggrave en individualisme sentimental, et que la transfiguration de l'expérience immédiate de la vie affective en thème théorique conduit un peu plus à faire de l'individu (ému) un *explanans* et non un *explicandum* – un point de départ explicatif et non une chose à expliquer. Et cependant il réintègre dans le champ d'analyse des sciences sociales ce fait massif de la vie passionnelle, individuelle et collective, que de robustes préventions avaient longtemps tenu à l'écart – mais au prix de quels déficits ? Qu'il y ait eu de l'excès dans cette exclusion, et qu'il y ait matière à cette réintégration, la lecture de Durkheim suffit à s'en convaincre : n'a-t-il pas sans hésiter fait un abondant usage de la catégorie de « sentiment » ? Il est vrai que Durkheim a d'abord posé si fermement son point de vue sociologique que le risque de l'involution psychologisante en était neutralisé d'avance. Contre les tendances majoritaires des sciences sociales contemporaines, on devrait donc pouvoir se prévaloir de ce précédent pour attester la possibilité de parler des affects sans verser davantage dans un individualo-centrisme oublieux des forces sociales, des structures et des institutions. On ne voit pas en effet par quelle malédiction intellectuelle il y aurait à choisir entre deux aspects également pertinents, et manifestement complémentaires, de la réalité sociale – les émotions des hommes, le poids de détermination des structures – que rien ne devrait opposer en principe... si ce n'est la construction conflictuelle de positions théoriques qui les a posés comme exclusif l'un de l'autre.

Tenir ensemble ce qui a été longtemps séparé demande cependant d'entrer dans le problème des « émotions » d'une manière particulière qui n'ait pas pour effet de le clore immédiatement sur lui-même en un subjectivisme sentimental, préoccupé des seuls états d'âme de l'« acteur » et coupé de toute détermination sociale. Or cette « manière particulière » n'est pas facile à trouver tant les émotions sont spontanément pensées comme l'intimité d'un sujet... et par là d'emblée inclinées à déterminer une vue subjectiviste du monde social. Il faut la ressource d'une pensée aussi singulière que celle de Spinoza pour résister à la fatalité de cette inclination. Philosophe classique, par là préoccupé du problème des *passions*, Spinoza n'en propose pas moins une conceptualisation des affects aussi contre-intuitive que rigoureuse – cela dit à l'intention de tous ces travaux qui

parlent longuement des émotions mais sans jamais en donner la moindre définition sérieuse –, et surtout aussi éloignée que possible de tout psychologisme sentimental. Car voilà à quoi tient le paradoxe spinozien : à une théorie radicalement antisubjectiviste des affects... ordinairement pensés comme le propre par excellence d'un sujet. Il faut en effet cette performance intellectuelle : garder les affects *mais en se débarrassant du sujet* (qu'on pensait être leur nécessaire point d'application), pour dépasser l'antinomie des émotions et des structures, puisque, le sujet évacué, le support des affects, individu certes, mais ni monadique, ni libre, ni autodéterminé, peut alors être rendu à ses environnements institutionnels et branché sur tout un monde de déterminations sociales. Il y a bien des individus et ils éprouvent des affects. Mais ces affects ne sont pas autre chose que l'effet des structures dans lesquelles les individus sont plongés. Et les deux bouts de la chaîne, réputés incompatibles, peuvent enfin être conjoints pour donner accès à quelque chose comme un *structuralisme des passions*.

À ce structuralisme des passions, il faut donc la force du point de départ spinozien – mais aussi qu'on ne s'y arrête pas. On ne saurait sans absurdité demander à une philosophie du XVII<sup>e</sup> siècle de livrer à elle seule une science sociale tout armée. C'est pourquoi, dans cette entreprise, la puissance des intuitions et des concepts spinozistes ne se livre vraiment que par combinaison avec les meilleurs acquis des sciences sociales, du moins de celles qui sont compatibles avec eux – c'est loin d'être le cas de toutes... Ici ce sera Marx, Bourdieu, Durkheim et Mauss, c'est-à-dire des pensées constitutivement rétives à la célébration du sujet, et attentives à tout ce qui le dépasse – le social en sa force propre. Il y a des structures, et dans les structures il y a des hommes passionnés ; *en première instance* les hommes sont mus par leurs passions, *en dernière analyse* leurs passions sont largement déterminées par les structures ; ils sont mus le plus souvent dans une direction qui reproduit les structures, mais parfois dans une autre qui les renverse pour en créer de nouvelles : voilà, à l'essentiel, l'ordre de faits que voudraient saisir les combinaisons particulières du structuralisme des passions.

Parce qu'il entreprend de tenir ensemble les deux bouts réputés incompatibles – les individus passionnés et les structures sociales

impersonnelles –, le structuralisme des passions ne se contente pas de produire une synthèse des supposés contraires, il permet également de régler certains des problèmes internes d'une position structuraliste en sciences sociales où la restauration individualiste/subjectiviste avait cru voir une insuffisance indépassable : l'incapacité historique. S'il n'y a que des structures minérales et inhabitées, ou disons simplement peuplées d'agents conçus comme leurs supports passifs, d'où peuvent venir les forces ou les événements qui les feront échapper à la fatalité de la reproduction *ad aeternam* ? « Althusser à rien », dit le graffiti de Mai 68 qui se voit comme l'infirmité en actes du structuralisme et de son incapacité à penser les transformations – soit le mouvement même de l'histoire. Là encore donc, il y aurait à choisir : ou bien les structures mais alors sans le mouvement, ou bien l'histoire mais avec la liberté du sujet – puisqu'on ne conçoit pas qu'il puisse y avoir autre chose que le libre arbitre, c'est-à-dire l'affranchissement des déterminations structurales, au principe des élans de rupture qui font l'histoire.

L'antisubjectivisme passionnel de Spinoza offre peut-être le seul moyen de sortir radicalement de cette infernale antinomie, et d'envisager un monde de structures mais peuplé d'individus conçus comme des pôles de puissance désirante, dont le désir, précisément, peut parfois aspirer à échapper aux normalisations institutionnelles et, *dans certaines conditions*, y parvenir. Parce qu'il y a du désir et des affects, termes dont la réintroduction était décidément stratégique, il y a des forces motrices au sein des structures, des forces le plus souvent déterminées à la reproduction du même, mais éventuellement capables de faire mouvement dans des directions inédites qui viennent briser le cours ordinaire des choses, quoique sans échapper à l'ordre causal de la détermination – lorsque, par exemple, le fonctionnement des structures passe aux yeux des individus un point d'insupportable, et les détermine alors non plus à la conformité mais à la sédition. Et il redevient possible de penser aussi bien les ordres institutionnels en régime que leurs crises... sans qu'il faille supposer pour ces dernières quelque magnifique irruption de la « liberté » – simplement la poursuite de la causalité passionnelle dans de nouvelles directions.

## Socio-économie passionnelle des institutions du capitalisme

S'il y a bien un ordre institutionnel dont penser la crise s'impose par les temps qui courent, c'est celui du capitalisme contemporain – mais ici très en amont du détail de la situation présente : non pas donc l'effondrement des *subprimes*, la récession, les déficits, l'austérité et le paysage de toutes les tares profondes du capitalisme néolibéral, mais, plus abstraitement, la part passionnelle des configurations institutionnelles qui soutiennent les régimes d'accumulation et les conditions générales de leur perte de stabilité.

### Régimes d'accumulation, régimes de désir

Reconnaissons d'emblée qu'il n'y a rien d'évident à introduire dans l'analyse des macrostructures du capitalisme les thématiques du désir et des affects qu'on trouve spontanément adéquates à l'échelle des individus. Mais comment comprendrait-on autrement l'effet *concret* de ces structures sur ces individus ? Les individus ne se comportent jamais que comme les structures les déterminent à se comporter ; mais ils n'ont aussi tel comportement que pour avoir désiré se comporter ainsi. Ces deux propositions ne se raccordent que par la médiation des affects : c'est d'avoir été affecté dans et par les structures que les individus ont désiré se comporter comme ils se comportent. Telle est l'essence d'un structuralisme des passions qui trouve à s'appliquer par exemple aux comportements des individus pris dans les structures du capitalisme, et fait signe vers l'idée que, derrière les structures proprement économiques d'un régime d'accumulation, telles qu'elles ont été conceptualisées par Marx puis par la théorie de la Régulation<sup>2</sup>, il y a comme une structure duale, ou une doublure si l'on veut, sous la forme d'un certain régime de désirs et d'affects. Les structures particulières du rapport salarial, par exemple, s'expriment en un certain régime de mobilisation des travailleurs, qui n'est pas autre chose qu'une configuration de désirs et d'affects : qu'est-ce qui met les salariés au travail – la peur de la misère ou le désir d'accomplissement ? Qu'est-ce qui

détermine l'intensité de leur effort – la crainte de la sanction, l'attrait de la prime ou quelque sens du « travail bien fait » ? Quelle atmosphère passionnelle les environne – la chaleur de la sociabilité au travail ou les luttes concurrentielles ? Etc. Autant d'affects qui peuvent être immédiatement rapportés à la configuration en vigueur du rapport salarial : les structures *s'expriment* en les individus sous la forme de désirs – et Marx se prolonge avec Spinoza (chapitre III).

Inversement, les motions désirantes individuelles reproduisent les structures. Ou les détruisent ! C'est sans doute plus rare, mais pas impossible. La théorie de la Régulation appelle crise le moment de la destruction et de la transformation des structures du régime d'accumulation, c'est-à-dire le passage d'une séquence historique à une autre du mode de production capitaliste. Soit dit en passant, elle offre par là la seule conceptualisation digne de ce nom du mot « crise » que l'inflation de ses usages a fini par vider de toute signification un peu consistante. Mais les structures ne bougent pas d'elles-mêmes, comme par mouvement spontané : « on » les fait bouger. Qui est « on » ? Disons génériquement : la politique. Soit, dit autrement : des coalitions de forces désirantes. À défaut d'entrer dans le détail de leur formation, on peut au moins dire ceci : une crise, entendue au sens « régulationniste » de la transformation des structures du régime d'accumulation, est *aussi* un événement passionnel (chapitre IV). Car il n'y a pas de transformation des structures sans action transformatrice, c'est-à-dire sans action politique, et l'action politique est une affaire d'affects et de désirs collectifs : des mouvements de puissance (désirante) déterminés (affectivement) à s'orienter dans un certain sens et à accomplir certaines choses pour faire ou refaire d'une certaine manière leurs cadres communs.

### **Les institutions entre pouvoir normalisateur et sédition**

Ces processus passionnels, paradoxalement déjà observables à l'étage macroéconomique des régimes d'accumulation – paradoxalement puisqu'il est le plus éloigné des individus –, ces processus, donc, sont logiquement plus visibles encore à l'étage des institutions particulières, où le contact des individus avec la réalité institutionnelle est tout à fait direct : comme le

suggèrent Mauss et Durkheim, les institutions sont ces réalités sociales extérieures aux individus et qu'ils sont voués à rencontrer, en conséquence de quoi elles sont au principe de certaines de leurs affections. C'est bien ici que les concepts spinozistes rendent leurs meilleurs services à la science sociale des institutions : en leur livrant le *modus operandi* de leur efficacité. Si les institutions obtiennent quelque chose des individus, si elles les déterminent avec succès à certains comportements – c'est cela et rien d'autre qu'il faut entendre par « efficacité » –, par exemple à s'arrêter à un feu rouge, à accepter le signe monétaire en circulation ou à se tenir au règlement intérieur de l'usine, c'est parce qu'elles ont un pouvoir de les affecter. Tel est le syllogisme spinoziste de l'action : par rencontre de certaines choses extérieures, les individus subissent certaines affections qui les affectent d'une certaine manière, et les déterminent à désirer faire certaines choses. Les affects : voilà le *modus operandi* de l'efficacité institutionnelle (chapitre V). Comment cette efficacité est produite, et aussi, parfois, comment elle est détruite, c'est le genre de question dont la réponse est à trouver dans les dynamiques passionnelles collectives et individuelles. Car de même que la crise macroéconomique des régimes d'accumulation est à saisir comme événement passionnel, de même, et *a fortiori*, la décomposition est une possibilité toujours inscrite à l'horizon de toute institution, jamais assurée que la balance affective qui la soutient dans l'existence ne viendra pas à être renversée. Voilà, entre autres, l'avantage de repeupler les structures et les institutions par des individus, qui sans être des sujets libres, sont des pôles d'activité puissante, déterminés par leurs affects et leurs désirs à faire mouvement d'une certaine manière, le plus souvent pour se conformer aux réquisits de l'institution, mais parfois aussi pour s'en affranchir, voire entrer en guerre contre elle si elle s'est rendue odieuse au point de faire naître le désir de la détruire – toujours une histoire d'affects... Inutile de le dire, la scène institutionnelle de l'entreprise se prête particulièrement bien à ce genre d'analyse – et l'histoire sociale des rébellions au travail à se laisser éclairer par la conceptualité spinoziste de la sédition (chapitre VI).

### **Les apories de la servitude volontaire**

Si le structuralisme des passions se combine adéquatement à une économie politique historique du capitalisme – comme la théorie régulationniste des régimes d'accumulation –, et à une science sociale des institutions inspirée de Durkheim et de Mauss, il dit aussi plus précisément quelque chose du marquage affectif des individus. Bien sûr ceux-ci ne sauraient être envisagés hors de leurs milieux sociaux, et il n'y a pas de théorie de l'individu séparé. Mais par construction, les affects, éprouvés en première personne quoique socialement déterminés, sont des effets *locaux*. Aussi la vue locale a-t-elle sa pertinence propre – pourvu que, par la pensée, on ne la coupe pas du global que toujours elle *exprime*. S'il est un effet propre aux institutions du capitalisme dont on peut chercher la trace en les individus, c'est bien la domination. Il le faut même d'autant plus que les orientations du régime d'accumulation néolibéral, notamment dans la pratique du rapport salarial, viennent perturber l'idée simple qu'on se fait spontanément de la domination, cela précisément parce que l'entreprise néolibérale se targue désormais de fonctionner au « consentement ». Et de triompher : comment peut-on persister à dire de salariés consentants qu'ils sont dominés ?

Comme on sait, tout l'effort de Bourdieu aura tendu à dénouer ce genre de paradoxe pour montrer comment la domination n'opère jamais si bien que lorsqu'elle reçoit une sorte de complicité implicite des dominés. Et la catégorie de « violence symbolique » n'avait pas d'autre finalité que de montrer cette imposition douce par laquelle les dominés épousent la vision du monde des dominants, telle qu'elle valide et justifie les places respectivement faites aux uns et aux autres. Mais si le consentement trouble les vues trop simples de la domination, ne serait-ce pas aussi parce qu'il est lui-même une catégorie des plus troubles ? En vérité le consentement ne se comprend clairement que sous le présumé subjectiviste d'un individu qui dit oui dans l'entière autonomie de son libre arbitre. Une fois ce présumé contesté, le consentement perd aussitôt de sa transparence et de son évidence. Si un individu dit oui, c'est plutôt qu'il a été déterminé (affectivement) à dire oui. Il n'y a là-dedans aucune manifestation de la liberté originaire d'un sujet, mais simplement l'effet d'agencements institutionnels suffisamment bien configurés pour normaliser les individus sous des affects joyeux plutôt que sous des affects tristes – la vérité du « consentement » n'est pas de l'ordre de la liberté mais de l'ordre des

passions : c'est la joie qui fait dire oui. De la même manière que les choses attristantes, qui font dire non, seront rebaptisées « contraintes ». « Consentement » et « contrainte » sont donc autant l'un que l'autre de l'ordre de la détermination passionnelle, quand l'impression vécue ne donne spontanément qu'au premier le privilège de la « liberté ».

Là encore, la violence symbolique qui, typiquement, produit ce genre d'acquiescement doit donc être comprise comme *pouvoir* (institutionnel) *d'affecter*. D'affecter adéquatement s'entend, c'est-à-dire de réjouir – réjouir les individus sous le ressort de l'institution pour les déterminer d'autant plus à y rester. Obtenir de la joie des individus salariés, tel est assurément le nouvel horizon de la gouvernamentalité néolibérale, qui rêve de n'avoir affaire qu'à des salariés heureux, « accomplis », etc. Le point de vue extérieur, qui ne perd pas de vue le rapport objectif d'exploitation, se trouve alors déstabilisé d'être confronté à la joie de ceux qu'il tient objectivement pour des exploités, et pour peu qu'il reste pris dans le subjectivisme spontané qui informe notre vision immédiate de nous-mêmes et du monde, il ne parvient à se tirer de cette dissonance que par les fausses solutions verbales de la « servitude volontaire », sorte de concentré de toutes les apories subjectivistes du libre arbitre, révélées par les situations de domination « heureuse ». Comment *vouloir* la servitude, c'est en effet une question qui n'admet d'autre réponse subjectiviste que la tautologie aberrante de la servitude volontaire, mais trouve sa véritable clé dans l'abandon des présupposés du libre-vouloir et l'analyse de la production institutionnelle des normalisations joyeuses (chapitre VII).

### **Antidote à la métaphysique libérale**

La position du structuralisme des passions ne tient donc ensemble les structures et l'action individuelle (passionnée) que pour avoir préalablement tué l'« individu », plus exactement l'individu des sciences sociales les plus obstinément individualistes, cet être libre, souverain, autodéterminé et responsable – en fait le sujet, dont la restauration théorique n'est jamais parvenue à se défaire complètement d'un arrière-plan de célébration morale. Ni de ses effets politiques. Politique, aussi, l'angle sous lequel on peut envisager la critique conceptuelle du subjectivisme, en demandant à ces



sciences sociales si elles ont bien conscience de leurs affinités avec l'idéologie néolibérale dont, de fait, elles reconduisent, au moins tacitement, les énoncés les plus fondamentaux. Il faut la naïveté épistémologique des tenants les plus endurcis de la « ligne pure » pour trouver incongru ce genre de mise en question et croire encore aux injonctions wéberiennes à la neutralité axiologique, cet asile de l'inconscience politique, quand *toute* position en science sociale, même – en fait surtout – si elle prend la forme des partis pris théoriques les plus abstraits, comme ceux qui expriment une certaine vision très générale de l'homme et des rapports de l'homme et de la société, toute position en science sociale, donc, emporte *nécessairement* une charge politique. Et il devrait suffire d'énoncer les « Grandes Hypothèses » dont divers courants de science sociale font leurs postulations constitutives, par exemple l'*homo œconomicus* rationnel de la science économique néoclassique, ou l'*homo donator* de la théorie du don, ou encore le primat structuraliste des rapports sociaux, pour apercevoir que la science sociale *est politique*, mais bien sûr d'une manière autrement plus subtile que le modèle jdanovien du service commandé, c'est-à-dire sans avoir nul besoin d'être formellement asservie à des intentions politiques.

Plutôt que de rêver à des éradications ou à des purifications impossibles, les sciences sociales devraient bien davantage apprendre, après l'avoir au moins réfléchi, à composer avec leur part politique, telle qu'elle demeure de toute manière nécessaire. Et aussi, inversement, pour situer adéquatement le plan de leur intervention politique quand elles n'ont pas complètement abdiqué le projet d'en avoir une. La question vaut *a fortiori* pour une « science sociale philosophique » qui ne peut s'adonner à n'importe quoi en cette matière sauf à se dévoyer gravement. Assez logiquement, c'est dans le registre des abstractions catégoriales qu'elle peut, en conformité avec ses propres règles de déploiement, produire ses effets politiques les plus pertinents, et cela quoique ce registre semble le plus scolastique et le plus éloigné des nécessités de l'« intervention politique »... alors que ces catégories, dans leur retrait même, s'avèrent télécommander silencieusement nos schèmes mentaux, puis nos schèmes politiques les plus profonds – qui pourrait soutenir par exemple que l'abstraction philosophique du sujet libre et responsable n'est d'aucune

incidence politique, et n'y a-t-il, par conséquent, pas lieu, pour la critique philosophique, ici, de se faire *ipso facto* politique ?

C'est pourquoi il faut faire entendre que, n'ayant pas à être enrôlée *immédiatement* dans une entreprise politique, une science sociale philosophique n'en a pas moins ses modes d'intervention, et ses lieux aussi, sans doute loin du front des urgences – si on la juge seulement à cette aune, elle aura évidemment l'air ridicule... Dans ses tâches propres, il entre par exemple de mettre en question ces catégories abstraites qui font la métaphysique libérale, et dont il faut mesurer le pouvoir d'information de nos discours politiques, proportionnel à leur abstraction même, schèmes aussi puissamment structurants qu'ils sont méconnus comme tels, et jouissent du statut d'évidences hors de toute question. Que l'individu décide librement et gouverne souverainement son existence, la chose, dit-on, ne va-t-elle pas de soi ? Alors, à l'autre bout de la chaîne, de soi également qu'il doive compter sur lui-même plutôt que d'être « assisté », ou bien finisse par être responsable de son état de chômeur. Qu'une société soit représentée comme une collection atomistique d'individus supposés autosuffisants, cela n'entraîne-t-il pas, à distance, quelques conséquences politiques ? Qu'à cette représentation on en substitue une autre, qui montrerait l'individu non comme une monade mais comme *constitutivement* lié à ses semblables et proprement incapable d'exister hors de ce tissu relationnel, cela n'aurait-il pas inversement quelque effet ?

Sans rien concéder de son autonomie théorique – qu'il ne faut certainement pas comprendre comme déconnexion de tout extérieur (notamment politique) mais comme sanctuarisation de ses procédures intellectuelles –, une science sociale spinoziste trouve précisément là son plan propre d'intervention politique. En liquidant le sujet, en nous montrant l'infinie série de ses déterminations à agir, telle qu'elle ruine toutes ses prétentions au libre arbitre et à l'autodétermination, elle détruit le socle métaphysique de la pensée libérale. Il faut d'ailleurs prendre conscience du degré auquel ses opposants persistent à objecter au libéralisme *mais dans le cadre de la grammaire (subjectiviste) du libéralisme* – dont, inconsciemment, ils partagent en fait les présupposés fondamentaux, au risque d'avoir perdu d'avance –, pour apercevoir combien la radicalité antisubjectiviste du spinozisme est nécessaire pour faire antidote. Sortir vraiment du libéralisme, qui n'a cette résistance séculaire que de s'être si

profondément installé dans les têtes, suppose donc *aussi* de pulvériser sa matrice métaphysique, et de la remplacer par une autre – peu d’armes à la puissance de feu suffisante sur le marché... Et s’il faut sombrer dans une singulière naïveté idéaliste pour imaginer que le changement politique puisse être simplement affaire de luttes et de conversions métaphysiques (!), il faudrait n’être pas moins négligent pour ignorer ce que ses conditions de possibilité doivent à la réfection de nos sous-sols mentaux... quand bien même ces transformations-là répondent à de tout autres temporalités historiques (chapitre VIII).

## Prolégomènes à une science sociale philosophique

On ne prouve le mouvement qu’en marchant, dit la sagesse commune. Voilà donc l’esquisse d’un mouvement. Ni totalement linéaire ni totalement continu puisqu’il consiste en un ensemble de textes qui ont été écrits indépendamment – quoique fortement unis par une idée directrice commune : celle d’un structuralisme des passions. Un mouvement qui, dans ces conditions, a sa part de saccades. Recueil, et non pas traité, il n’a pas pour lui le cours parfaitement étal de l’ordre démonstratif, fleuve majestueux mais pris par sa propre linéarité et qui ne revient jamais sur lui-même – est-ce alors faire exagérément de nécessité vertu que de proposer la part de répétition et d’insistance, qui va avec le genre « collection », comme substitut de l’exposition *more geometrico* dans le dessin d’une figure théorique, un peu à la manière dont le pointillisme a aussi la propriété de figurer en lieu et place du trait plein ?

En tout cas, la proposition d’un structuralisme des passions se fonde d’abord elle-même dans la démonstration de ce qu’elle peut faire : montrer le jeu des affects et du désir partout dans la société ; penser les ordres institutionnels et leurs crises ; proposer une image non subjective de l’individu. Ce n’est là d’ailleurs rien d’autre que satisfaire au critère même de la puissance chez Spinoza, qui ramène toujours toute chose à la question de savoir ce qu’elle peut, de ce qu’elle est capable de produire comme effet. Mais ce qu’une pensée peut, elle ne le peut qu’à partir de certains

préalables, à propos desquels il lui revient d'être au clair. Sa part de références et d'emprunts vient déjà d'être suffisamment indiquée pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir – avant que les textes eux-mêmes ne la rappellent. Il s'agirait plutôt ici d'une sorte de transcendantal, quelque chose qui aurait à voir avec des conditions de possibilité, dont la question est presque immédiatement posée quand il s'agit de mêler les sciences sociales à une philosophie du XVII<sup>e</sup> siècle – celle de Spinoza, on l'a compris. Car voilà bien un mélange qui ne va pas de soi, en tout cas au regard des habitudes disciplinaires contemporaines. Comme toute pratique de l'intersection, c'est bien là le genre de combinaison vouée à rencontrer le scepticisme des deux bords, quand ça n'est pas leur hostilité ouverte. Une « science sociale spinoziste », puisque telle est la pratique théorique qui se tient derrière la proposition d'un structuralisme des passions, n'est-elle pas en soi une chimère, conjonction forcée et tératologique de deux natures incompatibles ? Insuffisamment philosophique pour la philosophie, beaucoup trop pour les sciences sociales, elle est sans lieu propre, *atopos* ; au mieux trouve-t-elle à s'abriter derrière cette formule dont on sait que Foucault l'élabora pour tenter d'en finir avec sa propre figure d'auteur, mais dont on pourrait étrangement faire un viatique à l'usage des vagabondages disciplinaires désireux d'avoir enfin la paix : « Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres quand il s'agit d'écrire<sup>3</sup>. »

Il semble pourtant possible à une science sociale spinoziste d'espérer davantage que la paix des lazarets, et ce recueil, précisément, voudrait aussi dégager la possibilité d'un lieu propre. Un lieu qui commencerait par défaire quelques clôtures et affranchir quelques circulations, comme celles, trop longtemps retenues, à faire passer de nouveau entre philosophie et science sociale. « De nouveau » puisque fut un temps où la division du travail dans le champ du savoir n'avait pas atteint la profondeur qui conduira à isoler un domaine spécial de l'homme et de la société, saisi non plus comme une partie de l'être mais comme une espèce particulière de positivité. Mais cette scission n'a jamais cessé d'être vécue comme sécession, avec la force d'arrachement d'un départ décidé à être sans retour ; aussi philosophie et science sociale ont-elles pris le parti de devenir ostensiblement étrangères l'une à l'autre.

Il n'y a à céder à aucun irénisme abstrait et de principe : le chemin séparé qu'ont emprunté les sciences sociales leur a été profitable – en plus d'être constitutif ! Et le jeu assumé de la division du travail a produit tous ses effets vertueux. Mais jusqu'à un certain point – probablement en train d'être dépassé. Les seuls rapports qu'ont gardés philosophie et sciences sociales sont de quasi-ignorance pour la première, d'objectivation sociologique (le plus souvent grinçante) pour les secondes, soit rien qui puisse laisser espérer le moindre signe de bonne volonté collaboratrice. Pendant ce temps, les sciences sociales se privent de la puissance conceptuelle de la philosophie et se perdent dans des problèmes théoriques qui feraient bien rire cette dernière, quand la philosophie se ré-aventure dans le monde social-historique mais parfois sans le secours du minimum positif et le plus souvent sur le mode de l'abstraction hors-sol. Ne serait-il pas temps d'en finir avec une séparation qui est entrée dans la zone des rendements décroissants, quand les bénéfices du croisement deviennent si évidents (chapitre I) ?

Mettre une science sociale sous l'égide d'un philosophe est en soi l'indication suffisante d'un plaidoyer pour un renouement. S'il a à vaincre le pli d'habitudes disciplinaires désormais difficiles à défaire, il a aussi pour lui le secours d'une conjoncture intellectuelle dont les courants sont en train de tourner, car, leur inadéquation avérée, les prohibitions sont à efficacité tendancielle décroissante – et puis, comme souvent, les frontières trop longtemps installées deviennent, à leur corps défendant, d'irrésistibles appels au franchissement... Alors les infractions se multiplient : brèches ouvertes un peu partout, passages clandestins (qui se moquent d'ailleurs bien de l'être) – et la proposition d'une science sociale spinoziste n'est qu'une parmi ces contraventions disciplinaires désormais décidées à ignorer des postes-frontières débordés comme inutiles buttes-témoins.

Ce retournement ne doit pas seulement à l'idée générale de ce que pourrait apporter le travail combiné de la philosophie et des sciences sociales pour penser « le monde » : il doit sans doute beaucoup également au désir de penser une *époque*. Car ce sont des sollicitations intenses qui émanent du capitalisme mondialisé d'aujourd'hui, maintenant que trois décennies d'exercice en ont rendu les effets évidents... et à plus forte raison au moment où il connaît une crise de magnitude historique qui pourrait décider de sa clôture<sup>4</sup>. Or c'est le propre des très grandes crises historiques

– et celle d’aujourd’hui en est une, à n’en pas douter – que de rompre le cours ordinaire des choses auquel les spécialisations tranquilles étaient adéquates, et de faire saillir à nouveau des enjeux plus élevés qui poussent irrésistiblement à des formes de dé-division du travail. Il faut alors tout le pouvoir de sollicitation d’un moment hautement critique pour bousculer quelques habitudes académiques, relancer le jeu du travail théorique dans de nouvelles directions, et ainsi faire naître une conjoncture intellectuelle particulière à partir d’une conjoncture historique particulière. Que la puissance de penser philosophique sorte de ses textes et de ses gloses pour plonger à nouveau dans l’histoire, finalement à la manière dont Foucault proposait de relire le *Qu’est-ce que les Lumières ?* de Kant, n’est-ce pas là un événement dont même les sciences sociales ne devraient avoir qu’à se réjouir ?

1. Voir par exemple Christian Schmidt, *Neuroéconomie. Comment les neurosciences transforment l’analyse économique*, Paris, O. Jacob, « Économie », 2010.
2. Voir Robert Boyer, *Théorie de la régulation*, Paris, La Découverte, « Repères », 2004.
3. Michel Foucault, *L’Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1969, p. 28.
4. Sans s’abuser quant à ce qui pourrait être clos : la configuration néolibérale du capitalisme, dans le meilleur des cas, et certainement pas le capitalisme lui-même...

# PREMIÈRE PARTIE

## Recroisements

# PHILOSOPHIE ET SCIENCES SOCIALES : VERS UNE NOUVELLE ALLIANCE ?<sup>1</sup>

Il se passe quelque chose dans les « Humanités ». Comme souvent dans le champ du savoir, les événements significatifs ont à voir avec des déplacements de frontières ou des redécoupages. Or on signale une activité nouvelle à la frontière jadis bien gardée de la philosophie et des sciences sociales. Pour être plus précis, le fait nouveau consiste en ce que, jadis lieu d'escarmouches récurrentes, ce sont des rapprochements désormais qui s'y esquissent. La stricte séparation aurait-elle fait son temps ? C'est ce qu'on est tenté de penser à voir le nombre des travaux originaires d'un domaine mais portés à empiéter sur l'autre. Encore « empiéter » n'est-il pas le terme adéquat car il n'y a dans ces passages aucune volonté d'annexion ou de conquête, mais bien le désir de faire travailler conjointement des registres autrefois déclarés radicalement étrangers l'un à l'autre. Entre, d'une part, philosophes de moins en moins rivés au commentaire des textes et de plus en plus enclins à penser les objets du monde social-historique et, d'autre part, chercheurs en sciences sociales sensibles à la puissance théorique des concepts philosophiques, c'est toute une histoire de méfiances et d'exaspérations réciproques qui pourrait bien toucher à sa fin. Sans doute le



mouvement est-il pour l'heure minoritaire. Mais ces hybridations qui auraient, il y a peu encore, passé pour d'incongrues transgressions apparaissent de plus en plus en plus comme une forme évidente du travail intellectuel s'il s'agit de penser l'homme et la société.

Le passé long et chargé contre lequel cette nouvelle « évidence » a toutefois dû être conquise est en soi un indice de l'« événement » en quoi consiste le repeuplement de l'interface longtemps désertée de la philosophie et des sciences sociales. Et s'il n'est évidemment pas possible, ni peut-être même utile, de se livrer à un passage en revue exhaustif de tous ces travaux tant est grande leur diversité, au moins peut-on souligner combien leur multiplication pourrait bien ouvrir une conjoncture aussi inédite que prometteuse dans le champ des « Humanités ». De cette diversité elle-même d'ailleurs il faut faire un argument de plus en faveur de ce diagnostic d'une nouvelle conjoncture. Car l'accumulation de ces travaux ne dessine nullement un unique programme de recherche – même élastiquement défini, comme avait pu l'être en son temps le « structuralisme ». C'est bien une « manière de faire », jadis prohibée, qui est en train d'affirmer sa possibilité à propos des « questions humaines et sociales ».

Par construction, une convergence procède d'un double mouvement symétrique : c'est depuis la philosophie ou bien depuis les sciences sociales que s'effectue le cheminement vers leur interface. Et la convergence prend un sens différent pour chacun des points de départ disciplinaires possibles. Elle met à chaque fois en évidence la situation particulière du domaine d'origine, en souligne des enjeux propres, des tensions et des manques relatifs, tels, précisément, qu'ils justifient que certains, de l'intérieur du champ, se mettent en marche vers sa limite. Le présent travail voudrait raconter le mouvement vers la frontière depuis le territoire des sciences sociales. Et le faire sous l'angle particulier de la langue des sciences sociales, en tant qu'elle apparaît, dans ses usages ésotériques, aussi bien qu'exotériques d'ailleurs, comme révélatrice de difficultés internes... dont la résolution porte à rejoindre la philosophie. Les sciences sociales connaissent ainsi, exprimée dans les tensions dont leur langue et leurs usages linguistiques sont parcourus, une situation épistémologique qui, sans mériter d'être qualifiée de « crise » (vocabulaire livré à tous les abus), témoigne d'une relative perte d'allant. Et qui pourrait trouver son dépassement dans

cette nouvelle conjoncture, si elle se confirmait, précisément en tant que s'y s'ouvre la possibilité d'un renouement avec la philosophie.

## Les sciences sociales à la recherche d'une différence linguistique

C'est peut-être par ses usages exotériques qu'on entre le mieux dans les propriétés révélatrices de la langue des sciences sociales. Il n'est en effet pas de chercheur en sciences sociales qui, sorti du confort de l'entre-soi académique pour s'adresser à des non-initiés, n'ait fait l'expérience de l'incompréhension, des récriminations à l'endroit de son « jargon » ou de son « hermétisme », bref l'expérience du ressentiment linguistique. Obscurité, pédantisme, goût tordu pour l'incompréhensible, dissimulation du vide de la pensée par la prolifération abstruse, sophistications creuses, jeux de langages intransitifs (« branlette d'intellectuels ») : il faudrait se livrer à la recension des topiques du reproche profane à l'endroit du discours de science sociale tels que le développement des formes (mensongères) de l'interactivité autorisées par l'Internet les a tardivement rendues visibles – et d'abord de ceux à qui elles s'adressent. C'est que la « tribune » ou le « point de vue » majestueusement publiés dans les colonnes du *Monde* ou de *Libération* pouvait, à l'époque du papier, en rester au confortable sentiment de l'unilatéralité magistrale – au mieux on en discutait avec les pairs dans les couloirs de l'EHESS, c'est-à-dire avec le sous-échantillon marginal dont l'*habitus* linguistique était le plus accordé à celui de l'auteur, et le moins susceptible de réaction ressentimentale, mais sans la moindre idée de l'effet produit auprès des lecteurs ordinaires, dont les exaspérations demeuraient purement privées. Tous ces énervements jadis invisibles s'étaient maintenant à longueur de « commentaires » dans les forums ouverts par les sites de presse, typiquement l'un des principaux lieux où s'effectue (dans les pires conditions) la « rencontre » avec « le public », et l'on imagine que certains intellectuels croyant s'adonner à la joie sans mélange de la publication médiatique ont dû tomber de haut en découvrant ce que « leurs lecteurs »<sup>1</sup> pensaient d'eux réellement.

Ce n'est pas la légitimité, ou l'illégitimité, de ce ressentiment linguistique qui est ici en question mais plutôt le fait que seul le discours de sciences sociales (*lato sensu*) ait ainsi le don de le susciter à ce point. Durkheim déjà, et plus tard Bourdieu, avaient fait l'amer constat de cette fatalité sociale de la science sociale, seule science à s'attirer le quolibet ou le reproche pour sa façon de parler, et finalement à se voir dénier sa qualité de science. « La société, j'y habite, et je ne suis pas moins informé ni moins fondé que le savant à en parler », croit pouvoir opposer à bon droit le non-spécialiste, faisant alors apparaître en creux le double défaut de différenciation légitimatrice de la science sociale : elle parle de choses communes avec la langue commune.

On dira pourtant qu'il y a bien une différence linguistique – précisément à l'origine du ressentiment. Mais ce dernier la tient pour une différence frauduleuse et superfétatoire, une différence artificiellement montée pour masquer une banalité de fond. Aussi la science sociale ne parvient-elle jamais à dissiper complètement le soupçon que son ésotérisme est en toc et qu'il est, à la fin des fins, une fabrication destinée à faire oublier sa nature fondamentalement exotérique. La science sociale est donc toujours soupçonnée de cultiver l'obscur pour cette seule raison qu'elle est en fait trop simple. On n'imagine pas, en effet, un auditeur profane du cours de topologie algébrique au Collège de France interpeler l'orateur pour le prier vertement de « se montrer plus clair » ou de faire un effort pour « se rendre compréhensible » et « parler comme tout le monde »... Précisément la mathématique ne parle pas comme tout le monde, et cela tout le monde le sait. Sa différence spécifique est spectaculairement inscrite dans une langue idiosyncratique qui reconduit fermement chacun à l'alternative sans appel d'apprendre à la parler (pour qui désire prendre la parole légitimement) ou bien de se taire. On pourrait en dire autant d'une partition musicale que, là encore, il ne viendrait à l'idée de personne de critiquer pour son hermétisme, puisqu'il est une évidence reconnue de tous que la musique s'écrit dans la langue particulière du solfège, et qu'il faut parler cette langue pour avoir son mot à dire (indépendamment bien sûr de la musique écoutée). On peut même pousser l'argument jusqu'à sa dernière extrémité : il apparaît à tout le monde que l'on ne saurait sans absurdité apostropher un étranger qui ne parle que sa propre langue pour le prier d'abandonner ses

constructions incompréhensibles et de s'exprimer un peu plus clairement dans la nôtre...

Plus que n'importe quelle autre pratique, la science en général inscrit phénoménalement sa différence dans la langue, ou plutôt dans une langue, une langue spéciale. Conformément à la métaphore galiléenne du livre, les sciences de la nature se parlent dans l'idiome mathématique, dont la complexité est suffisamment grande et surtout suffisamment connue pour que nul n'ignore ce qu'il en coûte d'y entrer. Il faut alors avoir l'honnêteté de consentir l'aveu, malcommode en des temps démocratiques, que cette difficile différence linguistique, et la barrière qu'elle institue *ipso facto* à l'entrée, fonctionnent comme un véritable principe d'exclusion, dont la formule canonique est à trouver dans le « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre » de Platon. La vérité politique interne de la science, c'est qu'elle n'est pas démocratique – et ça n'est donc pas un hasard si elle se reconnaît si bien dans la prévention platonicienne... Ainsi la science doit-elle avouer sa constitution fondamentalement élitare et « aristocratique » – ce qui ne veut pas dire, même à l'époque démocratique, illégitime. Incidemment, que la vérité politique interne de la science soit « aristocratique » ne contredit nullement le fait que sa vérité politique externe doive rester démocratique. Ce qui signifie, d'une part, qu'il n'est rien de plus abusif que l'idée d'une épistémocratie, et, d'autre part, qu'il n'est rien de plus impératif que la diffusion de la science, et ses réappropriations citoyennes actives, chaque fois que des considérations scientifiques entrent dans une décision politique (qu'il s'agisse des OGM, du nucléaire ou de la politique monétaire). En tout cas, plus peut-être que pour n'importe quel autre champ, le refermement sur soi qui est au principe de la constitution des univers scientifiques<sup>2</sup> fonctionne comme crible, et l'on pourrait à coup sûr leur étendre l'idée de « droit d'entrée » sous laquelle Gérard Mauger résume la problématique de l'accès sélectif aux univers artistiques, les uns comme les autres s'instituant sous un schème séparateur, appelé à distinguer ceux qui font la démonstration de leur capacité à acquitter le droit d'entrée, et les autres – qui seront rejetés<sup>3</sup>.

À l'encontre des représentations les plus stéréotypées et les plus enchantées de la vocation scientifique, il est bien possible que le mobile passionnel de l'appartenance à une élite séparée y compte au moins autant que l'amour pur de la vérité ou l'inclination spontanée pour la connaissance

à quoi l'on reconnaîtrait supposément l'*ingenium* du savant... Comme son nom l'indique, la *libido sciendi* est bien désir, et même complexe de désirs, mais moins élan natif pour le vrai que, par exemple, désir de mettre le monde en ordre par la pensée et de résister à la submersion anxiogène du chaos ; ou bien désir scopique, c'est-à-dire pulsion de curiosité originelle, mais adéquatement sublimée ; enfin désir de l'élection et de l'appartenance spéciale. S'agréger au corps des initiés et par là se trouver distingué de la masse profane est ainsi l'un des bénéfices affectifs très concrets, et sans doute très déterminants, de l'engagement en science. Si, telle que Durkheim l'avait dégagée dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, l'opération symbolique de la coupure qui sépare des initiés et des profanes est formellement celle du sacré, alors la vocation scientifique est sans doute isomorphe à la vocation sacerdotale, elle-même la forme canonique de toutes les vocations. Comme à quelque degré tous les autres champs, l'économie sociale du champ scientifique est donc une économie de la clôture. Et si elle peut se donner pour justifications rationnelles (bien fondées) la logique pratique de la division du travail et de la spécialisation, et la logique linguistique des catégories communes comme sténographies génératrices d'économies de temps, un seul mot concentrant un complexe de significations et de références connues de tous, là où il faudrait des heures pour les expliquer (déployer) à un non-spécialiste, on peut néanmoins supposer qu'elle convainc d'engagement beaucoup plus par les ressorts affectifs de l'élection distinctive que par l'adhésion rationnelle à ses propriétés fonctionnelles...

Le marqueur linguistique de l'élection et de l'appartenance au corps des initiés est peut-être de tous le plus puissant, en tout cas le plus immédiatement perceptible pour les profanes, comme en témoigne l'iconographie populaire, notamment médiatique, de la science qui le plus souvent représente le savant accompagné des signes de sa langue spéciale – tableau rempli d'équations, écrans figurant des courbes étranges, etc. : l'ésotérisme légitime de la science se donne d'abord des manifestations sémiotiques et linguistiques. Que cet ésotérisme soit légitime s'apprécie au fait qu'il ne vient à l'idée d'aucun profane de le dégrader péjorativement comme « jargon » – on n'a jamais entendu dire des mathématiques qui servent à parler la physique qu'elles étaient « jargonnantes ». Il est reconnu qu'il s'agit d'une autre langue, et même d'une langue *manifestement* autre,

différente de celle du commun et ignorée de lui, d'où suit le seul droit de l'apprendre ou bien de s'abstenir.

De là le problème des discours savants en langue naturelle. C'est-à-dire en une langue qui n'est pas manifestement autre – qui a même toutes les apparences de la langue commune. Parce qu'ils manquent de cette différence linguistique manifeste, telle qu'elle informe profondément le jugement épistémologique spontané du public, les discours des « Humanités » sont chroniquement exposés à un soupçon d'imposture dont le ressentiment linguistique constitue la forme aiguë – récrimination à l'idée que de la pensée ordinaire a été livrée sous une forme extraordinaire, et que l'inflation linguistique dissimule des valeurs réelles dépréciées. De tous ces discours, celui de la philosophie est peut-être le plus relativement protégé, qui parvient à maintenir sa légitimité en affirmant la nature très particulière des objets dont elle traite : les objets de la métaphysique, l'être, Dieu, l'âme, l'éternité, les essences, la vérité, etc. – encore se met-elle à nouveau en danger lorsqu'elle se fait philosophie politique ou philosophie morale, et par là se rapproche des matières ordinaires.

Ce sont les sciences sociales qui se retrouvent sans échappatoire. Traitant de choses communes dans la langue commune, elles n'ont pour elles en apparence ni la différence objectale ni la différence linguistique – et, sauf les effets d'autorité produits par leurs institutions (le CNRS, l'Université), leur qualité de science est par là sans cesse sujette à caution, comme l'attestent les nombreuses contestations profanes dont elles sont régulièrement l'objet, impensables pour les autres sciences (dures). À défaut de se faire jamais complètement entendre du public sur ce point, les sciences sociales ont, au moins pour elles-mêmes, intérêt à clarifier la « question linguistique », de la même manière qu'après Durkheim, ou après la relecture de Bachelard par Bourdieu, Chamboredon et Passeron<sup>4</sup>, elles avaient clarifié la question de l'objet, précisément en posant que contrairement aux apparences, les objets des sciences sociales, produits d'une construction particulière comme objets de science, *ne sont pas* ceux de l'expérience immédiate du monde social. La question objectale fournit décidément un modèle de solution dont la question linguistique pourrait avoir l'usage puisque dans les deux cas il s'agit de contredire des apparences, et plus précisément des apparences d'assimilation à des registres communs (registre d'objets, registre de langue).

## L'économie comme fantasmagorie linguistique

À tout prendre, les sciences sociales n'ont que deux solutions de démarcation linguistique d'avec la langue commune. La première est tellement radicale qu'elle confine à la négation du problème même puisqu'elle consiste en l'adoption de la solution des sciences de la nature, et entreprend purement et simplement de faire parler la langue des mathématiques à la science sociale... Évidemment toute « la science sociale » ne saurait s'y rendre, ni n'en a les moyens et, par retour au pluriel, seule une *des* sciences sociales a cru bon de céder à la tentation de la sortie « par le haut » et de se lancer dans cette aventure : l'économie bien sûr. Pour échapper à l'assimilation commune, le meilleur moyen n'était-il pas de récuser la langue commune elle-même ? Il fallait sans doute des conditions épistémologiques particulières pour rendre envisageable cette solution fantasmagorique – qu'on n'entende pas par là que la mathématisation serait par principe inepte en économie, elle ne l'est évidemment pas, elle rend même d'excellents services... pourvu qu'on soit au clair sur leur nature véritable et qu'on en mesure justement la portée ; mais la fantasmagorie tient à l'idée que le discours de l'économie pourrait être *entièrement* soluble dans la formalisation. Ces conditions, l'économie a cru les trouver dans la constitution quantitative de son domaine d'objets : ayant à faire à des volumes et des prix, elle s'est vue science des rapports sociaux nombrés, et s'est considérée par là ressortissante en droit du régime de la science galiléenne ; elle parlerait donc les mathématiques. Cette caractéristique objective – l'économie a affaire à des quantités – s'est alors trouvée surinvestie par le désir épistémologique auquel elle apparaissait offrir une prise : le désir de faire science<sup>5</sup> et de s'assimiler, par la mathématisation précisément, au régime général de la « science dure », seul moyen d'échapper à la scientificité diminuée de la science molle, la science bavarde – la science sociale.

Généralement agressés par l'arrogance de la science économique, les chercheurs des autres sciences sociales n'ont sans doute pas idée des angoisses épistémologiques profondes dont cette morgue est pourtant l'expression, car l'idée que se font les économistes de leur scientificité, entre le désir violent d'une identité de « vrais scientifiques » et le soupçon

gardé secret de leur propre imposture en cette matière, est un motif d'inquiétude permanente et de discours hautement symptomatiques. Il a ainsi été possible, à l'occasion du cinquantième anniversaire de la *Revue économique*, d'entendre l'une des plus hautes autorités académiques de la discipline reconduire l'antinomie de « l'économie scientifique » et de « l'économie littéraire », sous le témoignage incontestable de Paul Samuelson, Prix Nobel d'économie et remarquable artisan de son tournant mathématique, déclarant par une de ces remarques de feinte autodépréciation auxquelles on reconnaît les vrais dominants qu'il « préférerais[t] faire de l'économie littéraire mais [qu'il n'est] pas assez intelligent<sup>6</sup> »... En vérité il y a bien plus dans cette boutade que la fausse humilité d'un archi-consacré parfaitement sûr de sa légitimité, et l'on y trouverait tout autant la marque de cette construction sociale et scolaire en quoi consiste le rapport agonistique entre « culture scientifique » et « culture littéraire »<sup>7</sup>, spécialement vivace en France où leur différence est inscrite dans la concurrence des « voies royales » – les « khâgnes » contre les « taupes », et l'École normale supérieure contre l'École polytechnique –, l'avantage historiquement passé à la seconde, avec la victoire de « la sélection par les maths », n'ayant jamais complètement résorbé un reliquat de complexe d'inculture à l'endroit de la première ; et cette tension est particulièrement sensible dans le cas de la science économique, science de faits historiques et sociaux mais entièrement prise en main par des ingénieurs sans culture historique ni sociale<sup>8</sup>.

Mais l'antinomie de « l'économie scientifique » et de « l'économie littéraire » charrie aussi une très ancienne interrogation épistémologique quant au degré de confiance mérité par l'argumentation en langue naturelle. Pour des esprits formés dans la « culture scientifique », rien n'est plus suspect *a priori* que des conclusions tirées hors des cadres de la logique formelle (ou du calcul analytique), conçus comme seuls à mêmes de prévenir les arguments spécieux et les effets captieux de l'éloquence. Suscitant tout à la fois la moquerie pour le « baratin » et, contradictoirement, la hantise de finir embobiné, la langue naturelle, du point de vue de la « culture scientifique », est toujours soupçonnée d'être intrinsèquement mensongère et sophistique par essence. Même l'archétype du dialogue platonicien, qui se donne pourtant comme l'antidote aux égarements rhétoriciens, ne parviendra pas à désarmer ce sentiment de



méfiance à l'endroit des tromperies de la langue – Socrate ne s'y entend-il pas comme personne pour désorienter tous ses contradicteurs et, par des cheminements contournés à souhait, les conduire exactement là où il le souhaite, démonstration de prestidigitation verbale qui fait confusément naître le soupçon de l'abus ? La philosophie elle-même a fini par valider le doute chronique inspiré par son propre idiome et, depuis la caractéristique universelle de Leibniz, conçue comme projet d'une syntaxe infaillible de la raison, jusqu'à la philosophie analytique auto-instituée éradicatrice des faux problèmes, tous situés dans les plis du langage, l'idée que le risque du fourvoiement est toujours déjà inscrit dans le piège des mots produit ses effets bien au-delà du noyau dur de la « culture scientifique ». Il n'en fallait pas tant pour impressionner des esprits aussi fragilisés et travaillés par l'angoisse épistémologique que ceux des économistes. Aussi la science économique, s'y croyant autorisée par la teneur quantitative de ses objets, a-t-elle fait le choix de l'échappée hors des mécomptes de la langue naturelle par la formalisation mathématique, seule susceptible de garantir la correction des raisonnements.

C'est d'ailleurs plus qu'une échappée : il faudrait parfois parler de répudiation. On n'expliquerait pas autrement la détestation que font inmanquablement naître les travaux renvoyés, avec toutes les arrièrepensées possibles, au registre de l'« économie littéraire » : vains efforts de littérateurs déplacés, étrangers à leur champ et ignorants du jeu qui s'y joue vraiment. Et l'on ne comprendrait pas non plus la préférence pour l'indigence linguistique de la plupart des travaux académiques des économistes, choix délibérément consenti, quand il ne fait pas de nécessité vertu, pour mieux exprimer la distance à toute entreprise captieuse, implicitement dénoncée par une sécheresse de langage ostentatoirement revendiquée, et qui a par soi vocation à signifier que la vraie science se passe des effets de manche. Et il est vrai : un vocabulaire de trois cents mots suffit amplement pour concaténer des équations et des graphiques. Sans être excessivement désobligeant, il est parfois permis d'avoir l'impression que la rédaction de certains articles, une fois entrées les données et la structure du modèle mathématique, pourrait être prise en charge par un système d'écriture automatique modérément sophistiqué – cet effet d'indigence intrinsèque étant par ailleurs accru par l'effet extrinsèque de la convergence, lié au processus d'internationalisation de la science, vers un anglais

dégénéré, à l'image de ce petit « manuel » que l'IIASA<sup>9</sup>, lieu archétypal de la « science internationale » (et « interdisciplinaire »), mettait à la disposition de ses visiteurs et qui leur proposait une batterie de formules standardisées (remerciements, introduction, phrases de transition, liaisons entre les équations, conclusions) d'une abyssale pauvreté, destinées à les aider dans la rédaction de leurs articles en « anglais ». On aurait en tout cas grand tort de voir dans ces querelles « littéraires » la seule expression de préférences personnelles, et des irritations qui vont avec. Des goûts et des couleurs en cette matière, il y a assurément lieu de disputer car loin d'être de superficielles démangeaisons, ils sont le symptôme d'un trouble autrement plus profond, et les enjeux stylistiques demandent plutôt à être vus comme l'épiphénomène d'enjeux épistémologiques de première grandeur.

La question de la langue et de ses usages n'a donc rien de secondaire, qui enferme presque à elle seule l'idée que se font les économistes de leur discipline – et les problèmes que cette idée n'en finit pas de poser<sup>10</sup>. Les autres sciences sociales ont les leurs – mais dialectiquement opposés. Dans un univers d'objets réputés principalement qualitatifs, insusceptibles en première approximation de mathématisation (ou alors de sa forme la plus faible : le simple traitement statistique), et qui plus (pis) est puisés dans la vie sociale commune, les sciences sociales souffrent de n'avoir en apparence, dans leurs mots comme dans leurs choses, plus rien d'*extra-ordinaire*. Il faut lire ce terme le plus littéralement possible et sans y ajouter le moindre surplus sensationnel, mais il faut le lire comme le rappel de ce que le discours de la science n'a aucune légitimité, ni même tout simplement de raison d'être, s'il ne se sépare pas du discours ordinaire et ne sait pas dire d'autres choses que les choses ordinairement dites. Il faut alors se demander si, pour tout leur indispensable appui, la collation des informations, le travail statistique et le dégagement empirique des phénomènes produisent toute la différence possible – ou s'il n'en resterait pas qu'il appartiendrait à la langue même des sciences sociales de produire.

## La langue des concepts

Mais si celle-ci, par construction, n'est pas la langue mathématique, fantasme linguistique abandonné à la science économique, que peut-elle être ? Et surtout comment peut-elle faire entendre que, pour procéder de la langue naturelle, elle ne s'assimile pas pour autant à la langue commune – bref qu'elle est authentiquement une langue idiosyncratique ? La langue de la science sociale ne trouvera évidemment cette spécificité qu'en se faisant langue de théorie, c'est-à-dire *langue de concepts*. La science sociale semble donc condamnée à ce régime de la démarcation subtile car, de la même manière que ses objets (construits) ne diffèrent que subtilement des objets de l'appréhension spontanée du monde social, sa langue a toutes les apparences de la langue commune mais sans pour autant se confondre avec elle. La langue de la science sociale parle les concepts. Et en effet : il n'appartient qu'à une langue de théorie d'engendrer le surplus extraordinaire dont le seul travail empirique n'est pas capable.

Or une vue rétrospective même sommaire de l'histoire contemporaine des sciences sociales suggère que la conceptualisation y a perdu de ses lustres. Les décennies 1960-1970 de « haute théorie » ont connu un singulier reflux et les standards de la sociologie, de la science politique ou de l'anthropologie se sont sensiblement déplacés : la patience du travail de terrain, les longues immersions, le recueil d'informations qualitatives par l'entretien, l'enquête statistique approfondie, toutes ces choses qui évidemment ne datent pas d'hier ont cependant pris une importance croissante et progressivement évincé aussi bien le travail conceptuel que la production d'audacieuses conjectures théoriques. Faudra-t-il mettre ce « tournant empirique » sur le compte d'un mouvement réactionnel « corrigeant » les « excès » (?) des années « structuralistes » ? Ou bien faut-il invoquer des effets de normalisation internationale des sciences sociales sous les standards positivistes du monde anglo-saxon ? La sociologie de Pierre Bourdieu s'est toujours soustraite à ces antinomies, telles celle de « la théorie et l'empirie », aussi mal construites en principe qu'effectivement structurantes en pratique dans le travail des sciences sociales. Mais c'était la sociologie, ou plus exactement la pratique sociologique... de Pierre Bourdieu. Et, sauf quelques exceptions semblables en genre, on est bien forcé de constater que la production proprement théorique en sciences sociales a changé de régime, et pour le moins réduit son allure. Or c'est dans ce registre *aussi*, et pas seulement dans le

dégagement des empiricités, que réside sa possible différence spécifique, celle du moins qui est susceptible de faire langue.

Sans doute faut-il vaincre la réticence spontanée qui, entendant « concept », comprend « philosophie » et par suite s'inquiète de la grande involution : les sciences sociales se sont extraites de la philosophie, pour rien au monde elles ne sauraient y retourner. La philosophie elle-même ne fait rien, bien au contraire, pour désarmer cette prévention, à l'image de Deleuze qui fait du concept sa prérogative par excellence, la philosophie trouvant à se redéfinir non plus par ses objets mais par l'activité même de la création de concepts<sup>11</sup>. À la philosophie, donc, les « concepts », et à la science les « fonctions », selon une répartition en laquelle, un peu hypocrites sur les bords, Deleuze et Guattari demandent de ne voir aucune hiérarchie de dignité. À les lire en tout cas, tout décourage les sciences sociales de s'appropriier le concept, présenté comme l'arme même de la problématisation *philosophique*, dans une conception de la philosophie entièrement thétique, procédant par *positions*<sup>12</sup>, et même par *positions unilatérales* de problèmes fondamentalement incommensurables, qui ne laissent de place qu'à des opérations de relance créative ou de réappropriation singulière (toujours déformante), mais aucune à la discussion (dont on sait combien Deleuze l'avait en horreur), réduite à l'absurdité d'un parfait contresens : « il est vain de se demander si Descartes a tort ou raison »<sup>13</sup> – et l'on imagine sans peine ce qu'auraient inspiré aux auteurs de *Qu'est-ce que la philosophie ?* les entreprises de relecture neurobiologiques intitulées *L'Erreur de Descartes* ou *Spinoza avait raison*<sup>14</sup>...

Il faudrait incidemment souligner ce que cette position philosophique de l'unilatéralité thétique doit à la séparation de la philosophie et de la science... car il est bien certain que les philosophes classiques s'entre-réfutent ! Les cartésiens, par exemple, se reconnaissent un problème commun, le problème de l'union de l'âme et du corps<sup>15</sup> et, pour si radicalement différentes que soient leurs ontologies respectives, leurs discussions frontales témoignent bien néanmoins de leur co-appartenance à un plan de commensurabilité. C'est la séparation des sciences et de la philosophie, dans laquelle les premières étaient primitivement incluses comme philosophie(s) de la nature, qui opère comme un nouveau partage de la commensurabilité et de l'incommensurabilité, d'une part en faisant de la

réfutation – donc de l’intercritique – le moteur même de la science et le principe organisateur de son champ, et d’autre part en offrant à la philosophie amputée le registre (de repli ?) thétique des problèmes incommensurables et des positions unilatérales. Là où la philosophie classique, encore indifférenciée de la science naissante, s’entre-discutait, la philosophie moderne séparée des positivités peut, si elle le veut, devenir émission unilatérale – elle ne le veut pas toujours, et les controverses philosophiques sont loin d’être éteintes<sup>16</sup>, mais, si elle est probablement minoritaire, la position deleuzienne est au moins possible. Ainsi donc les rapports de la philosophie aux problèmes, aux concepts et à la discussion sont-ils souterrainement indexés sur ses rapports à la science<sup>17</sup>.

Que Deleuze renvoie cette dernière aux « fonctions » et qu’il fasse des concepts l’expression même des seuls problèmes philosophiques, chacun par construction monadiquement clos dans son autosuffisance et enfermé dans son plan propre, sans communication nécessaire avec les autres, ne rend pas pour autant incontestable la captation exclusive des concepts par la philosophie, ni indestructible leur lien avec la pure activité de création thétique – manière d’annoncer qu’on peut très bien envisager de faire connaître à Deleuze un traitement semblable à celui qu’il a joyeusement administré aux auteurs de son histoire de la philosophie : usages retournés, subversions non autorisées, détournements flagrants<sup>18</sup>... Voilà donc, fidèle à son « enseignement », et à ses mots mêmes, le gosse qu’on se propose de lui faire dans le dos : non, le concept n’est pas la chose exclusive de la philosophie ; non, les sciences sociales ne sont pas rivées à la « fonction » et peuvent le revendiquer dans leur jeu à elles (elles en ont même par les temps qui courent un urgent besoin) ; oui cependant, c’est bien la philosophie qui doit être reconnue comme productrice au premier chef de concepts ; et oui, par conséquent, il est inévitable de se tourner vers elle en cette matière. Si bien qu’après un long passé de relations tumultueuses, les sciences sociales auraient tout à gagner à parler à nouveau avec la philosophie. Elles y gagneraient d’autant plus si, revenant à la question de la langue, on reconnaissait le concept comme le moyen par excellence de les doter de leur différence épistémolinguistique et surtout d’échapper à l’infernale antinomie « des mathématiques ou du baratin ». À mi-distance de la formalisation mathématique qui leur est inadéquate<sup>19</sup> et de la parole folâtre ou de la divagation poétique, les sciences sociales peuvent trouver

dans le concept l'un des moyens d'affirmer leur « appartenance au genre science<sup>20</sup> », c'est-à-dire une modalité (linguistique) spécifique de faire science qui ne s'arrête pas à la seule langue positiviste du commentaire de données.

## Philosophie, sciences sociales : une histoire contentieuse à liquider

Renouer le rapport avec la philosophie, par quoi pourrait s'affermir une modalité de scientificité qui leur soit propre, ne tombe sous aucune fatalité involutive qui verrait les sciences sociales reprises par le démon de la spéculation sans objet, et cela précisément parce que la rupture fracassante par laquelle elles se sont séparées de la philosophie, et le siècle d'affirmation de leur appartenance à la pensée scientifique, par la constitution d'un domaine d'objets propres, le développement de méthodes empirique particulières, et l'acceptation générale du jeu de l'entre-réfutation positivement contrôlée, ont irréversiblement établi leur statut épistémologique. On serait alors en droit de penser que si elles étaient un peu plus sûres d'elles-mêmes, les sciences sociales ne devraient avoir aucune raison de craindre ce renouement avec la philosophie. Pleinement conscientes de leur situation historique, elles pourraient même se confier à une sorte de dialectique au terme de laquelle, comme le temps de l'inclusion (dans la philosophie) et de l'inexistence propre aura été suivi par celui de la séparation constituante et de la répudiation ostensible, ce dernier pourrait maintenant être dépassé en direction d'un rapport plus équilibré où, assurées de leur positivité, les sciences sociales pourraient revenir vers la philosophie et tirer le meilleur parti de sa puissance conceptuelle. On mettrait à peine sur le compte d'une particularité institutionnelle historique – l'inexistence de départements de sociologie dans les universités – le fait que la science sociale la plus créative, dans le cas de la France au moins, a été le fait d'individus qui avaient tous en commun une formation philosophique de premier plan : Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss, Bourdieu et, si l'on veut également Canguilhem et Foucault ; et ce fait, qui n'a rien

d'un accident, mériterait peut-être d'être médité au moment où les sciences sociales, d'un excès l'autre, semblent désertier la théorie pour les assurances étroites du seul travail empirique.

Sans doute est-il exact que ce renouement suppose de liquider une histoire passablement conflictuelle, qui loin de se réduire à la violence de la sécession originelle, fut longtemps prolongée, comme souvent entre corps de savoirs trop proches pour n'être pas concurrents, en une suite de revendications hégémoniques et de contre-affirmations réactionnelles. Assez logiquement, l'émergence des sciences sociales n'a fait qu'approfondir la rupture kantienne par laquelle la philosophie elle-même avait non seulement pris acte mais prononcé sa propre exclusion du domaine des positivités. Déclarant (sans doute prématurément) la fin de l'âge métaphysique (et systématique) et le monopole reconnu de la science sur le domaine empirique, la philosophie s'est par là installée dans le rôle résiduel de gardienne des frontières et du transcendantal, plus tard de surveillante de la correction des problèmes. À l'époque kantienne pourtant, il lui reste encore quelques beaux morceaux : la conscience, l'histoire, l'activité... mais sur lesquels des sciences nouvelles venues, les sciences sociales précisément, viennent faire main basse à leur tour. Que peut-il rester à la philosophie dans ces conditions ? Si l'on en croit Bourdieu, plus rien à part le ressassement ressentimental des dépossédés – et la possibilité de conduire du dehors la critique, déconstructionniste par exemple, des sciences sociales, devenues le discours hégémonique sur la condition humaine : « La philosophie européenne n'a pas cessé, au moins à partir de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, de se définir contre les sciences sociales, contre la psychologie et surtout contre la sociologie<sup>21</sup>. » Et Bourdieu de prendre à partie des philosophes comme Foucault ou Derrida qui « ont conféré une nouvelle vigueur [...] à la vieille critique philosophique des sciences, et des sciences sociales en particulier, et favorisé, sous la couverture de la Déconstruction et de la critique des textes, une forme à peine masquée de nihilisme irrationaliste<sup>22</sup> ». Il faut bien reconnaître qu'il ne se trouve objectivement pas grand-chose dans la conjoncture intellectuelle de son époque qui puisse dissuader Bourdieu de s'exprimer ainsi. Les rapports de la philosophie et des sciences sociales sont bien tels qu'il les décrit, et à l'image de ces dynamiques réactionnelles de la



réciprocité négative où les torts appellent les torts : ainsi, à l'émancipation des sciences sociales, puis à leur affirmation hégémonique, répond la réaction philosophique critique et déconstructionniste, à laquelle répond la contre-critique bourdieusienne, laquelle, suprême humiliation, entreprend de faire des philosophes et de la philosophie... des objets de la sociologie.

## La méésentente bourdieusienne

À l'évidence le moment bourdieusien est une sorte de climax dans les rapports épidermiques de la philosophie et de la sociologie, où se mêlent les tendances les plus contradictoires, depuis la présence intense de la philosophie dans la (dans cette) sociologie... jusqu'à leurs exaspérations mutuelles. Plus que n'importe quelle autre science sociale, et par-delà les simples effets de sécession concurrentielle, la sociologie de Bourdieu, clinique générale des effets d'autorité sociale, était vouée à s'en prendre à l'autorité intellectuelle, et par là nécessairement à ceux qui en offrent en corps l'incarnation la plus accomplie, les philosophes. La prise à partie des philosophes et de la philosophie par cette sociologie-là n'est donc pas seulement une escarmouche supplémentaire dans une histoire séculaire d'agacements réciproques, mais le point de passage nécessaire d'un programme de recherche qui entreprend de problématiser systématiquement, dans le cadre d'une économie générale de la légitimité, les manifestations de la domination exercées par les voies symboliques du discours autorisé, du discours socialement capable de véridiction sur le monde social. À côté de celui des élites politiques, ou des experts<sup>23</sup>, le monde des intellectuels, et spécialement des philosophes, à plus forte raison quand ils prennent position, directement ou indirectement<sup>24</sup>, sur l'actualité du monde ne pouvait rester hors de cette investigation, il avait même tous les titres à y figurer en très bonne place. Or tout se ligua pour promettre d'emblée à cette clinique sociologique de l'autorité intellectuelle la pire des réceptions, en premier lieu du fait de la violence symbolique génériquement propre au rapport d'objectivation lui-même – puisque par un paradoxe en fait prévisible la sociologie de la violence symbolique ne va pas toujours



sans exercer elle-même de violence symbolique –, et ici plus particulièrement du fait de s'appliquer à des agents non seulement capables de réaction publique mais spécialement susceptibles, car portés à se concevoir comme les occupants d'une position de surplomb par construction impossible à surplomber – à plus forte raison par le discours d'une discipline mineure comme la sociologie – ; si bien qu'aux yeux de bon nombre de philosophes il ne fait pas de doute que l'objectivation sociologique de la philosophie n'est pas autre chose qu'une vilénie. Et il faut le dire : pour si salubre qu'il ait été de secouer les philosophes de leur sommeil réflexif<sup>25</sup> et de les amener à s'interroger sur la position et les conditions sociales de leur propre discours – spécialement les philosophes des années 1970 dont l'humeur anti-institutionnelle et anti-autoritaire n'était visiblement pas allée jusqu'à la mise en question de ce qui fait leur propre autorité<sup>26</sup> –, la sociologie bourdieusienne n'a pas oublié d'être rosse<sup>27</sup>... La nécessité de l'analyse sociologique s'est donc, de part et d'autre, trouvée inévitablement altérée de pollutions secondaires, l'objectivation étant d'autant plus vécue comme agression que les objectivés avaient auparavant développé le sentiment de leur souveraineté, leurs contre-mesures prenant la forme des tentatives de diminution philosophique des sciences sociales, et tous revendiquant la position ultime de la véridiction théorique, les uns pour s'y maintenir, les autres pour les en déloger, mais par la manœuvre inédite du contournement sociologique.

Si le moment de la « mésentente<sup>28</sup> » avec la philosophie était sans doute le prix à payer pour ce passage nécessaire de l'objectivation, sans lequel la sociologie n'eut pas été fidèle à son propre programme, il n'est pas dit non plus qu'il soit la fin de l'histoire de leurs relations tumultueuses. Sans doute le plus philosophe des sociologues, comme il est devenu banal de le remarquer, Bourdieu prolonge à sa manière la première sociologie française dont il reprend le projet général d'immanентisation du transcendantal, c'est-à-dire d'historicisation et de « sociologisation » des formes élémentaires de la connaissance, telles qu'elles déterminent le rapport gnoséologique des agents avec le monde social. S'il y a bien lieu de voir dans cette entreprise une sorte de néokantisme mais poursuivi par les moyens de la science sociale, et par là retourné contre le kantisme originel – où l'on pourrait incidemment entendre sans paradoxe quelques échos avec le projet même de Foucault voire avec l'empirisme transcendantal de

Deleuze<sup>29</sup> –, il y a aussi matière à percevoir la présence de la philosophie et de certains de ses problèmes au cœur de la science sociale, quand bien même cette présence alimente ici le projet conquérant de poursuivre la philosophie par d'autres moyens. Il est évidemment superflu d'ajouter à l'abondant commentaire auquel ont donné lieu les rapports de Bourdieu et de la philosophie, mais s'il fallait, des multiples références en cette matière<sup>30</sup>, ne garder qu'une, qu'on tiendrait pour spécialement indicative, ce serait peut-être l'une des moins distinguées, ouvrage à vocation en apparence simplement didactique publié aux éditions Ellipses, connues pour faire des étudiants leur principal marché : le *Dictionnaire Bourdieu*<sup>31</sup>. Or, d'un abord modeste (et trompeur), cet ouvrage consacré à un sociologue a pour double particularité d'avoir pour auteurs deux philosophes et, comme son nom l'indique, d'être un dictionnaire, c'est-à-dire un *vocabulaire*, propriété qui nous ramène à l'évidence à la question de la langue, ou d'une trace dans la langue. Et voilà peut-être un critère très prosaïque mais assez fiable à quoi l'on peut reconnaître une œuvre : une œuvre a laissé un *vocabulaire* ; de son auteur, on peut rédiger un *dictionnaire*. Une œuvre se reconnaît à ce qu'elle a produit une différence dans la langue, aussi bien d'ailleurs dans ses manières d'écrire et de donner un certain jeu inédit aux mots – un style – que dans l'invention de mots nouveaux ou de significations nouvelles données à des mots anciens, par là refaits à neuf, réforme typique du travail dans la langue commune mais en rupture avec la langue commune qui fait de ces mots-là (*a fortiori* des mots nouveaux) proprement des *concepts*. À propos d'un auteur de sciences sociales, que peut être en définitive un dictionnaire sinon un recueil de concepts ?

Il n'y a pas d'œuvre en science sociale qui n'ait produit des concepts. Et il n'est pas fortuit qu'à propos d'un sociologue, il ait fallu l'inclination de philosophes pour se livrer à cette récapitulation du corps des concepts, présenté en Vocabulaire. Dès le début il était écrit que l'objectivation sociologique de l'autorité philosophique pouvait conduire à une mise à distance ostentatoire de la philosophie et, par amalgame, à une méfiance à l'endroit du travail conceptuel, disqualifié comme « spéculatif » – c'est-à-dire comme rechute. C'est pourquoi l'on ne pourrait trouver plus à propos le : « Il faut prendre les concepts au sérieux<sup>32</sup>... », placé par les auteurs en exergue de l'introduction de leur *Dictionnaire Bourdieu*, manière de rappeler ce que le sociologue de l'objectivation des philosophes pensait de

la philosophie... et de ses possibles usages en sciences sociales. On dira que ce rappel laisse très largement ouvert le spectre des modalités de cet usage et que Bourdieu avait les siennes, celles, furtives, du filigrane – « Les philosophes sont beaucoup plus présents dans mon travail que je ne puis le dire<sup>33</sup>. » Mais peu importe, l'essentiel étant, d'une part, que des manières, éventuellement conflictuelles, d'une présence philosophique en sciences sociales soient de nouveau considérées, et d'autre part surtout que ces dernières soient incitées à y voir probablement l'unique moyen pour elles d'une langue propre et, sinon d'asseoir *entièrement*, du moins de consolider leur différence épistémologique sur cette différence linguistique.

## Rapprochements aux frontières – une nouvelle conjoncture ?

En vérité le renouement de la philosophie et des sciences sociales est déjà à l'œuvre. Il se pourrait en effet que leurs relations connaissent un réel changement de régime, et pas seulement du fait du passage de rapports conflictuels à des rapports apaisés mais, plus remarquable, à des rapports de convergence et même de coopération. Sous la réserve habituelle que chacun voit midi à sa porte, la convergence à l'interface philosophie/sciences sociales pourrait être dans le domaine des « Humanités » l'un des mouvements les plus intéressants de la conjoncture intellectuelle présente. Reconnaissons immédiatement que c'est un mouvement asymétrique et que les philosophes y sont plus actifs que les chercheurs en sciences sociales. C'est à un indigène du champ philosophique qu'il faudrait en demander les raisons, dans lesquelles il entre peut-être une certaine lassitude pour le seul commentaire scolastique et l'unique horizon de la glose<sup>34</sup>, mais aussi les sollicitations pressantes d'une époque, disons pour faire simple celle de la mondialisation, et le désir des philosophes qui se savent bien équipés en concepts d'en éprouver la productivité sur des objets du monde social-historique. Quitte à faire légèrement caricatural, on pourrait alors dire que ces retrouvailles de la philosophie et des sciences sociales étaient en quelque sorte appelées par la complémentarité entre d'une part des

philosophes avec des concepts mais sans objet, et d'autre part des *social scientists* avec des objets mais pas (beaucoup) de concepts...

Comme toujours le mouvement s'atteste en marchant, et en l'occurrence la marche s'effectue en toutes ces occasions de rencontres concrètes, séminaires, colloques, mais aussi laboratoires « mixtes<sup>35</sup> », où philosophie et sciences sociales se côtoient à nouveau, à l'image par exemple de ces colloques ostensiblement tenus sur le thème, il y a peu encore totalement démonétisé, de la « philosophie sociale<sup>36</sup> » – et l'on pourrait en citer bien d'autres. Il n'y aura en tout cas pas lieu de s'étonner que les philosophes d'inspiration marxiste soient parmi les plus engagés dans ce mouvement si, à l'époque de la mondialisation, le recontact de la philosophie et du monde est voué à d'abord emprunter les chemins de la critique sociale<sup>37</sup>. Qu'il en soit ainsi a d'autant moins qui puisse surprendre que, pour toutes les difficultés de son propre positionnement par rapport à la philosophie, le marxisme comme projet d'un discours total sur l'homme et la société, combinant d'emblée diverses sciences sociales mais, pour reprendre l'expression finement calibrée d'Étienne Balibar, « imprégnées de travail philosophique<sup>38</sup> », était en effet le plus susceptible de répondre en premier à cet appel de l'époque, et de conduire à redécouvrir, et à repeupler, cette interface de la philosophie et des sciences sociales. Significativement cependant, il n'est pas le seul et, quoi qu'on pense du fond de leurs arguments respectifs, on rencontre désormais en ce lieu d'une ancienne séparation des gens aussi divers que des lecteurs de Deleuze venus aux sciences sociales par Tarde<sup>39</sup> ou par l'analytique désirante du capitalisme<sup>40</sup>, de Hegel par la reconnaissance, question typiquement appropriable de part et d'autre de la « frontière », comme en témoigne la simplicité avec laquelle elle est passée des travaux proprement philosophiques d'Axel Honneth à des reprises sociologiques<sup>41</sup>, à côté d'entreprises de plus grande ampleur comme une refondation pragmatiste de la sociologie<sup>42</sup> (dont l'exposition sous une forme « systématique » n'est évidemment pas anodine), ou encore le développement d'un spinozisme en sciences sociales<sup>43</sup>. On y trouve également, hors de toute affiliation particulière, des lieux appelant manifestement le croisement des approches, comme l'autonomie<sup>44</sup>, le conflit et la confiance<sup>45</sup>, le statut de l'étranger<sup>46</sup>, la précarité<sup>47</sup>, les institutions<sup>48</sup>, le don<sup>49</sup>, etc., pour ne rien dire de tous les travaux

conjointement philosophiques et sociologiques qu'ouvrent les questions du *care*.

Il est assez prévisible que le *social scientist* de stricte obédience trouvera à redire à certains de ces travaux dont il ne verra que les carences méthodologiques, l'absence de ses protocoles empiriques habituels, les insuffisances statistiques, etc., critique dont on tirera, si elle est fondée, davantage l'idée du travail en commun des complémentarités que celle du retour aux isolements respectifs – éventuellement après avoir laissé entrevoir à ce *social scientist* ce que des philosophes passant par là pourraient parfois penser de ses propres conceptualisations, ou de ses impensés métaphysiques, puisque finalement les sciences sociales ne cessent pas de faire de la métaphysique, de prendre des partis métaphysiques, mais le plus souvent sans le savoir, c'est-à-dire de la pire des manières. Tous leurs efforts de rupture en effet n'éviteront pas aux *social scientists* d'être, pour paraphraser Keynes, les esclaves qui s'ignorent de métaphysiciens du passé. Et la perspective philosophique a au moins pour vertu de leur faire connaître tout ce que leurs présupposés engagent en ces matières, le plus souvent à leur insu – que l'écrasante majorité des sciences sociales soit implicitement et spontanément cartésienne n'est-il pas de quelque effet et ne limite-t-il pas de fait le champ de ce qu'elle pourra penser ? De même (et contradictoirement), n'y a-t-il pas lieu de s'interroger sur les ontologies implicites, hors de tout contrôle, du tournant neurocognitivistique que bon nombre d'entre elles s'approprient à prendre<sup>50</sup> ? Il faudrait surtout leur dire que la philosophie n'est pas vouée à leur servir seulement de mauvaise conscience théorétique, mais bien davantage à leur apporter toute sa force propre dans le travail même de leurs conceptualisations. Et l'on pourrait ainsi tenir pour très représentative de ces complémentarités possibles la clarification conceptuelle que le spinozisme, par exemple, peut donner de notions puissamment intuitives, mais conceptuellement sous-élaborées, comme la « puissance morale de la société » sans cesse invoquée par Durkheim mais sans jamais qu'il l'extraie de son état heuristique, et qui trouve véritablement son concept dans la « puissance de la multitude » telle que Matheron l'élabore à partir du *Traité politique*<sup>51</sup>, et telle qu'elle offre alors un principe articulé de l'*efficacité du collectif*, observable en maints domaines concernant très directement les sciences sociales : la monnaie<sup>52</sup>, la valeur financière<sup>53</sup>, les effets de

normalisation institutionnelle<sup>54</sup>, etc. ; ou bien, dans un autre genre, il faudrait évoquer la plus-value conceptuelle que le doublet *conatus*-affect, spinoziste là encore, pourrait apporter aux *animal spirits* keynésiens, formidable intuition des soubassements passionnels et pulsionnels des comportements économiques, particulièrement d'actualité à l'époque du capitalisme financiarisé, de ses grandes OPA<sup>55</sup> ou de ses emballements spéculatifs, mais, en dépit de reprises contemporaines théoriquement négligentes<sup>56</sup>, laissé depuis soixante-dix ans dans sa seule condition suggestive et comme à l'abandon conceptuel. Il s'agit donc de dire que les rapports de la philosophie et de la science sociale peuvent maintenant quitter le seul registre de la surveillance des frontières pour entrer dans celui du travail à l'interface et des questions conjointes, exercice transdisciplinaire dont le modèle finalement nous a été donné de longue date et par Durkheim lui-même : n'est-il pas significatif qu'il ait intitulé l'un de ses ouvrages *Sociologie et philosophie*... sans qu'on y puisse trouver une ligne d'épistémologie ou de philosophie de la connaissance à l'usage des sciences sociales, et n'y a-t-il pas matière à entendre dans cette entreprise même que, dans le travail *direct* de la science sociale, il se passe « quelque chose » entre sociologie et philosophie ?

Les philosophes ne sont pas sociologues (ou économistes ou anthropologues) et les sociologues ne sont nullement tenus d'être philosophes ; la science sociale restera science c'est-à-dire ancrée dans des positivités méthodiquement travaillées ; la division du travail est une tendance irréversible dans le champ du savoir comme ailleurs ; tout cela est entendu. Il reste que la science sociale n'est pas dispensée de s'interroger sur la ou les façons dont elle entend faire science et que l'ésotérisme, motif ordinaire de ressentiment profane, est en fait sa vertu constitutive (pourvu qu'il soit de substance et non de simple forme) : une science qui ne ferait que ratifier les manières communes de voir le monde n'aurait simplement pas lieu d'être. Si proposer des manières de voir littéralement extraordinaires entre de plein droit, et même à titre principal, dans la vocation propre de la science sociale, elle peut au moins se reconnaître par là apparentée d'une certaine manière à la philosophie, et peut-être cesser de feindre n'avoir plus rien de commun avec elle. Rendue à ce simple constat,



il pourrait lui venir que des finalités communes déterminent, au moins en partie, des moyens communs, notamment linguistiques – en l’occurrence les concepts. Pour les sciences sociales, retrouver la philosophie, et cela d’ailleurs sans préjudice des modalités de ces retrouvailles, n’est pas seulement commandé par la nécessité où elles se trouvent de penser leurs impensés, c’est-à-dire ce qu’il y a d’inévitablement philosophique en elles et qu’elles méconnaissent comme tel. Il y va, paradoxalement, de la constitution d’un régime propre de scientificité – le paradoxe tenant ici à ce que l’affirmation épistémologique des sciences sociales s’est primitivement faite contre la philosophie... –, envisagé comme régime de discours et invention d’une langue propre – dont l’idiome spécifique est le concept ; et l’on ne voit pas quelle étrange malédiction empêcherait de faire également droit aux exigences respectives de l’empirique et du spéculatif. La science sociale finalement n’aurait-elle pas qu’à gagner à se rendre à l’idée que la légitime prétention de ses manières de voir détermine nécessairement ses manières de parler ?

1. Évidemment sous tous les extraordinaires biais de représentativité qui entachent nécessairement les échantillons de commentaires publiés à la suite d’un article.
2. Cela dit sans préjudice de la circonférence particulière qu’on donne à ce refermement, en n’excluant pas notamment que son périmètre ne s’arrête pas aux frontières du monde proprement universitaire.
3. Gérard Mauger (dir.), *Droits d’entrée. Modalités et conditions d’accès dans les univers artistiques*, Maison des sciences de l’homme, 2006.
4. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, *Le Métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris, Mouton, 1968.
5. Frédéric Lordon, « Le désir de faire science », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 119, septembre 1997.
6. Cité par Roger Guesnerie, « L’économie, discipline autonome au sein des sciences sociales ? », *Revue économique*, vol. 52, n° 5, septembre 2001.
7. Roger Guesnerie, art. cit., p. 1060.
8. À part évidemment celle que les individus jugent bon de se constituer par eux-mêmes.
9. International Institute for Applied Systems Analysis, à Laxenburg, Autriche.
10. Voir Frédéric Lordon, « L’irrationalisme paradoxal de la science économique », *La Raison et ses combats*, Actes du colloque, Pantin, Fondation Gabriel-Péri, 2012.
11. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, « Critique », 1991.
12. À l’image du recueil *Positions* de Louis Althusser qui, par ce titre, revendique également explicitement cette posture de la philosophie.
13. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 31.
14. Antonio Damasio, *L’Erreur de Descartes*, trad. par Marcel Blanc, Paris, O. Jacob, 1995, et *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, trad. par Jean-Luc Fidel, Paris, O. Jacob, « Sciences », 2003.
15. On suit ici entièrement Pascale Gillot qui définit précisément le cartésianisme par ce problème pour opposer les réponses antagonistes qu’y apportent Descartes, Malebranche, Spinoza et Leibniz – et l’on peut sans contresens dire des trois derniers qu’ils sont des cartésiens fermement opposés à Descartes. Voir Pascale Gillot, *L’Esprit. Figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS éditions, 2007.

16. Significativement, elles sont spécialement vivaces dans le champ de la philosophie analytique qui reproduit de plus près le modèle discursif de l'argumentation scientifique.
17. Pour une élaboration beaucoup plus large sur le thème du « problème » en philosophie, voir Marion Chottin, « Histoire de la philosophie et problèmes de philosophie », *Klésis*, n° 11, 2009, et *Voir et juger. Le problème de Molyneux et ses enjeux philosophiques aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Thèse, Université Paris I, Introduction.
18. « Ma manière de m'en tirer à l'époque, c'était, je crois bien, de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. Je m'imaginais arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. » (Gilles Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, « Documents », 1990 – mais la citation est extraite de « Lettre à un critique sévère » qui date de 1973...)
19. Ce qui, en passant n'exclut nullement qu'elle soit localement praticable.
20. L'expression est d'Alain Boyer.
21. Pierre Bourdieu, « Le sociologue et la philosophie », entretien avec H. Ichizaki, in Klaus Wagenbach (dir.), *Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen*, Berlin, Klaus Wagenbach, Verlag, 1989.
22. *Ibid.*
23. Luc Boltanski et Pierre Bourdieu, « La production de l'idéologie dominante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, n° 2-3, 1976.
24. Voir Pierre Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1988.
25. On parle ici de leur réflexivité *sociologique* bien sûr, puisque par ailleurs la philosophie ne cesse pas d'interroger la philosophie.
26. Voir Louis Pinto, *La Vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, Paris, Seuil, « Liber », 2007, et *La Théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, « Passages », 2009.
27. ... *idem* !
28. Louis Pinto, *La Théorie souveraine*, *op. cit.*, p. 351.
29. Voir Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 2010.
30. Parmi lesquelles, et de manière tout à fait non exhaustive, Louis Pinto, « Pierre Bourdieu et la philosophie », in Louis Pinto, Gisèle Sapiro et Patrick Champagne (dir.), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris, Fayard, « Histoire de la pensée », 2004 ; Marie-Anne Lescourret (dir.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris, PUF, « Débats philosophiques », 2009, et bon nombre des contributions du numéro spécial de *Critique*, « Pierre Bourdieu », n° 579-580, 1995.
31. Stéphane Chevalier et Christiane Chauviré, *Dictionnaire Bourdieu*, Paris, Ellipses, 2010.
32. Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, « Documents », 1981, p. 121.
33. *Id.*, *Choses dites*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1987, p. 40, cité par Marie-Anne Lescourret, « Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie », in Marie-Anne Lescourret (dir.), *Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, *op. cit.*, p. 11.
34. Plaidons qu'il s'agit d'une présentation injustement dépréciative car la « glose », outre la tâche entièrement légitime de la mise au clair d'une œuvre, jusque dans ses tensions internes, est aussi (surtout) création de problèmes et travail de l'actualité.
35. Comme le Sophiapol de l'université Paris Ouest-Nanterre La Défense.
36. Colloque *Philosophie sociale*, université de Grenoble, 2-3 décembre 2009 ; colloque *Philosophie sociale et sciences sociales*, ENS-LSH Lyon, 24-25 mars 2011. Voir également le numéro spécial des *Cahiers philosophiques*, « Qu'est-ce que la philosophie sociale ? », n° 132, 2013.
37. Voir par exemple Franck Fischbach, *La Production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, PUF, « Actuel Marx », 2005, et *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 2009 ; Stéphane Haber, *L'Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, PUF, « Actuel Marx », 2007 ; Emmanuel Renault, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, « Armillaire », 2008 ; Jacques Bidet et Gérard Duménil, *Altermarxisme. Un autre marxisme pour un autre monde*, Paris, PUF, « Quadrige », 2005.
38. Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, « Repères », 1993, p. 7.
39. Maurizio Lazzarato, *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002 ; Bruno Latour et Vincent Antonin



Lépinay, *L'Économie, science des intérêts passionnés. Introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*, Paris, La Découverte, 2008.

- [40.](#) Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Cédepe. La production du désir*, Paris, PUF, « Philosophies », 2010.
- [41.](#) Alain Caillé (dir.), *La Quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui », 2007.
- [42.](#) Cyril Lemieux, *Le Devoir et la Grâce*, Paris, Economica, « Études sociologiques », 2010.
- [43.](#) Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Amsterdam, « Cauté ! », 2008 ; Éva Debray, Frédéric Lordon et Kim Sang Ong-Van-Cung (dir.), *Spinoza et les puissances du social*, Paris, Amsterdam (à paraître).
- [44.](#) Marlène Jouan et Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Paris, PUF, « Éthique et philosophie morale », 2009.
- [45.](#) Robert Damien et Christian Lazzeri (dir.), *Conflit, confiance*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2006.
- [46.](#) Guillaume le Blanc, *Dedans, dehors. La condition d'étranger*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2010.
- [47.](#) *Id.*, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2007.
- [48.](#) Vincent Descombes, *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, « Critique », 1996 ; Christian Lazzeri (dir.), *La Production des institutions*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2002.
- [49.](#) François Athané, *Pour une histoire naturelle du don*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 2011 ; Frédéric Lordon, *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, « Armillaire », 2006.
- [50.](#) Voir à ce propos Vincent Descombes, *La Dénrée mentale*, Paris, Minuit, « Critique », 1995.
- [51.](#) Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1969 – on notera au passage que cet ouvrage a été publié dans la collection dirigée par Bourdieu...
- [52.](#) Frédéric Lordon et André Orléan, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie. Le modèle de la *potentia multitudinis* », in Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales, op. cit.*
- [53.](#) André Orléan, *L'Empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2011.
- [54.](#) Frédéric Lordon, « L'empire des institutions (et leurs crises) », *Revue de la Régulation*, n° 7, 2010.
- [55.](#) Voir Frédéric Lordon, *La Politique du capital*, Paris, O. Jacob, 2002.
- [56.](#) George Akerlof et Robert Shiller, *Animal Spirits. How Human Psychology Drives the Economy, and Why it Matters for Global Capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- [1.](#) Ce texte a été initialement publié dans les *Cahiers philosophiques*, n° 131, 2012.

## DU SYSTÈME FORMEL AU SYSTÈME SPECTRAL

### Itinéraire d'une économie politique spinoziste<sup>1</sup>

À défaut de s'avérer d'un parfait confort, intervenir au titre des sciences sociales dans une table ronde intitulée... « Système et métaphysique » offre au moins la double possibilité de questionner le rapport des sciences sociales au système, à la mise en système, mais également, plus généralement, à la philosophie. Parlant plus précisément depuis une position d'économiste, et sans vouloir abuser des rituels de la *captatio benevolentiae*, il m'est revenu un souvenir de l'époque où, fréquentant un centre de recherche abritant parmi les économistes les plus engagés dans le projet d'une science économique « vraiment scientifique », j'étais tombé, dans les rayonnages de la bibliothèque, sur les *Éléments de mécanique quantique* de Richard Feynman... Passé le premier mouvement de se réjouir de cette trouvaille inattendue, vient celui de se demander non pas tant ce que ce livre fait là, mais qui a bien pu le commander et pourquoi. Il apparaîtra qu'il s'agit de l'un des économistes les plus académiquement

en vue du centre – potentiellement nobélisable, dit-on – et surtout qu’il a en tête que la physique, cette pauvre, peine un peu à réaliser son unification théorique, mécanique quantique et relativité généralisée refusant encore d’entrer dans le même cadre, là où la science économique, elle, y est parvenue haut la main : ne dérive-t-elle pas tous ses théorèmes du même corpus de postulats fondamentaux, à partir desquels elle prétend rendre compte aussi bien des marchés financiers de produits dérivés que des comportements d’épargne du ménage subsaharien ou des « décisions » de passer à l’acte criminel ? Et n’a-t-elle pas par là atteint le stade de la systématisation axiomatique auquel même la physique mathématique ne parvient pas tout à fait ? Bien sûr la réalité de la théorie économique est tout autre, car la base axiomatique du modèle Arrow-Debreu d’équilibre général s’est trouvée beaucoup trop étroite pour prendre en charge de nombreux phénomènes et, de relaxation d’hypothèse en abandon d’axiome, la théorie néoclassique a fini par buissonner jusqu’à connaître un état de balkanisation avancé. Il n’empêche : quoique largement inutile, le modèle axiomatisé d’Arrow-Debreu reste une référence théorique de haute valeur – et comme le fantasme épistémologique de toute la discipline.

Il y aurait beaucoup à dire sur l’histoire disciplinaire qui a pu produire ce genre d’aberration et disposer ainsi l’économie plus que n’importe quelle autre science sociale à la tentation axiomatique/systématique. Et il faudrait d’abord revenir à la question préjudicielle de savoir si les sciences sociales, en principe, requièrent un effort de systématisation – la réponse étant loin d’être évidente. Les sciences sociales accorderaient sans doute aisément que la physique théorique réalise une sorte de canon de ce qui peut être mis sous la catégorie de science, mais pour reconnaître que c’est là une forme de la science dont elles ne sont ni justiciables ni demandeuses : l’organisation axiomatique n’entre ni dans leurs pratiques ni dans leurs fantasmes épistémologiques.

Est-ce à dire qu’elles renonceraient à toute forme d’« unification », évidemment pas à l’échelle globale « des sciences sociales », mais au moins, régionalement, par disciplines ? Laisser cette question ouverte suppose alors de rappeler combien l’axiomatisation formelle est loin de constituer la seule modalité de la mise en système. Si l’on ouvre le spectre des degrés de systématisme praticable, la question fait en effet à nouveau sens pour les sciences sociales, et leur situation face à cet enjeu se révèle

peut-être moins décontractée que ce que je viens d'en dire. Comme toute construction théorique, elles reconnaissent l'unification systématique comme leur horizon : pour elles aussi, l'unification est un attracteur. Mais c'est un horizon coûteux. Y sacrifier à toute force et au degré maximum peut s'avérer la pire des choses – à l'image de la science économique qui fait passer son être formel de système (axiomatisé) avant tout le reste, et notamment avant la qualité substantielle de ses énoncés. Or il est une autre modalité de l'unification théorique adéquate aux sciences sociales : l'unification par les concepts. C'est la généralité des concepts qui peut être l'opérateur de l'intégration d'un corpus théorique en sciences sociales – pourvu que le corps de ces concepts fondamentaux forme une économie assez puissante, c'est-à-dire que, peu nombreux, ils fassent la démonstration de leur générativité.

C'est en ce point précis qu'on passe assez facilement de la première question – le rapport des sciences sociales au système – à la seconde – leur rapport à la philosophie. Car si, d'une part, l'unification théorique, l'organisation en « système théorique », demeure génériquement désirable pour les sciences sociales et si, d'autre part, l'unification s'opère sous un corps de concepts fondamentaux, alors, en en appelant éventuellement à Deleuze, on peut reconnaître à la philosophie le statut de grande – de première ? – pourvoyeuse de concepts, vers laquelle les sciences sociales gagneraient assurément à se tourner. Avec au surplus cette possibilité, parmi les philosophies, d'emprunter à une philosophie qui est elle-même systématiquement organisée – c'est manifestement le cas de la philosophie de Spinoza ; ne l'est-ce pas alors, par transitivité, d'une science sociale qui s'en inspire au point de se revendiquer « science sociale spinoziste » ?

On pourrait imaginer que cette importation de systématisme, par l'adossement à une philosophie elle-même systématisée, et la mobilisation de sa puissance conceptuelle propre, offrent une façon commode, sinon élégante, de régler le problème de l'unification théorique en science sociale – en tout cas pour la science sociale qui s'engage dans cette voie. Or, vu de l'intérieur du champ des sciences sociales, il n'en est rien – ce serait même exactement le contraire... Pour se faire une idée des difficultés d'existence d'une science sociale spinoziste, il faut imaginer les jugements presque tautologiques qu'elle s'attire inmanquablement : car une science sociale que son seul nom dénonce comme imbibée de philosophie est vouée à se

voir refuser la qualité même de science sociale. C'est dire que les rapports sciences sociales/philosophie sont encore moins simples que les rapports sciences sociales/système. On en comprend sans peine la raison : les sciences sociales ne se sont-elles pas historiquement constituées par un geste inaugural de rupture – d'avec la philosophie précisément ? Que faire de cette rupture ? Il est évidemment impossible de l'écarter d'un revers de main : les sciences sociales se sont constituées comme positivités en se déclarant étrangères aux problèmes métaphysiques. En cela d'ailleurs elles sont le produit du mouvement d'approfondissement de la division du travail dans le champ du savoir – qui est le mouvement même de la disciplinarisation. On doit donc prendre acte de ce que philosophie et sciences sociales diffèrent sensiblement par certaines de leurs procédures intellectuelles, et l'on ne saurait tenir cette séparation pour nulle et non avenue.

Il est cependant permis de demander s'il est avantageux de la maintenir en l'état. Car, symétriquement, il se pourrait également que le geste de séparation, rendu historiquement nécessaire, ne puisse être entièrement justifié dans sa radicalité intellectuelle, ni ne gagne à être maintenu tel quel. En somme, reconstruire le rapport des sciences sociales et de la philosophie exigerait d'abord de faire la part des raisons de conjuncture qui ont présidé à sa formulation première, pour constater que certaines de ces raisons, justifiées à l'origine, sont maintenant dépassées. Le premier argument en faveur d'une telle révision vient d'être mentionné : c'est celui de l'unification théorique par les concepts – et la reconnaissance qui s'en suit de ce que la philosophie se pose comme productrice au premier chef des concepts. Le deuxième tient au fait que les sciences sociales ne cessent pas de faire de la métaphysique, mais la plupart du temps sans le savoir. Elles en font, typiquement, à propos du problème autour duquel elles formulent leurs hypothèses les plus fondamentales, à savoir l'action. Toutes les sciences sociales en effet mobilisent une hypothèse comportementale fondamentale, parfois même plusieurs – le cas échéant contradictoires –, hypothèses dont les arrière-plans métaphysiques sont évidents, quoique demeurant à l'état d'implicites, et surtout d'impensés.

Dans ces conditions, quelle sorte de rapport renouer entre philosophie et sciences sociales ou, pour reformuler la question un peu plus précisément, comment accommoder autrement que sur le mode du déni

cette tension entre, d'une part, une séparation qui ne peut être entièrement effacée et, d'autre part, une présence de la philosophie dans les sciences sociales qui ne peut être entièrement évitée ? S'il est probablement aventureux de prétendre répondre à cette question en toute généralité, il est au moins possible de montrer quelle forme prend ce rapport dans le cas d'une science sociale spinoziste, non sans avoir préalablement indiqué, d'abord que le choix d'adossement à la philosophie de Spinoza rend ce cas particulier difficilement universalisable, et sans doute impropre à se poser comme canon du rapport science sociale/philosophie, ensuite que c'est bien à la question du système que toute cette discussion nous ramène, puisque ce rapport particulier qui se noue entre la philosophie de Spinoza et une science sociale spinoziste consiste précisément en une certaine modalité de systématisation de cette science sociale.

Si l'effort de systématisation en science sociale tourne largement autour de la question fondamentale de l'action, c'est parce que l'identité d'une théorie se joue en grande partie dans l'ensemble de ses postulats comportementales. On connaît par exemple celles de la théorie économique standard : l'homme économique est un être intéressé au sens de l'utilitarisme conscient, doublé d'un calculateur parfaitement rationnel. Ayant conduit à des énoncés aussi spectaculaires que la thèse dite de l'« efficacité des marchés financiers », célébrée pendant des décennies comme « l'une des plus solidement vérifiées de toute la science économique<sup>1</sup> », il va sans dire qu'il y a, par ces temps d'effondrement de la finance, comme un malaise dans la théorie néoclassique... De fait, le champ de la science économique est en proie à l'une de ces luttes théoriques internes qui préfigurent les grands remaniements hiérarchiques et les changements d'*hegemon*, la neuroéconomie comportementale se présentant comme le paradigme de remplacement<sup>2</sup>, critique de l'hypothèse de rationalité substantive, rompant ostensiblement avec l'apriorisme axiomatique de la théorie néoclassique... et faisant parfois entendre d'étranges résonances spinozistes lorsqu'elle insiste sur le rôle des « émotions » dans les processus de décision des agents économiques.

Une économie politique spinoziste entre dans ce débat comportemental par le concept de *conatus*. Et toute la question de son mode de systématisme s'analyse à partir des propriétés particulières de ce concept, et plus précisément de l'ambivalence épistémologique dont il peut être investi du

fait de sa dualité de statuts intellectuels possibles – une dualité qui n'est autre que celle des registres de langage dans lesquels il peut être saisi. Alexandre Matheron en livre l'essence en quelques lignes décisives qui ouvrent sa relecture de Spinoza sous la perspective du *conatus* : « “Chaque chose, selon sa puissance d'être, s'efforce de persévérer dans son être”. Tel est l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la Politique et de toute la Morale de Spinoza. Mais ce point de départ est lui-même l'aboutissement des deux premiers livres de l'*Éthique*<sup>3</sup>. » Ainsi, dans le registre de la philosophie, le *conatus* est-il *dérivé*. Significativement il est l'objet d'une *proposition* (d'un « théorème »), survenant d'ailleurs assez tard dans le fil de l'*Éthique* (*Éth.*, III, 6). Le *conatus* est donc un produit de l'ordre géométrique. On peut d'ailleurs remonter facilement la chaîne apodictique pour suivre les chemins démonstratifs qui le font découler des huit définitions et des sept axiomes du *De Deo*. Le *conatus* est donc l'un des produits les plus caractéristiques de l'ontologie immanentiste de la puissance de Spinoza, *et de son organisation systématique*.

Et cependant on peut le faire changer de statut pour l'inclure dans un tout autre registre de langage, et le proposer aux sciences sociales comme leur point de départ – ou comme un possible *point de départ*, puisqu'il est évident que le *conatus* n'est pas adéquat à tous les courants de science sociale, et qu'il ne les intéresse pas tous identiquement. Sous cette réserve, le *conatus* prend alors une tout autre valence en science sociale : non plus celle d'une *proposition*, dérivée d'une ontologie systématique, mais celle de *postulat* d'une théorie sociale de l'action. Et, de fondé, le *conatus* devient fondateur. C'est à lui qu'il appartient de soutenir une science sociale qui, à l'image de sa philosophie de référence, prend le parti de mettre les faits de puissance et d'efficacité au centre de sa vision du monde social. Voici alors comment se noue, *dans ce cas précis*, le double rapport science sociale/philosophie/système. D'une part la science sociale emprunte à la philosophie spinoziste un de ses concepts les plus puissants – et aussi toutes les élaborations conceptuelles adjacentes à l'aide desquelles le concept de *conatus* déploie pleinement ses effets (je pense bien sûr à la théorie de la vie passionnelle). Mais d'autre part, les sciences sociales demeurent délibérément à l'écart des considérations ontologiques qui donnent au *conatus* sa matrice. Telle est bien la part de rupture irréversible des sciences sociales d'avec la philosophie : les sciences sociales se sont définitivement

soustraites à l'obligation d'un fondement ontologique *explicite*. On peut sans doute envisager bien des formes de dé-division du travail en sciences sociales, mais pas celle qui ferait revenir à un continuum indifférencié du savoir comme pouvaient prétendre l'être les philosophies classiques. En tout cas c'est ce fait dual, fait de ce qu'on pourrait appeler l'emprunt ingrat ou bien, étymologiquement, l'emprunt sévère – l'emprunt avec césure subséquente – qui rend très particulier le mode de systématité d'une science sociale spinoziste. Car la césure rend inenvisageable d'importer telle quelle dans la science sociale la systématité de l'ontologie spinoziste. Mais l'emprunt est suffisamment reconnu pour que, sans rendre directement, immédiatement, présente l'ontologie spinoziste au cœur de la science sociale, il ne la fasse pas pour autant disparaître complètement. C'est donc un autre mode de présence du système ontologique en science sociale qui est en train de s'esquisser ici, une présence discrète, et comme d'arrière-plan. Car l'adossement explicite à la philosophie spinoziste a pour effet que la requalification du *conatus* en postulat, à l'usage des sciences sociales, le dote d'un statut un peu étrange : bien sûr le *conatus* est *extrait* de sa matrice ontologique, et celle-ci tenue à l'écart ; mais cette matrice ne cesse pas d'être là, à disposition, et pourrait en principe être convoquée à tout instant *si on le voulait*. À ceci près que, dans le jeu de langage propre aux sciences sociales, on ne le veut pas. Il n'en reste pas moins que cette convocation, toujours possible, fait perdre de son arbitraire au postulat du *conatus* qui pourtant, comme postulat, assume parfaitement son arbitraire... mais ne trouve pas moins un surplus de consistance dans ce statut paradoxal, peut-être même oxymorique, qui fait de lui un *postulat fondé*.

Fondateur fondé, le *conatus* des sciences sociales se prévaut donc d'une fondation furtive, d'un fondement axiomatique en retrait. La systématique de l'ontologie spinoziste est là sans y être. Elle est formellement absente de la science sociale éponyme. Mais présente d'une présence d'arrière-plan, pour ainsi dire en filigrane. Non pas système formel, mais système spectral.

On pourrait très bien objecter que, sous des critères d'économie intellectuelle rigoureux, pour ne pas dire rigoristes, en tout cas strictement ajustés au registre propre des sciences sociales, tout cela n'est pas vraiment important, et que cet arrière-plan de l'ontologie spinoziste systématique n'offre en définitive qu'un plaisir de l'esprit surnuméraire – donc



dispensable –, une présence d’agrément à fonction essentiellement ornementale. On pourrait très bien trouver que le concept de *conatus* et les concepts qui l’accompagnent – affects, imagination, *ingenium*, puissance de la multitude, etc. – suffisent *en eux-mêmes* à produire un effet d’unification théorique en science sociale, et que le reste de la philosophie spinoziste pourrait être ignoré. À quoi l’on pourra répondre qu’on gagne toutefois à la garder en tête, et à de multiples titres. D’abord parce que, même surnuméraires, les plaisirs de l’esprit sont toujours bons à prendre ! Ensuite parce que la maîtrise de ces concepts et de leur fonctionnement suppose de ne pas les couper de leur corpus philosophique d’origine. Enfin parce que, fût-ce sous la modalité spectrale, une science sociale y gagne un *prolongement* fondationnel systématique, que c’est peut-être là la forme maximale de la systématisation qu’il lui soit permis d’espérer, mais que si l’opportunité s’en présente, elle aurait pragmatiquement tort de la laisser passer.

1. Michael Jensen, « Some Anomalous Evidences Regarding Market Efficiency », *Journal of Financial Economics*, n° 6 (2-3), 1978.
2. Voir Frédéric Lordon, « D’une hégémonie l’autre », communication au 1<sup>er</sup> Congrès de l’Association française d’économie politique, Lille, 9-10 décembre 2010 (sur le site de l’AFEP).
3. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 9.
1. Communication à la journée de la revue *Labyrinthe*, « Comment peut-on être systématique ? », CERPHI-CHSPM, université Paris I, 26 juin 2010.

# DEUXIÈME PARTIE

## Structures

## POUR UN STRUCTURALISME DES PASSIONS<sup>1</sup>

Dans un texte très court, où l'on pourrait voir la condensation heuristique de tout un programme de recherche, Pierre Bourdieu évoque la « double vérité du travail<sup>1</sup> », conjonction-séparation d'une vérité objective qu'il renvoie, sans doute pour faire bref, à la théorie marxiste de l'exploitation, et d'une vérité subjective, faite du rapport phénoménologiquement vécu des agents à leur activité salariée, en laquelle la vérité objective ne peut à elle seule exclure qu'ils trouvent des satisfactions, et toutes sortes de « profit[s] intrinsèque[s] irréductible[s] au simple revenu en argent<sup>2</sup> ». Dans cette coexistence en apparence contradictoire d'une vérité subjective (possiblement) heureuse que devrait normalement démentir la vérité objective de l'exploitation, Bourdieu voit deux aspects de la réalité sociale dont aucun ne devrait être sacrifié. Il s'établit donc moins une contradiction, au sens formel du terme, qu'une discordance entre ces deux « vérités », expressions de deux points de vue, mais avec cette particularité que l'une (la vérité subjective) entre dans l'autre (la vérité objective), ou plus exactement que l'une devrait entrer dans l'autre pour que cette dernière soit tout à fait complète : la vérité objective, en effet, manquerait à ses propres prétentions si elle n'incluait pas les vérités subjectives, qui font... objectivement partie du monde social –

que tel agent à un certain instant éprouve sa pratique sous telle vérité subjective, cela est un fait objectivement constitué.

Dès lors qu'elle est pleinement reconnue, plutôt que de faire l'objet soit d'une dénégation soit d'une tentative de résorption, la dualité de la vérité objective et de la vérité subjective se pose comme la figure même du dépassement de l'antinomie du subjectivisme et de l'objectivisme. Et l'on a du mal à comprendre en effet quelle malédiction théorique pourrait sommer de choisir entre deux aspects de la réalité sociale à l'évidence bien plus complémentaires qu'exclusifs. Quoiqu'il n'ait cessé de refuser les assignations antinomiques à prendre le « parti des structures » contre celui des « individus », ou l'inverse, Bourdieu n'est peut-être pas allé aussi loin qu'il l'aurait pu dans l'exploration des « vérités subjectives », en omettant notamment de poser ouvertement la question de savoir de quoi ces vérités sont faites. Or voici une réponse possible à cette question : les vérités subjectives sont faites de désirs et d'affects.

« Désir » et « affect » : deux mots que Bourdieu aura été jusqu'au bout réticent, sinon à prononcer, du moins à constituer en termes théoriques de plein rang<sup>3</sup>. On ne voit que trop aisément les raisons de cette réticence. Même engagé dans son projet de dépassement, dire « désir » et « affect », c'était probablement pour Bourdieu aller trop loin dans la détorsion subjectiviste de l'excès objectiviste, et prendre plus qu'il ne pouvait l'envisager le risque de l'assimilation à un individualisme spiritualiste. Que l'on puisse convoquer les désirs et les affects sous l'espèce du pire subjectivisme psychologue, la chose n'est évidemment pas douteuse. Mais elle n'est pas davantage fatale. Car on peut aussi les reprendre d'un auteur insoupçonnable en cette matière – il s'agit de Spinoza.

L'emprunt des concepts spinoziens de désir et d'affect aurait en effet donné à Bourdieu deux principes théoriques dont il est possible que sa sociologie, du « côté des individus », ait manqué, à savoir : 1) la force motrice fondamentale des comportements individuels – c'est l'énergie du désir ; 2) les causes de première instance (et il faut insister sur cette clause) qui décident des orientations de cette énergie et font se mouvoir l'individu dans telle direction plutôt que dans telle autre – et ce sont les affects.

Spinoza nomme *conatus* cet effort que chaque chose déploie pour « persévérer dans son être » (*Éth.*, III, 6). Il faudrait prendre le temps de préciser le statut théorique ambivalent du *conatus*, produit de l'ordre

démonstratif, dérivé apodictiquement des fondements de l'ontologie de la puissance (divine), mais également susceptible, par une sorte de troncature délibérée, d'être considéré du point de vue des sciences sociales, qui n'ont constitutivement que faire d'une métaphysique, comme un *postulat*, une Grande Hypothèse, à la manière par exemple de l'*homo rationalis* de la science économique ou de l'*homo donator* cher au MAUSS.

Spinoza n'établit pas seulement en son principe l'effort de la persévérance dans l'être, il montre que cet effort est l'essence actuelle de la chose (*Éth.*, III, 7) et, plus loin encore, dans le cas de la chose humaine, que cette essence n'est rien d'autre que le désir : « Le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose » (*Éth.*, III, Définitions des affects, 1<sup>4</sup>). Cette formule, comme souvent un peu obscure à force d'être rigoureuse, suggère que le *conatus*, force d'activité générique et intransitive, c'est-à-dire *telle quelle sans objet*, a besoin d'une affection, a besoin d'être affecté, pour trouver ses orientations concrètes et être déterminée comme *désir* de poursuivre tel objet plutôt que tel autre. Ce sont donc les affections par les choses extérieures, et les affects qui s'ensuivent, qui mettent les corps en mouvement, faisant d'eux des corps concrètement désirants, par là déterminés à accomplir des choses particulières. Si l'action est d'abord, phénoménologiquement, corps en mouvement, et jusque dans les actes dits de parole qui supposent bien d'émettre physiquement des sons, alors il n'est pas un mouvement de corps qui n'exprime et la puissance conative du désir et ses déterminations particulières par des affections et des affects.

Dire cela ne condamne à aucune régression subjectiviste ou psychologiste, car ce sont toujours les causes extérieures des affections, insiste Spinoza, qui déterminent les énergies désirantes individuelles à leurs poursuites particulières. Or la plupart de ces choses extérieures que nous rencontrons, qui nous affectent et qui nous meuvent, sont sociales, ou dotées de qualités sociales. Elles peuvent avoir le caractère abstrait de structures, d'institutions ou de rapports sociaux. Le rapport salarial et la mise en mouvement des corps laborieux, par exemple, se prêtent ainsi idéalement à l'exposition d'un structuralisme des passions qui réalise à sa façon le dépassement de l'antinomie du subjectivisme et de l'objectivisme en tenant aussi bien le bout des individus, c'est-à-dire des corps en action,

que celui des structures au sein desquelles ces mouvements trouvent leurs déterminations affectives.

## Structures capitalistes et affects salariaux

Que le corps salarié, comme d'ailleurs tout corps agissant, soit un corps en mouvement, la chose est assez évidente. Il suffit de songer très prosaïquement à la mise en branle qu'il s'inflige au réveil, à ses manières de s'apprêter et de prendre le chemin du travail, à ses tensions et à ses empressements. Or un corps en mouvement est un corps désirant, c'est-à-dire un corps qui a été déterminé à désirer les fins imaginées du mouvement. Il faut alors se demander quelles affections – quelles choses extérieures – ont produit les affects qui ont été les opérateurs de cette détermination à se mouvoir. En l'occurrence la réponse est à trouver dans les structures du rapport salarial telles que Marx en a dégagé les formes élémentaires, à savoir :

1) une économie marchande dans laquelle la division du travail a atteint une profondeur telle que nul ne peut plus envisager de pourvoir par lui-même à ses besoins matériels fondamentaux, et où chacun par conséquent doit s'inscrire dans la spécialisation productive et en passer par les complémentarités de l'échange marchand, avec son médium spécifique, la monnaie ;

2) le fait que le capitalisme ré-exprime à sa manière cette nécessité générique imposée par la simple économie marchande, quand, à la suite du processus d'accumulation primitive et de l'appropriation privative des moyens de production, la réduction des non-propriétaires au dénuement total ne leur laisse aucune autre solution d'accès à l'argent que la vente de leur force de travail, nécessité transfigurée par la constitution juridique (et morale) des individus dénués en sujets contractants, libres propriétaires d'une force de travail marchandisable.

C'est l'ensemble de ces éléments structurels, créateurs de ce qu'on pourrait appeler la situation salariale, qui affecte concrètement les individus, en jouant d'ailleurs sur les réquisits les plus fondamentaux du *conatus*

comme effort de persévérance dans l'être, c'est-à-dire ici effort de persévérance dans l'être matériel et biologique, effort de conserver la vie même. Accéder à l'argent pour pouvoir entrer dans l'échange marchand et ainsi pourvoir aux données élémentaires de la reproduction matérielle, cela, en effet, est bien un désir ! – au plus près du *conatus* compris en sa forme la plus basale comme désir de vivre et survivre. Et lorsque la nécessité de l'accès à l'argent ne peut plus se donner satisfaction que sous la forme du salaire, puisque tous les autres moyens d'insertion dans la circulation marchande ont été retirés, alors elle détermine, mais par le jeu de toutes les structures capitalistes, un désir de l'emploi salarié.

Le tout premier régime historique de la mobilisation salariale ne va pas au-delà de cette base, constitutive en quelque sorte des formes élémentaires du rapport salarial : seul l'aiguillon de la faim y détermine la mise en mouvement vers le travail. On se gardera donc bien de comprendre le mot « désir » sous les connotations euphoriques qui accompagnent ses usages ordinaires. Le désir, d'ailleurs, est l'un des trois affects dits « primaires » par Spinoza, il est donc par soi distinct de la joie (comme de la tristesse<sup>5</sup>). En tout cas il peut être désir d'éviter un mal – en l'occurrence le mal du dépérissement matériel – bien plus que celui de poursuivre « positivement » un bien. C'est donc peu dire que les premières formes historiques de la mobilisation salariale sont environnées d'affects tristes – la crainte de la misère jusqu'à la mort.

Peur de mourir et désir de vivre : c'est bien un certain régime de désirs et d'affects qu'installent les formes élémentaires du rapport salarial. Et l'on aperçoit en toute généralité à cette occasion que ce régime de désirs et d'affects vient comme doubler les structures économiques du régime d'accumulation ou, pour mieux dire, que les structures du régime d'accumulation *s'expriment* sous l'espèce d'un certain régime de désirs et d'affects. Changent les structures du régime d'accumulation et change son régime « dual » de désirs et d'affects. Ce sont des transformations que l'histoire donne notoirement à voir, car la force évolutionnaire du capitalisme réside précisément dans sa capacité à avoir dépassé ses formes élémentaires. Ainsi par exemple la grande crise des années 1930 débouche-t-elle *in fine* (et par guerre mondiale interposée...) sur l'ouverture d'une phase inédite de l'accumulation connue sous le nom de fordisme<sup>6</sup>, dont les structures diffèrent du tout au tout de celles qui ont précédé : économies

relativement autocentrées, restrictions du commerce international, étroit contrôle du secteur bancaire, très faible développement des marchés de capitaux, interventions de l'État. Cette nouvelle configuration d'ensemble (qu'on nomme « mode de régulation<sup>7</sup> ») impulse un régime de croissance forte et stable dans lequel la progression soutenue des salaires est non seulement rendue possible par de nouveaux dispositifs institutionnels (conventions d'indexation sur la productivité et les prix, montée en puissance des revenus de transferts qui opèrent une déconnexion relative du revenu disponible des ménages d'avec la conjoncture), mais se montre fonctionnellement adéquate à la cohérence de ce schéma d'accumulation du capital : la salarisation de masse fait de la consommation la composante principale de la demande finale ; cette demande se trouve solvabilisée dans de très bonnes conditions de régularité du fait des nouveaux mécanismes institutionnels de formation des salaires, et offre *in fine* des débouchés stables à un appareil de production configuré pour les séries longues et indifférenciées.

À cette nouvelle structure du régime d'accumulation correspond alors un nouveau régime de désirs et d'affects sensiblement différent du précédent. Non pas que les affects tristes de la mise au travail, de la subordination salariale et du labeur abrutissant aient entièrement disparu – pour les deux premiers au moins, ils sont le *fond même* du rapport salarial et, *quelle que soit sa forme*, y font sentir leur présence, à plus ou moins grande distance. Mais d'une part la dynamique économique d'ensemble – croissance forte, plein-emploi, progression rapide des revenus salariaux – fait régresser les affects tristes de la précarité vitale en créant les conditions non seulement de la reproduction mais du développement matériel des salariés. Et surtout, d'autre part, ce nouveau régime d'accumulation fordien a pour propriété d'inclure dans son régime passionnel les affects joyeux liés à l'entrée du salariat dans la consommation de masse, c'est-à-dire liés à la satisfaction à une échelle inédite du désir d'objets marchands. Non plus seulement donc l'aiguillon de la faim et la menace sur la vie nue, mais le miroitement de la marchandise et la poussée du désir acquisitif : cela est un régime authentiquement nouveau de désirs et d'affects et, comme on sait, sa contribution historique à la légitimation et à la stabilisation politique du capitalisme aura été considérable.



## Imaginaire, significations, affects

Pour la première fois peut-être, en tout cas du côté du travail, le fordisme fait surgir un imaginaire collectif « positif » du capitalisme autour des valeurs sociales de la marchandise et de la consommation. Comme l'ont en effet noté les sociologies critiques dès les années 1960, la consommation de masse a produit l'un des remaniements les plus profonds et les plus structurants de l'imaginaire collectif contemporain, le désir d'acquisition des biens marchands se trouvant déchaîné par l'extension des possibilités de consommation, pour être institué comme une norme de vie. La consommation de masse et son imaginaire propre auront donc été au principe d'une extension considérable de la vie passionnelle du capitalisme, ou du capitalisme considéré dans son régime de désirs et d'affects – et, il faut bien le reconnaître, de son point de vue, la production de ces attachements passionnels à et par la marchandise aura été une immense réussite. On jugera d'ailleurs de sa puissance, puissance de rayonnement et d'attraction, au rôle qu'il a sans doute joué dans l'effondrement des régimes socialistes qui ne pouvaient s'enclaver hermétiquement au point de ne rien laisser passer du spectacle des biens marchands exposés au dehors, ni par conséquent prévenir tout emballement du désir mimétique au-dedans.

Souligner la puissance de l'imaginaire capitaliste-consumériste en particulier, et de l'imaginaire tout court en général, est alors une manière de répondre par avance à l'objection qui pourrait accorder la part du désir et des affects dans l'action, mais lui dénierait l'exclusivité, et refuserait qu'on oublie celle du « sens » : l'action humaine n'est-elle pas le propre d'un monde de significations ? Cette objection, en particulier, ne manquerait pas de souligner que, procédant d'une ontologie de la puissance, la philosophie spinoziste et son adaptation en sciences sociales livrent par là une vision du monde réduit à des rencontres, confrontations et compositions de puissances – les *conatus*. Le désir n'est pas autre chose qu'« une expression précise et déterminée<sup>8</sup> » de l'élan de puissance générique du *conatus*, et le concept d'affect tout autant participe de cette grammaire de la puissance en en désignant précisément les effets : comme la puissance est le pouvoir d'affecter, c'est-à-dire le pouvoir d'une chose de produire des effets sur une ou plusieurs autres choses, l'affect est l'effet en une certaine chose de

l'exposition à la puissance d'agir d'une ou plusieurs autres choses. Or la tradition « compréhensive » des sciences sociales se refuse à envisager le monde comme un pur jeu de « forces », causalisme mécanique qui serait oublieux de la part du sens et des significations qui informent l'action – et feraient vraiment l'humanité de l'homme.

S'il est pourtant une autre antinomie à dépasser c'est bien celle de l'« explication » – par les causes, donc par les « forces », c'est-à-dire par des forces « aveugles » (?) – et de la « compréhension », implicitement comprise comme « la part de l'homme », irréductible à la « nature », elle-même ordre de la causalité indifférente, donc insignifiante. C'est bien ce dépassement qu'opère à sa manière le spinozisme en n'oubliant certainement pas l'ordre du sens, *mais en en faisant un effet de l'ordre général de la puissance*. La définition même des affects livre d'emblée une indication en ce sens : « J'entends par affect les affections du corps par lesquelles sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée, *et en même temps que ces affections, leurs idées*. » (*Éth.*, III, définition 3<sup>9</sup>, c'est moi qui souligne). Il ne faut pas seulement lire cette définition pour son originalité caractéristique du spinozisme, qui, à rebours du psychologisme spontané, saisit les affects, non d'abord « par l'âme », mais par le corps, en fait *également* par l'âme et par le corps – et comme variations de sa puissance d'agir. Car, en application de la thèse dite du parallélisme<sup>10</sup>, les événements corporels ont pour corrélats instantanés des événements mentaux – des idées. Et les affects consistent synthétiquement en variations de puissance d'agir du corps *et* production corrélative d'idées par l'esprit.

La production du sens, plus précisément, tient à la puissance du corps de lier ses affections et à la puissance de l'esprit de lier ses idées. L'association, telle d'ailleurs qu'elle peut se fixer dans une mémoire, est ainsi l'un des effets les plus caractéristiques de la puissance du corps-esprit humain : « Si une fois le corps humain fut affecté simultanément par deux ou plusieurs corps, dès que l'esprit imaginera par la suite l'un d'entre eux, il se souviendra aussitôt des autres » (*Éth.*, II, 18). L'association est aussi au principe de la donation de sens, et d'abord par son inscription dans une langue. « Par là nous comprenons clairement pourquoi l'esprit passe aussitôt de la pensée d'une chose à la pensée d'une autre chose qui n'a aucune ressemblance avec la première ; c'est ainsi par exemple qu'un

Romain passera de la pensée du mot “*pomum*” (pomme) à la pensée d’un fruit qui n’a aucune ressemblance avec ce son articulé, et rien de commun avec lui, si ce n’est le fait que le corps de cet homme a souvent entendu le mot pomme alors qu’il voyait ce fruit » (*Éth.*, II, 18, scolie). Mais ces liaisons, rapportant les choses rencontrées les unes aux autres, peuvent aller jusqu’à les organiser en ensembles signifiants : « Chacun passera d’une pensée à l’autre selon que l’habitude de chacun a ordonné en son corps les images des choses. Un soldat, par exemple, ayant vu sur le sable les traces d’un cheval, passera aussitôt de la pensée du cheval à celle du cavalier, puis de cette pensée à celle de la guerre, etc. Mais un paysan, quant à lui, passera de la pensée du cheval à celle d’une charrue, d’un champ, etc., et ainsi, chacun, selon qu’il est accoutumé à lier et à enchaîner les images des choses selon telle ou telle modalité, passera d’une même pensée à telle ou telle autre » (*Éth.*, II, 18, scolie). Comme souvent les termes décisifs peuvent passer inaperçus : ici c’est « habitude » (ou « accoutumé ») qui enferme les enjeux les plus importants de cet ensemble d’énoncés. Chacun enchaîne ses pensées selon une certaine *habitude* qui résulte de la manière dont il a ordonné *en son corps* les images des choses, en quoi il faut comprendre : 1) que c’est l’effet même de la puissance du corps que de « retenir » des concomitances ou des successions d’affections ; 2) que, « parallèlement » (simultanément), l’esprit lie ses idées selon un ordre similaire et dual à celui par lequel le corps lie ses affections ; 3) que ce concaténationnisme généralisé de la pensée n’a rien d’aléatoire mais s’organise selon des régularités – des « habitudes », chacun ayant les siennes propres – qui dirigent les liaisons dans les mêmes directions – dans le même sens, pourrait-on dire en jouant de la polysémie du mot –, et que ces habitudes se sont d’abord formées par et dans le corps, qu’elles existent et opèrent comme *inscriptions corporelles* – « la manière dont [chacun] a ordonné *en son corps* les images des choses<sup>11</sup> »... En chacun donc se constitue une « habitude » herméneutique, structure stratifiée de schèmes concaténateurs orientés, dont une part est commune à très grande échelle – tout le monde, par exemple, associe le bruit du tonnerre à l’imminence de la pluie –, une part commune à l’échelle de groupes plus étroits – les associations des paysans sont les mêmes, mais différent de celles des soldats –, une part plus idiosyncratique, formée, par exemple, selon les fixations névrotiques d’une histoire personnelle. Laissant cette dernière de côté (quoique...), il faudrait

dire combien l'analyse de la formation de ces « habitudes » doit à la sociologie. Des expériences communes, en d'autres termes des affections communes, déterminent des concaténations communes et par suite des habitudes herméneutiques communes. Si, par exemple, les conditions d'existence matérielle entrent pour une grande part dans les expériences quotidiennement faites, alors l'homogénéité par groupes sociaux de ces affections attachées à la vie matérielle détermine une homogénéité corrélative des liaisons d'idées, donc des donations de sens et des valorisations qui s'en suivent – et les « habitudes », par conséquent, se structurent, *pour une part*, sur une base de classe.

Le point important en tout cas était le suivant : il n'y a pas à céder à une antinomie fabriquée de la « puissance » et du « sens ». Le sens advient par une *donation active* qui est la marque même d'un *conatus*, c'est-à-dire d'une puissance, puissance d'une chose liant d'une certaine manière qui est la sienne, selon un certain ordre, les affections de son corps et les idées de son esprit. Aussi l'inclusion du sens dans l'ordre de la puissance, et comme l'une de ses manifestations, conduit-elle à ce que Lorenzo Vinciguerra n'hésite pas à nommer une sémiophysique<sup>12</sup>, procès de production des images des choses et des idées immanent à la puissance du corps de former activement des associations d'affections, et à la puissance corrélative de l'esprit d'enchaîner ses pensées. L'idéation et l'imagination sont ainsi dans l'orbite immédiate de la vie affective, et la sphère des passions n'est pas qu'un monde d'« émotions » brutes, infralinguistiques ou antepredicatives : elle est le biotope où s'engendrent littéralement, et à toutes échelles, les visions et les valorisations du monde.

Pour toutes les médiations historiques que l'analyse de sa formation demanderait de reconstituer, une structure sociale aussi massive que l'imaginaire consumériste de la marchandise entre donc de plein droit dans le domaine passionnel, et même comme l'une des manifestations contemporaines les plus notoires de sa productivité – permettant d'ailleurs au passage de souligner que ce domaine des passions est essentiellement un domaine *social*. La doublure du régime d'accumulation que constitue son régime « dual » de désirs et d'affects intègre donc constitutivement un imaginaire collectif – qui n'est d'ailleurs pas nécessairement un imaginaire entièrement *commun*, mais connaît des variations selon les classes et les groupes.

## L'énergie du *conatus* coulée/conformée dans les structures

À l'image de son régime de désirs et d'affects, et du seul fait qu'il s'y trouve inclus, l'imaginaire du capitalisme ne cesse de se renouveler. De même qu'il a ajouté aux seules perspectives de la misère à endiguer les images réjouissantes de la vie au milieu des objets marchands, le capitalisme néolibéral enrichit l'imaginaire fordien en s'efforçant d'ajouter aux affects joyeux extrinsèques de la consommation les affects joyeux intrinsèques de la « réalisation de soi » dans et par le travail salarié. Et c'est bien en effet un « enrichissement » à ses yeux puisque dans le régime de désirs et d'affects du salariat, il ne devrait plus entrer seulement d'accéder à des satisfactions transitives, hétérogènes à l'activité laborieuse elle-même – le travail comme moyen purement instrumental d'accéder à l'argent, simple médium de l'acquisition des biens marchands –, mais il devrait aussi entrer d'investir l'activité en elle-même et pour elle-même, élevée du statut de moyen à celui de fin, et devenue intransitive, c'est-à-dire désirable en soi. Ainsi le néolibéralisme entreprend-il de modifier le régime de désirs et d'affects hérité du fordisme pour faire entrer les salariés dans un nouveau régime de mobilisation, plus intense – évidemment... –, dans lequel l'activité, jadis indifférente, devient l'objet, non plus médiat mais immédiat, du désir. Se rendre à l'entreprise, en épouser les fins, s'approprier ses tâches, faire de ses assignations des horizons personnels, les éprouver comme des occasions parmi les plus hautes d'effectuation de ses propres puissances, en faire la part centrale de sa propre existence, toutes ces choses deviennent – ou doivent devenir – intrinsèquement désirables. Ainsi le régime néolibéral de la mobilisation salariale vise-t-il à reconfigurer les désirs individuels pour les aligner sur le désir-maître du capital<sup>13</sup>. Le fordisme avait bien réussi à introduire des affects joyeux, ceux de la consommation marchande, dans le jeu passionnel du capitalisme, mais le détour de médiation était encore trop long. Le néolibéralisme entreprend de le raccourcir pour viser la pleine coïncidence du désir des individus et du désir de l'institution<sup>14</sup>. Et – sans doute pas dans toutes les fractions du salariat... – il y parvient ! L'imaginaire de la marchandise s'enrichit alors

d'un imaginaire de la réalisation de soi par la vie salariale, et peut-être faut-il attendre cette extension à une partie du salariat du désir de faire industriel autrefois réservé au capital pour mieux apercevoir le capitalisme comme un certain régime historique d'investissement conatif.

Si en effet le *conatus* est une énergie générique et, telle quelle, intransitive, alors sa détermination à des poursuites particulières lui vient nécessairement du dehors, et seules des affections par des choses extérieures l'orientent concrètement vers tel objet ou vers tel autre. Mais les « choses extérieures » qui ont le pouvoir de l'affecter et de le déterminer à des actions particulières sont pour l'essentiel des structures sociales, ou bien sont inscrites dans des structures sociales. Pour s'en tenir au seul registre de ce qu'on pourrait appeler les formations macrosociales de désir, ce sont par exemple les structures du capitalisme, dans ses configurations historiques successives, qui donnent aux hommes de l'époque capitaliste les objets où leurs énergies conatives vont s'investir, qui déterminent les mouvements de corps salariés, d'abord pour lutter contre le dépérissement, ensuite pour les joies extrinsèques de la consommation marchande, enfin pour les joies intrinsèques de la « vie accomplie » ou de la « vocation réalisée » dans et par le travail. Et cela comme, avant elles, les structures sociales du féodalisme avaient offert d'autres objets, déterminé d'autres poursuites : pour les guerriers celles de la gloire au combat, pour les seigneurs celles de la munificence, et pour tous celles du salut – et l'objet entre tous désiré du capitalisme, l'argent, est alors vil entre tous... renversement qui indique assez l'arbitraire des objets élus par le *conatus* et comment cet arbitraire est tranché par la configuration particulière des grandes structures sociales.

L'énergie libre et sans objet du *conatus* se lie et s'investit dans des objets particuliers non par un quelconque pouvoir d'autodétermination mais sous le travail d'affections extérieures produites par des structures sociales. De cette énergie conative, on pourrait dire qu'elle est, littéralement parlant, amorphe *ex ante*. Elle ne prend forme qu'en se coulant dans les structures sociales, les formes institutionnelles et les rapports sociaux, qui lui offrent ses conditions concrètes d'exercice et, par là même, configurent ses investissements possibles en la déterminant à quelque chose – salut, gloire, fortune (ou tout autre objet à poursuivre). Il n'est d'ailleurs nul besoin d'en passer par l'histoire grandiose des formations sociales pour s'en apercevoir, et l'on retrouve à des échelles temporelles et sociales bien plus modestes ce

même effet de conformation des énergies désirantes, autrement flottant « libres » et indéterminées, par les structures d'un environnement institutionnel – où il faut voir le cœur même d'un structuralisme des passions. De ces environnements institutionnels de moyenne échelle, Bourdieu donne un archétype possible avec le concept de champ, lieu par excellence d'une offre faite aux *conatus*, invités à s'investir dans les enjeux particuliers institués par le champ – grandeur scientifique, artistique, politique, etc. Ainsi chacun des champs propose-t-il des objets spécifiques propres à capturer les désirs flottants – et à endurcir les désirs déjà captés. *Illusio* est le nom donné par Bourdieu à cette mise en forme de l'énergie du *conatus* et aux investissements spécifiques que déterminent localement les structures du champ. À leur échelle donc, mais selon des processus formellement semblables à ceux des formations sociales macroscopiques, les champs sont des réalisations concrètes du structuralisme des passions, c'est-à-dire des lieux de désirs, d'affects et d'imaginaire structurellement organisés.

Quelle que soit l'échelle considérée en tout cas, le « fait institutionnel » ne saurait être essentiellement saisi comme « négativité », force de répression contenant les menées (potentiellement antisociales) des élans de puissance *conatifs*, à la manière par exemple du dernier Freud de *Malaise dans la civilisation*. Tout au contraire, les institutions doivent être d'abord saisies dans leur *pouvoir positif d'information* (au sens aristotélicien du terme), pouvoir de donner forme à l'amorphe du *conatus* compris comme élan de puissance générique. L'extériorité du social n'a donc rien d'une extériorité purement répressive. Elle est d'abord ce par quoi le *conatus* intransitif en vient à se transiter, c'est-à-dire, par soi sans objet, à s'actualiser comme désir de tels et tels objets, non pas donc pouvoir négatif de répression et de limitation, mais pouvoir positif de détermination et de constitution – et cela sans exclure évidemment que certaines constructions institutionnelles aient, elles, pour effet spécifique de retenir les *conatus* et de leur interdire certaines poursuites.

## Les expressions locales des structures globales

On mesure donc aisément ce qui sépare un tel structuralisme des passions d'une science sociale individualiste pour laquelle le sujet est autodéterminé selon des raisons (ce qui apparaît au « sujet » comme ses « raisons » n'étant rien d'autre que les idées corrélatives de ses affects et notamment de ses volitions). Il ne s'ensuit pas pour autant qu'il faille donner les structures pour seul terme théorique pertinent, ni oublier qu'elles sont habitées – en l'occurrence par des pôles individués de puissance et d'activité que le spinozisme nomme *conatus*. L'individuation de la puissance n'a donc rien d'incompatible avec l'hétéronomie – structurale – de ses déterminations. Il y a même quelque avantage à tenir ensemble les deux pôles réputés exclusifs, et notamment celui de saisir le rapport qui articule le global et le local, un rapport dont on pourrait dire qu'il est d'*expression* : les structures globales *s'expriment localement* au travers des affects qu'elles produisent. C'est bien parce que ces affects sont produits dans les corps individués qu'ils doivent être dits locaux. Quoiqu'ils puissent être l'effet de structures sociales, par construction globales, il y a donc une localité intrinsèque des affects : pas d'affect sans corps à affecter – chose locale. C'est bien ainsi d'ailleurs que Durkheim entreprend tardivement, après une rupture inaugurale d'autant plus fracassante qu'elle était épistémologiquement nécessaire, de réarticuler sociologie et psychologie. Seule l'émancipation fondatrice de la sociologie avait pu donner à croire qu'elle emportait par principe une évacuation pure et simple des faits psychiques. Or il n'en est rien. Une fois l'ordre des faits sociaux dégagé comme tel en son autonomie, le psychique, ou le psychologique, qui devait être *provisoirement* nié, peut être réintégré dans la construction d'ensemble, précisément comme lieu(x), *locus*, d'inscription (locale) du social. Les faits psychiques apparaissent alors comme les expressions individuellement localisées de l'ordre social, les déterminations sociales des comportements individuels prenant la forme d'états psychiques – et, de nouveau, le global et le local se trouvent ici articulés dans un rapport d'*expression*.

Sans doute peut-il y avoir des affects communs : les structures et les institutions sociales ont précisément ce pouvoir d'affection à grande échelle, c'est-à-dire le pouvoir d'affecter *tous* – la circonscription du « tous » définissant l'extension même du pouvoir de l'institution : les structures et les institutions du champ scientifique n'affectent que le « tous » des scientifiques et pas au-delà ; les structures et les institutions de



l'État, elles, affectent le « tous » de la nation. Produit par une puissance d'échelle globale, l'affect commun<sup>15</sup> demeure pourtant un affect communément éprouvé par la multitude discrète des individus qui vivent sous l'*imperium* de l'institution considérée – c'est-à-dire par *chacun* d'eux localement. Ainsi les structures du rapport salarial, structures globales s'il en est ! affectent-elles communément, mais séparément, *chacun* des salariés en son corps.

Si attentive qu'elle soit au poids, peut-être même à l'exclusivité<sup>16</sup> des déterminations structurales, une science sociale ne fera donc pas l'économie du passage par la localité des corps affectés, corps saisis par les rapports sociaux et les formes institutionnelles. Ce sont toutes les structures de l'échange marchand, de la division du travail, de la propriété privée des moyens de production et de la « double séparation » qui sont à l'œuvre et visibles dans chaque corps salarié, individuellement. Présentes en chacun des individus, donc, mais sans doute à chaque fois réfractées différemment, puisque « des hommes différents peuvent être affectés de différentes manières par un seul et même objet, et un seul homme peut être affecté par un seul et même objet de différentes manières en des moments différents » (*Éth.*, III, 51). La multitude salariale n'a en effet rien d'homogène, elle se distribue tout au long des chaînes hiérarchiques, selon les secteurs industriels, la taille des entreprises, évidemment selon les trajectoires propres des individus, etc., toutes choses parfaitement connues de la sociologie et par lesquelles on peut tenir ensemble une affection commune (celle du rapport salarial en ses structures) *et* la réfraction de cette affection commune au travers des diverses complexions individuelles socialement constituées. D'où résultent : des affects communs – tous les corps salariés se mettent en mouvement chaque jour pour une activité nommée « travail » –, des affects communs de niveaux inférieurs, par groupes de salariés aux mêmes caractéristiques sociales (déterminant des complexions semblables – par exemple les cadres de l'informatique ont des manières communes qui les distinguent des ouvriers de l'automobile) –, des affects plus idiosyncratiques aussi (amour ou détestation du travail salarié par exemple).

Mais l'expression locale des structures globales, par corps affectés interposés, demande l'introduction d'un tiers terme, dont on peut d'ailleurs deviner la nécessité à la relecture de la proposition (*Éth.*, III, 51) : des hommes peuvent être affectés différemment par un seul et même *objet*. Or

on nommerait à peine « un objet » une entité aussi abstraite qu'un *rapport social*, comme le rapport salarial par exemple. C'est que le rapport social lui-même se réalise concrètement dans des interactions sociales. Ainsi le salarié n'a-t-il pas affaire au « rapport salarial », mais à un patron, non pas le patron générique du rapport mais un patron particulier *hic et nunc*, bel et bien un « objet » capable d'en affecter d'autres de manières variées (mais à qui cette capacité – cette puissance – ne vient que du rapport social dont il est la réalisation, l'incarnation locale). Des interactions institutionnelles, on pourrait donc dire qu'elles sont l'apparaître phénoménologique des rapports sociaux – très prosaïquement : ce qui se donne à voir lorsqu'on va « dans les institutions ». On y observe un employé qui interagit avec son employeur, un élève avec son professeur, un fidèle avec son pasteur, un militaire avec son supérieur, etc. Pour toute leur diversité dans leur genre, ces interactions ne sont jamais que les effectuations d'un même rapport social : toutes les interactions employés/employeurs effectuent le rapport salarial, les interactions élèves/professeurs le rapport magistral, fidèle/curé le rapport pastoral, soldat/officier le rapport militaire, etc. C'est par les interactions institutionnelles, telles qu'elles mettent en scène des « objets » (des personnes), que s'opèrent non seulement l'effectuation mais la *localisation* des rapports sociaux, et par là les affections concrètes dont les corps individuels sont affectés – donc *in fine* l'expression locale des structures globales qui soutiennent chacun de ces rapports. En arrière-plan de toute interaction employé/employeur particulière, il y a bien l'intégralité des structures du rapport salarial, avec toute la profondeur de leur développement historique, mais tout ce développement ne se réalise que dans la localité des multiples interactions concrètes conçues comme rencontres d'objets déterminés<sup>17</sup>.

## Passions mécontentes, mouvements centrifuges et crises institutionnelles

Le passage par la distinction des rapports et des interactions qui les effectuent est particulièrement utile pour lever l'objection indéfiniment

opposée à toute forme de structuralisme, à savoir l'ignorance de l'histoire et l'incapacité dynamique. Rendre le monde des structures sociales aux puissances d'agir individuées qui les habitent était sans doute la première étape de leur remise en mouvement. Mais il faut y ajouter la médiation des interactions qui effectuent concrètement les rapports. Car ces effectuations n'ont rien de mécanique. Elles sont *ex ante* sous-déterminées ; on sait *grosso modo* ce qu'une interaction employeur-employé va produire, ou ce qu'elle est censée produire – de l'assignation hiérarchique, du commandement et de l'exécution –, mais on ne sait rien *a priori* du détail et des modalités de cette production. Or, dans le cadre du rapport à effectuer, ce détail peut varier considérablement. Aussi les interactions effectuent-elles toujours les rapports de manière ouverte et créative : il y a autant de « styles » patronaux que d'individus patrons et, symétriquement, chaque salarié particulier fait parler sa propre complexion idiosyncratique, rétivité ou docilité, inclination à mettre ses dispositions au service de l'entreprise ou indifférence, résignation aux abus de pouvoir ou entrée en rébellion, etc. Rien de tout cela n'est écrit « de toute éternité » dans la définition du rapport ou dans son essence, et ce sont les effectuations concrètes, locales, qui, dans l'interaction institutionnelle, ajoutent un supplément de détermination affective, imprédictible *ex ante*. Sans doute j'entre avec mon employeur dans l'interaction déjà normalisé sous le rapport salarial – par construction – et affecté par ses déterminations structurales – la nécessité de la vie matérielle à reproduire, l'impératif de l'accès à l'argent, la dépossession des moyens de production, etc. Mais cet employeur concret qui est le mien *hic et nunc* m'affecte supplémentairement et particulièrement : par exemple, il sait me donner envie de travailler avec lui et pour lui... ou bien il m'est haïssable. Le supplément passionnel de l'interaction vient donc s'ajouter aux affects génériques du rapport conformément à l'arithmétique des compositions affectives énoncée en (*Éth.*, IV, 7) : « Un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer. » Ainsi les affects se composent-ils positivement ou négativement, raison pour quoi d'ailleurs la *fluctuatio animi* (flottement de l'âme), dit Spinoza, est la condition passionnelle humaine par excellence, oscillations entre affects contraires produits par un seul et même objet. Pour osciller cependant les balances affectives finissent par pencher dans un certain sens (toujours selon la loi de

l'affect le plus puissant), et par là à déterminer à faire *quelque chose*. Des affects d'interaction bien composés avec ceux du rapport salarial ajoutent de la joie au sentiment de la nécessité matérielle, parfois même jusqu'à faire complètement oublier cette dernière – et le rapport, aidé par ses effectuations mêmes, se reproduit d'autant plus facilement. Mais l'interaction qui n'ajoute que des passions tristes détruit, elle, la base affective du rapport. Parfois jusqu'au point de faire passer à la balance affective un seuil de l'intolérable, déterminant l'individu à un mouvement d'échappement – c'est-à-dire à s'extraire de l'interaction. Évidemment chaque complexion affective (que Spinoza nomme *ingenium*) à ses seuils propres. Certains, par résignation ou par endurance, supportent des affections attristantes qui en auraient fait basculer d'autres bien avant dans la fuite ou bien la rébellion. Il est cependant des affections qui font passer leurs seuils à un grand nombre, et transforment alors une divergence individuelle en mouvement collectif.

Spinoza, dans le *Traité politique*, nomme indignation l'irréductible quant-à-soi qui à un moment fait dire « pas au-delà de ça, tout plutôt que ça ». Elle était définie dans l'*Éthique* comme la tristesse qui naît par émulation affective au spectacle d'une tristesse faite à autrui<sup>18</sup>. Elle est maintenant le nom générique du mécontentement politique, et par là l'indicatrice de la limite du pouvoir d'affecter de l'institution, la réponse à la question de savoir jusqu'où s'étend le pouvoir de l'institution de faire vivre des individus sous ses rapports – et par conséquent le seuil de sa viabilité politique. Car s'il est vrai que l'institution, par exemple l'entreprise, peut faire faire bien des choses à ses sujets, elle ne peut cependant pas leur faire faire *n'importe quoi* : « Bien que nous disions que les hommes relèvent non de leur droit mais de celui de la Cité, nous n'entendons pas que les hommes perdent la nature humaine pour en adopter une autre ; ni par conséquent que la Cité ait le droit de faire que les hommes s'envolent, ou – ce qui est tout aussi impossible – que les hommes considèrent comme honorable ce qui provoque le rire ou le dégoût ; mais nous voulons dire qu'il existe certaines circonstances dont la présence inspire aux sujets la crainte et le respect, et dont la disparition supprime la crainte et le respect, et en même temps qu'eux la Cité » (*TP*, IV, 4<sup>19</sup>). Tout compte dans cette citation où l'on pourrait voir le concentré des propriétés dynamiques d'un structuralisme des passions. Tout compte, à commencer

par le fait qu'extraite d'un traité nominalelement politique, elle n'en donne pas moins les outils permettant de penser très généralement les ordres institutionnels *quelle que soit leur nature* – et du *Traité politique* de Spinoza, il s'avère qu'on peut faire une lecture comme *théorie générale des institutions sociales*<sup>20</sup>. Penser les ordres institutionnels donc, *mais surtout leurs crises*.

Car une institution, quelle qu'elle soit, n'est que la stabilisation temporaire d'un certain rapport de puissances, celui-là la même qu'elle établit avec les individus tenus (à tenir) en son empire. L'*imperium* de l'institution n'est pas autre chose que l'affect commun qu'elle réussit à produire pour déterminer les individus à vivre selon sa norme – et que Spinoza nomme *obsequium*, affect de reconnaissance de l'autorité institutionnelle et d'obéissance à ses commandements : ainsi l'*obsequium* salarial produit-il en tous les normalisés le mouvement de se lever le matin pour « aller au travail » et y faire ce à quoi on a été assigné. Mais, comme tout affect, cet affect commun n'est déterminant qu'à la condition de ne pas être « réprimé ou supprimé par un affect contraire et d'intensité supérieure ». À des degrés divers, s'étalant de la reproduction du régime à la crise ouverte, le rapport de puissance entre l'*obsequium* institutionnel et les affects contraires, réactionnels, que font le plus souvent naître la subordination et le commandement, ce rapport de puissance entre l'institution et ses sujets est toujours sous tension. Aussi l'*imperium* institutionnel est-il incapable de stabilisation définitive, fragilité intrinsèque et horizon permanent de crise dont Spinoza donne les termes à propos de cette institution « canonique » qu'est l'État : « Je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où par la puissance il l'emporte sur eux » (Lettre L<sup>21</sup>). Il n'y a pas d'institution pour l'éternité car les institutions doivent faire avec les individus qui les habitent – et n'en pensent pas moins. Leur rétivité à se laisser normaliser, à plus forte raison l'abus de pouvoir auquel sont le plus souvent enclines les institutions en la figure de ceux qui les dirigent, tentation de tout pouvoir de s'étendre indéfiniment, sont autant de risques avec lesquels chaque institution doit compter, risque de franchir le seuil invisible de l'indignation, cette irréductible souveraineté de conscience qui un jour fait basculer dans le mécontentement ouvert et affranchit du commandement institutionnel : « Les actions auxquelles il est impossible d'amener

personne, que ce soit par des récompenses ou par des menaces, ne tombent pas sous le droit de la Cité. Personne par exemple ne peut céder sa faculté de juger : quelles récompenses, quelles menaces peuvent en effet amener un homme à croire que le tout n'est pas plus grand que la partie, que Dieu n'existe pas [...] et de manière générale à croire quelque chose de contraire à ce qu'il sent ou à ce qu'il pense ? » (*TP*, III, 8). Ainsi il y a des bornes aux normalisations que l'institution peut obtenir de ses sujets, des bornes dont le franchissement conduit l'institution à pécher – c'est-à-dire à accomplir ce qui peut causer sa propre destruction. Il existe par exemple « certaines circonstances dont la présence inspire aux salariés la crainte et le respect de l'employeur, et dont la disparition supprime la crainte et le respect, et en même temps qu'eux l'obéissance salariale ». « Indignation » est cet affect politique générique dont Spinoza fait le moteur de toutes les séditions. Pourvu bien sûr qu'il soit partagé à suffisamment grande échelle pour, affect commun réactionnel, se poser contre l'affect commun institutionnel.

Rien donc ne peut figer la dynamique collective des affects – et partant garantir la pérennité aux ordres institutionnels qui en procèdent. Et voilà où un structuralisme spinozien des passions peut renouer avec le changement et l'histoire : en ce point où le ratage des interactions institutionnelles qui effectuent les rapports structuraux fait renaître l'indignation et nourrit l'antagonisme des affects communs. Par le court-circuit d'une métonymie confondant le processus générateur et l'effet engendré, on pourrait donc dire qu'un rapport social, une structure, une institution ne sont pas autre chose que de l'affect commun. Mais ce qu'un affect commun soutient, un autre affect commun, contraire et plus puissant, peut le défaire. Un structuralisme des passions est donc nécessairement un structuralisme dynamique puisque les pôles de puissance individués ne sont tenus à un ordre institutionnel que par des balances affectives dont rien, jamais, ne permet d'exclure qu'elles viennent à être modifiées, soit que le cumul d'affects tristes en longue période fasse passer à un nombre suffisant de ses sujets leur point d'intolérable, soit qu'un incrément de domination imprudent le rende odieux à tous – et l'histoire est pleine de ces petits événements, de ces micro-abus (mais de trop) qui précipitent sans crier gare une sédition de grande ampleur, effet en apparence sans commune mesure avec sa cause, alors qu'il a été préparé par des cumuls de longue date. La dynamique des affects collectifs est donc toujours susceptible de bifurcation, et le principe

formel de l'affect commun qui soutenait l'institution de connaître alors une repolarisation inverse pour entraîner une contestation, parfois jusqu'à sa destruction. Mais la limite de ce qui peut être dit en toute généralité est vite atteinte, et seule la clinique affective d'une situation institutionnelle donnée peut trancher quant à la formation, contingente *a priori*, d'une dynamique centrifuge des passions collectives... ou bien à la stagnation dans l'*obsequium*. La rareté des éruptions affectives anti-institutionnelles atteste en elle-même des exigeantes conditions requises par la formation d'un affect commun séditieux, c'est-à-dire d'un affect commun suffisamment intense pour vaincre les *obsequia* individuels, ce compte (passionnel) que chacun trouve dans sa situation de normalisé.

## Sédition et crises, ou le déterminisme passionnel poursuivi dans de nouvelles directions

Mais que ce soit dans la reproduction ou dans la crise, la question demeure toujours la même : à quelles sortes de mouvement les puissances conatives sont-elles affectivement déterminées ? Disposer d'une question de cette nature offre en tout cas le moyen de sortir de l'antinomie des structures minérales vouées à la reproduction et de l'*agency* supposée toujours libre et capable de tout si elle le « veut » (on ne comprend d'ailleurs guère qu'elle ne « veuille » pas plus souvent...). Dès lors qu'elles sont habitées par des pôles de puissance, il y a de l'*agency* dans les structures, mais de l'*agency* contrainte, déterminée la plupart du temps à effectuer les mouvements requis par la normalisation institutionnelle... mais aussi parfois à s'en échapper si d'aventure les courants d'affects collectifs viennent à tourner. Tenant les deux bouts de la chaîne, indûment réputés contradictoires, on pourrait donc répondre ainsi à la question, posée en Mai 68, de savoir si « ce sont les structures qui descendent dans la rue ». La réponse est que ce sont d'abord des corps individuels désirants qui y descendent, mais qu'ils n'y descendent que pour avoir été affectés d'une certaine manière dans et par les structures, c'est-à-dire, et cela sans aucun

paradoxe, qu'ils y descendent pour s'en prendre aux structures qui les y ont fait descendre – et parce que celles-ci ont fini par se rendre odieuses.

Ni nécessaire ni impossible, la bifurcation dans le régime affectif collectif d'une institution, quand elle se produit, est un événement engendré par l'institution et qui remet en cause l'institution. C'est ici que se brise l'alliance réputée indestructible du changement historique et de la liberté. Car si les *conatus* peuvent se mettre à faire des choses qu'ils ne faisaient pas jusqu'ici, à aucun moment pourtant ils ne cessent d'être déterminés à leurs actions particulières successives. La philosophie du sujet, et les sciences sociales qui s'en prévalent, ont toujours cru être à leur meilleur avec les épisodes révolutionnaires ou les processus de crise – supposés hors d'atteinte de tout point de vue structuraliste et déterministe. Contestations et révoltes seraient les propres du libre arbitre et de lui seul, rébellions accessibles seulement à des âmes inconditionnées. Là où le déterminisme aurait partie liée à l'asservissement, les remises en mouvement de l'histoire attesteraient les triomphes de la liberté – c'est-à-dire son irréductibilité. Mais c'est méconnaître la variété des choses auxquelles les hommes peuvent être déterminés... Devenir séditieux n'est pas faire un saut miraculeux hors de l'ordre causal mais seulement se trouver déterminé à faire *autre chose*. Les séditions ou les révolutions ne sont pas des moments bénis de suspension de l'enchaînement des causes et des effets, ou de recouvrement par les hommes d'un pouvoir de création inconditionnée. C'est toujours le jeu nécessaire des puissances et des passions, mais poursuivis dans d'autres directions. De nouvelles affections ont produit de nouveaux affects qui ont déterminé de nouveaux mouvements – centrifuges maintenant. Au lieu de faire, par exemple, les gestes de l'*obsequium* salarial, les corps s'échappent et se meuvent différemment : vers le piquet de grève, le bureau du directeur à séquestrer, ou bien la rue. Mais c'est bien « quelque chose » – le mot de trop, le licenciement abusif, le plan social injuste –, et les affects qui s'en sont suivis, qui les y ont envoyés. Il n'est besoin d'invoquer aucune interruption du déterminisme pour comprendre ce genre de mouvements, mais plutôt d'analyser finement comment se sont constituées les nouvelles formations d'affects, et comment l'état des structures a facilité ou entravé leur opération.



## « Je maintiens toujours le droit naturel... »

Sans jamais renoncer à son déterminisme intransigeant, en quoi il a vu le moyen d'en finir avec l'illusion d'une exception humaine dans l'ordre de la nature, fantasmagorie du monde humain se prenant pour « un empire dans un empire<sup>22</sup> » (*Éth.*, III, Préface), Spinoza n'en a pas moins affirmé, contre Hobbes, la fin de la fin de la politique : quand bien même il aurait quelque teneur de réalité, le contrat ne saurait prétendre sceller définitivement les rapports des sujets et du souverain, et le transfert de puissance n'a rien que d'intrinsèquement temporaire, pour ne pas dire d'intrinsèquement précaire. Tel est bien le sens de sa réponse à Jelles qui lui demande « quelle différence il y a entre Hobbes et [lui] quant à la politique » (Lettre L) : « Cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel », entame Spinoza, et c'est bien par là, en effet, qu'il fallait commencer : avec les puissances individuées telles qu'elles habitent le monde et ses structures – puisque le « droit naturel », concept non pas juridique mais onto-anthropologique, n'est pas autre chose que la puissance (*TP*, II, 4<sup>23</sup>). Or le *conatus*, « cet effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose » (*Éth.*, III, 7), et de même que cette essence est, par construction, inaliénable, de même les propriétés qui s'en déduisent sont-elles nécessaires – notamment les mouvements spontanés de l'automate herméneutique que nous sommes<sup>24</sup>, évaluant les choses selon qu'elles aident ou contrecarrent la persévérance<sup>25</sup> (*Éth.*, IV, 8), et l'effort qui s'ensuit pour repousser les causes de la tristesse<sup>26</sup> (*Éth.*, III, 37). Aucune de ces propriétés ne saurait donc cesser de produire ses effets par passage de l'état de nature à l'état civil, tant et si bien d'ailleurs que Spinoza nie qu'il y ait, sous ce rapport, quelque discontinuité de l'un à l'autre : « c'est la continuation de l'état de nature », dit-il de la Cité. Comme nombre de commentateurs l'ont fait remarquer, le *Traité politique* rompt avec le *Traité théologico-politique*, en abandonnant définitivement tous les reliquats de contractualisme qui y subsistaient encore<sup>27</sup> : il n'y a ni « abandon », ni « transfert », ni « cession » des droits naturels au souverain par entrée dans l'état civil, pour cette raison précise que le droit naturel, essence actuelle de l'homme, ne saurait sans absurdité être considéré comme aliénable. Aussi le

droit naturel de chacun continue-t-il de s'exercer, bien sûr dans les conditions affectives qui lui sont faites, notamment du fait de son inclusion dans l'ordre institutionnel de la Cité, mais sans jamais pouvoir exclure que cet exercice ne le conduise, en certaines circonstances, à se retourner contre cet ordre institutionnel – et ce que Spinoza dit de la Cité, on peut l'étendre à toute configuration de structures.

Sans doute, pour être complète, cette présentation d'un structuralisme des passions requerrait-elle de montrer comment structures et institutions *elles-mêmes* sont des productions passionnelles collectives, cristallisations de cette composition d'affects individuels que Spinoza nomme la « puissance de multitude<sup>28</sup> ». Et les passions sont autant productrices que produites. En tout cas, rien n'est linéaire, univoque ou monotone dans ces processus. Pour reprendre les mots mêmes de Bourdieu, il arrive donc que la vérité objective des structures produise des vérités subjectives désajustées à leur propre reproduction – et par là la mette en danger. Il n'y a pas à choisir entre « les structures » et « l'action ». Il y a de « l'action » puisqu'il y a des hommes-*conatus* ; il y a des structures qui affectent les hommes et déterminent leurs mouvements ; il n'y a pas de structure éternelle puisque « je maintiens toujours le droit naturel ».

1. 1. Pierre Bourdieu, « La double vérité du travail », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 114, 1996.
2. 2. *Ibid.*, p. 89.
3. Peut-être en est-il le plus près dans l'« avant-propos dialogué » qu'il signe pour le livre de Jacques Maître, *Autobiographie d'un paranoïaque* (Paris, Anthropos, 1994), où Bourdieu parle des « pulsions » investies par les individus dans les institutions et utilisées par les institutions au service de leurs propres finalités.
4. *Éthique*, trad. par Bernard Pautrat, Paris, Seuil, « Points Essais », 1999.
5. Désir, joie et tristesse sont les affects primaires dont tous les autres affects se déduiront par spécification et combinaison – joie et tristesse étant des variations respectivement à la hausse ou à la baisse de ma puissance d'agir, soit de mon pouvoir d'affecter, de produire des effets.
6. Voir Robert Boyer, *Théorie de la régulation*, Paris, La Découverte, « Repères », 2004.
7. *Ibid.*
8. En une formulation qui réplique analogiquement la caractérisation des choses comme « mode » : « Les choses particulières ne sont rien d'autre que des affections des attributs de Dieu, autrement dit, des manières [modi, N.d.A.] par lesquelles les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée » (*Éth.*, I, prop. 24, corollaire – c'est moi qui souligne).
9. Désormais dans la traduction de Robert Misrahi (Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1990).
10. Pour ne rien dire du fait qu'on la doit en réalité à Leibniz, et non à Spinoza, l'appellation « parallélisme » est ici reprise par commodité sténographique, mais sans rien ôter aux critiques profondes que lui a adressées Chantal Jaquet (voir *L'Unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, « Quadrige », 2007).
11. C'est moi qui souligne.

- [12.](#) Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, « Âge classique », 2005.
- [13.](#) Voir Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010.
- [14.](#) Ou, si l'on refuse cette hypostase, des hommes qui l'incarnent.
- [15.](#) Voir *infra*, chapitre VI.
- [16.](#) Au moins en dernière analyse.
- [17.](#) De même par exemple que la forme institutionnelle « code de la route » se réalise dans la rencontre de l'objet-conducteur et de l'objet-feu rouge (ou -gendarme).
- [18.](#) *Éth.*, III, Définitions des affects, 20.
- [19.](#) Baruch Spinoza, *Traité politique*, trad. par Charles Ramond, Paris, PUF, « Épiméthée », 2005.
- [20.](#) Voir Frédéric Lordon, « Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude. Le *Traité politique* comme théorie générale des institutions sociales », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy (dir.), *Le Traité politique, nouvelles lectures*, Paris, Amsterdam, « Caute ! », 2008 ; et, ici, chapitres V et VI.
- [21.](#) Baruch Spinoza, *Traité politique, Lettres*, trad. par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, « GF », 1966.
- [22.](#) Voir à ce sujet Yves Citton et Frédéric Lordon, « À propos d'une photo », in Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales, op. cit.*
- [23.](#) « Le droit naturel [...] de chaque individu s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. Par conséquent, tout ce que fait tout homme selon les lois de sa nature, il le fait par un droit souverain de nature, et il a sur la nature autant de droit qu'il vaut par la puissance » (*TP*, II, 4).
- [24.](#) Comme l'énonce (*Éth.*, II, 18, scolie) précédemment évoquée. Voir à ce sujet Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination, op. cit.*
- [25.](#) *Éth.*, IV, 8 : « La connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre qu'un affect de joie ou de tristesse, en tant que nous en sommes conscients. »
- [26.](#) *Éth.*, III, 37, démonstration : « Plus grande est donc la tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme s'efforce de lutter contre la tristesse. »
- [27.](#) Pierre-François Moreau fait d'ailleurs observer que l'abandon du contrat est en germe dès le *Traité théologico-politique* lui-même : « Les deux genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique* », *Spinoza, État et religion*, Lyon, ENS Éditions, « Feuillettes », 2005.
- [28.](#) Voir Frédéric Lordon, « L'empire des institutions (et leurs crises) », *Revue de la Régulation*, n° 7, 2010.
- [I.](#) Ce chapitre est la version modifiée d'un texte publié dans la revue *Tracés*, « Philosophie et sciences sociales », n° 25, novembre 2013.

## LA CRISE ÉCONOMIQUE EN SES PASSIONS<sup>1</sup>

Les économistes ne pensent pas la catastrophe. Il faudrait se demander pourquoi. L'histoire témoigne pourtant assez de dévastations proprement économiques portant les sociétés au bord du chaos : l'hyperinflation allemande de 1923, les grands effondrements financiers et bancaires, tel celui de 1929... La crise ouverte en 2007 était potentiellement porteuse de dislocations de cette magnitude – on peine ainsi à se figurer concrètement ce qu'aurait pu donner l'explosion de l'euro de laquelle nous sommes passés si près à l'automne 2011 et à l'été 2012<sup>1</sup>. Pourtant, comme si l'ordre des choses économiques était supposé d'une régularité intrinsèque, ou bien n'admettant que des irrégularités « raisonnables », les économistes n'ont pas d'autre concept à leur disposition que la « crise ». À quoi pourraient-ils donner le nom de « catastrophe » ? Peut-être à une destruction terminale des institutions de l'économie capitaliste... c'est-à-dire à l'anéantissement de leur « objet » – raison pour laquelle la « catastrophe » demeure de l'ordre de l'impensable, si ce n'est de l'impensé décisive ? Il n'y aura donc que la « crise ». Et encore : les économistes la pensent-ils vraiment ?

Il le faudrait, car dans le champ élargi du débat public et politique, la « crise » est assurée de faire très bonne figure au concours des « concepts » les plus mal bâtis. Il suffit, pour en avoir l'intuition, de penser à la

prolifération incontrôlée des « crises » de toutes natures, « économique » bien sûr, mais également « politique », « sociale », « environnementale », « morale » ou – carrément – « de civilisation ». Et il faut aussi s'interroger sur le sens que pourrait bien revêtir l'idée d'une « crise économique » continûment évoquée... depuis presque quarante ans. Il ne faut donc pas compter sur le discours « médiatique-expert », gros utilisateur du terme, pour aller au-delà des appréhensions de sens commun qui en font la dénomination générique d'humeurs politiques et sociales tristes, sentiments d'insatisfactions collectives et malaises variés, finalement tous peu ou prou réductibles à l'énoncé implicite : « La crise, c'est quand ça va mal » – typiquement, trente ans de chômage de masse : trente ans de crise. Or, quitte à demeurer dans le registre des formulations vernaculaires, la crise, ça n'est pas « quand ça va mal » : c'est « quand ça change ».

Mais quel est le « ça » objet pertinent du changement susceptible de qualifier une crise ? On ne peut pas dire que la théorie économique standard (néoclassique) ait brillé par sa profondeur analytique, qui s'est contentée du changement de signe d'une dérivée, *alias* un retournement du sentier de croissance : une crise, c'est une fluctuation à la baisse dans l'évolution du produit intérieur brut... Dans sa version la plus maximaliste<sup>2</sup>, la théorie néoclassique va même jusqu'à soutenir que, l'économie étant par elle-même un système de marchés parfaitement stable et autorégulé, la disharmonie ne peut venir que du dehors, et les fluctuations n'avoir pour principe que des « chocs exogènes », en général des chocs « d'offre » puisque, dans ce cadre très particulier, et très anti-keynésien, l'offre crée sa propre demande – ça n'est donc jamais de ce second côté (celui de la demande) que peuvent venir les problèmes. Ainsi par exemple la Grande Dépression des années 1930 serait-elle le produit d'un « choc d'offre », mais alors énorme, événement tout à fait malencontreux, venu du dehors, on ne sait trop d'où exactement d'ailleurs, qui aurait brutalement déplacé les fonctions de production – quelque chose comme un accès, mais massif, de stupidité collective ayant entraîné un soudain effondrement de la productivité. La leçon est évidemment transparente : le système des marchés laissé à lui-même ne connaît pas la crise, il ne l'expérimente que d'être inévitablement branché sur un extérieur (politique, pétrolier, géostratégique, technologique, etc.), unique origine de ses perturbations.

On se dit évidemment que la science économique ne se porte pas très bien tant qu'elle continue de nobéliser ce genre de contorsion<sup>3</sup> destinée à tenir ensemble quelques faits difficilement contestables (il y a eu une Grande Dépression, d'autres crises aussi) et la défense à tout prix d'une image dogmatique de l'économie comme « équilibre général de marchés » optimal et stable<sup>4</sup>. On doit à l'honnêteté de reconnaître que, à ces aberrations près, la macroéconomie keynésienne n'a pas livré un concept de crise beaucoup plus profond : pour elle également, la crise, c'est la fluctuation conjoncturelle – celle qui, à l'inverse de la position néoclassique se contentant d'attendre le jeu régulateur spontané des marchés, appelle les interventions contracycliques des différents instruments de la politique économique.

## Vie et mort des régimes d'accumulation

La théorie dite « de la Régulation<sup>5</sup> » s'est précisément définie contre la pauvreté de ces conceptualisations de la crise pour penser la rupture du début des années 1970 – les taux de croissance de la production et de la productivité passent brutalement d'une tendance de 4 à 5 % par an à une pente très inférieure de 2 à 2,5 % –, rupture qui n'était visiblement justiciable ni de la dénégation néoclassique (dans la théorie) ni des simples mesures de relance keynésienne (dans la pratique<sup>6</sup>). C'était donc autre chose qu'une ordinaire fluctuation qu'il s'agissait de penser, autre chose qui avait davantage à voir avec un *changement d'époque*. Inspirée par l'historicisation dialectique héritée du marxisme, la théorie de la Régulation a donc eu pour premier mouvement de rompre avec l'universalisme transhistorique (ou plutôt anhistorique) des « lois de l'économie » afin de penser l'accumulation du capital en ses séquences particulières, c'est-à-dire comme processus *périodisé*. Encore fallait-il pour ce faire abandonner l'image princeps de l'économie comme « système de marchés », et se donner pour objet alternatif le *capitalisme*, dès lors conçu comme ensemble de rapports sociaux institutionnellement appareillés, et accéder à l'idée que si le capitalisme ne se donne à voir qu'en ses configurations

institutionnelles, il est donc *constitutivement* sujet à transformations historiques<sup>7</sup>. Le capitalisme change parce que ses armatures institutionnelles changent. Si les rapports sociaux du capitalisme sont ses invariants de très longue période, les institutions qui les expriment *particulièrement* sont des produits de l'histoire, comme tels contingents et temporaires, c'est-à-dire offerts à formation et à transformation par l'histoire. Et qui n'en a l'intuition claire ? Le rapport fondamental du salariat ne reçoit-il pas des actualisations très différentes selon qu'on l'envisage dans les trente premières années du XX<sup>e</sup> siècle, de 1945 à 1985, ou sous le régime de la mondialisation néolibérale ? Et de même pour les formes de la concurrence, celles de la banque-finance, des organisations industrielles, des modes d'intervention de l'État, etc. La théorie de la Régulation donne une consistance analytique à cette intuition élémentaire, mais juste, que le capitalisme *varie*. Changent les formes institutionnelles et changent les mécanismes qui pilotent l'accumulation du capital, et par conséquent les dynamiques macroéconomiques des sentiers de croissance – réguliers ou instables, à rythme élevé ou faible, à taux d'emploi haut ou bas, avec telle ou telle conséquence sur le partage des revenus et les inégalités, etc. Le capitalisme ne se donne donc jamais à voir qu'en la succession historique de ses régimes d'accumulation, et l'on nomme « crise » la transition de l'une à l'autre de ces « époques » – la crise, « c'est quand ça change », et ce qui change dans une crise, insiste la théorie de la Régulation, c'est la cohérence d'ensemble d'un régime d'accumulation.

Or il y a nécessairement crise parce que les rapports sociaux capitalistes exprimés dans un certain ensemble de formes institutionnelles sont intrinsèquement contradictoires, et que les institutions ne peuvent jamais qu'accommoder temporairement ces contradictions – les « réguler », de là le nom de la théorie. Ainsi, par exemple, le régime d'accumulation fordien, qui repose sur l'extraction des gains de productivité par l'allongement des séries, rencontre-t-il sa limite lorsque le marché intérieur parvient à saturation, et passe d'une demande de premier équipement à une demande de renouvellement – moins homogène, exigeant des séries plus courtes et plus différenciées, donc contradictoire avec les formes en place de l'organisation industrielle, et perturbant son régime de productivité. Chercher à prolonger la logique fordienne des séries longues par



substitution des exportations à la consommation intérieure ne fait qu'accroître la déstabilisation du régime dont le bouclage macroéconomique reposait sur la progression forte et régulière des salaires, vertueuse dans un schéma de croissance autocentrée où la solvabilisation de la consommation intérieure est décisive, mais prise en porte-à-faux lorsque l'économie s'ouvre au-delà d'un certain seuil et se trouve engagée dans le jeu de la compétitivité par les coûts. En une illustration typique de l'intuition dialectique marxienne, le fordisme meurt donc d'avoir trop bien réussi, et c'est le fonctionnement même de sa structure qui, dans le long terme, a « tordu » sa structure... jusqu'à l'amener à un point critique où se rompt la cohérence ancienne<sup>8</sup>. De même le régime néolibéral se trouve mis en péril d'avoir laissé toute licence aux marchés de capitaux et, partant, d'avoir laissé la finance étendre ses opérations jusqu'au point où l'accumulation de risques et de dettes (publiques *et* privées) n'est plus gérable, ne trouvant plus alors de processus résolutaires que dans une succession de défauts massifs extrêmement déstabilisateurs (le défaut des ménages étasuniens sur leurs crédits hypothécaires *subprimes*, les défauts sur les dettes souveraines à l'image de la Grèce).

Incidentement, le régime d'accumulation néolibéral fait voir on ne peut mieux tout ce qui sépare analytiquement la crise conceptualisée comme rupture d'un ancien schéma cohérent de l'accumulation du capital de « la crise-quand-ça-va-mal ». Le chômage de masse, comme les inégalités ou la précarité, n'y sont nullement les indices d'une « crise » – qui durerait depuis trente ans ? –, ils sont des caractères *permanents* de ce régime, des produits stables de sa cohérence installée – en effet depuis trente ans... Ce n'est évidemment pas que la crise ne puisse advenir à ce régime d'accumulation – aucun n'en est exonéré, et les événements présents en témoignent assez. Mais, précisément, ce qui fait crise dans le régime d'accumulation néolibéral<sup>9</sup> n'est pas à trouver dans les éléments qui alimentent depuis plusieurs décennies le discours ordinaire sur « la crise » : ce sont les déstabilisations exceptionnelles<sup>10</sup> produites par le fonctionnement de la structure – notamment dans le compartiment de la finance de marchés – et que la structure elle-même n'est plus en état d'accommoder : depuis 2007 et le choc des *subprimes*, en effet, on peut dire que le régime d'accumulation néolibéral est entré en crise.



Mais il n'y est qu'*entré*. Que faut-il donc de plus pour qu'il y soit tout à fait ? Il y faut les forces motrices effectivement productrices de changement – c'est-à-dire de transformations institutionnelles susceptibles d'accoucher d'une nouvelle « cohérence » d'ensemble de l'accumulation capitaliste. Comme la théorie de la Régulation n'a pas cessé de le souligner, c'est peut-être en ce genre de point que s'arrêtent les pouvoirs de l'analyse macroéconomique pure car tout processus de transformation des formes institutionnelles demeure fondamentalement du ressort des pratiques politiques. C'est dire l'incertitude qu'ouvre une phase de déstabilisation de grande ampleur, laquelle peut aussi déboucher sur des recompositions très diverses, mais abandonnées à un jeu de rapports de force peu prédictible *ex ante*, que donner lieu à des tentatives (celles des dominants !) d'accommoder tant bien que mal les divergences pour maintenir tout ce qui peut être sauvé du système précédent – à l'image, d'ailleurs spectaculaire, des efforts désespérés des actuels gouvernements pour n'entamer en rien les prérogatives des marchés de capitaux, continuer de leur soumettre la normalisation des politiques économiques (par agences de notation interposées), voire profiter de l'état de séisme pour réaliser une avancée sans précédent de l'agenda néolibéral : coupes claires dans les budgets publics et sociaux, « règles d'or » budgétaires, déréglementations en tout genre au nom de la flexibilité-compétitivité, etc., soit l'intensification paradoxale du modèle qui vient d'être à l'origine d'un choc marquant à l'échelle de l'histoire du capitalisme... Quelles sont donc, en toute généralité, les forces qui viennent trancher dans cette indétermination et faire basculer les processus institutionnels dans un sens ou dans un autre ? Le point de vue d'une science sociale spinoziste<sup>11</sup> donne la réponse suivante : ce sont les affects collectifs.

## Une philosophie des crises comme événements passionnels

En passer par le terme théorique des affects est donc aussi une manière de souligner que l'état de crise n'est complètement constitué qu'après s'être

inscrit comme tel dans les esprits. Il ne s'agit pas de céder à une forme extrême de constructivisme qui réduirait les phénomènes du monde social à un pur jeu de représentations créatrices détaché de tout ancrage objectif. Mais il s'agit d'indiquer qu'un état social donné, comme par exemple celui qui suit de l'enchaînement {risque systémique / contraction du crédit / récession / déficits / politiques d'austérité}, ne produit ses effets que par la médiation des affects collectifs conformément à la séquence élémentaire qui, dans la théorie spinoziste du comportement, emmène d'une affection (la rencontre d'une chose extérieure) à un affect (l'effet de cette rencontre simultanément dans le corps et dans l'esprit), et de cet affect à une redirection de l'élan de puissance du *conatus* (qui fait alors effort d'une manière déterminée). Regarder un journal télévisé rendant compte d'une fermeture d'usine, lire des statistiques économiques d'emploi en baisse et de bonus financiers en hausse, remarquer plus de pauvres dans les rues ou bien recevoir sa propre lettre de licenciement : ce sont des rencontres de choses, des affections – et même en tout premier lieu des affections du corps : voir, entendre, lire. Spinoza nomme affect la variation de puissance d'agir du corps *et* la formation d'idée qui résultent *simultanément* de cette affection (*Éth.*, III, déf. 3). Dans cette simultanéité s'indique alors la bivalence des affects comme événements à la fois corporels et mentaux, expression d'ailleurs de l'union profonde du corps et de l'esprit dont il faut voir combien elle fait de l'idéation un phénomène inséparable de la vie passionnelle, et en fait même l'une de ses manifestations. Il n'y a pas à établir, comme le veut la représentation courante, de différence d'ordre, encore moins d'antinomie, entre « les idées » et « les passions » : il n'est pas d'idée qui ne soit formée hors d'une affection antécédente et dans son voisinage d'affects. C'est pourquoi évoquer les affects comme terme médiateur entre les affections (socio-économiques) et les mouvements de corps des agents (c'est-à-dire les réactions qui, composées, soutiendront telle ou telle dynamique politique), n'est pas les renvoyer à un univers obscur de passions brutes et irréfléchies, mais bien les saisir dans la formation de complexes idéels-passionnels où le support passionnel des contenus idéels est cela même qui détermine ces mouvements de corps, individuels et collectifs. Les corps ne se meuvent que d'avoir été affectés, la question générale, et spécialement la question politique, étant alors de savoir de quelles manières telle affection produit tels affects différenciés.

C'est qu'évidemment rien n'autorise à supposer qu'une même affection affecte tous identiquement. Spinoza dit même très explicitement le contraire : « Des hommes différents peuvent être affectés de différentes manières par un seul et même objet, et un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de différentes manières en des moments différents » (*Éth.*, III, 51). Il en est ainsi car les affections sont pour ainsi dire réfractées au travers de la complexion affective des individus (que Spinoza nomme leur *ingenium*). Or l'exposition des mécanismes fondamentaux de formation de l'*ingenium* individuel, comme traces sédimentées des expériences affectives passées<sup>12</sup>, appelle son prolongement sous l'espèce d'une sociologie rendant compte des regroupements des individus par classes d'expériences semblables, d'où résulte la formation d'*ingenia* (pour partie) semblables<sup>13</sup>.

Au travers de l'épaisseur de la stratification sociale, les affections de la crise économique sont donc réfractées différenciellement selon les différentes classes d'*ingenia* pour y produire leurs idées-affects variées – c'est-à-dire leurs effets politiques. Ainsi la situation de crise n'est-elle complètement constituée qu'au moment où l'état des choses détermine, au travers de l'*ingenium* différencié du corps social, des affects communs de refus. Par une tautologie créatrice qui est le propre du monde social, il y a (pleinement) crise quand, d'une affection économique donnée, se forme l'idée-affect majoritaire qu'il y a crise<sup>14</sup>. Ou plus exactement quand il y a *de la suite* dans cette idée-affect, c'est-à-dire quand elle marque un point d'intolérable et que, au-delà de l'habituel « c'est la crise », tel qu'il peut occuper les esprits sans conséquence pendant des décennies, elle induit des mouvements réactionnels de corps, des mouvements politiques, suffisamment puissants pour conduire à une transformation significative des formes institutionnelles, d'où résultera l'émergence d'un nouveau régime d'accumulation. N'importe quel jugement du type « c'est la crise » n'est donc pas éligible à la qualité de *jugement de crise*, comme en témoignent les décennies passées de discours public saturés de « propos de crise » mais *sans suite*. C'est l'esprit de suite, précisément, qui qualifie le jugement de crise : un jugement de crise est une idée-affect qui a le pouvoir de faire joindre le geste à la parole. Et c'est pourquoi également l'événement de la crise n'est jamais établi certainement que *post festum* : que des avis de crise prolifèrent dans le discours public ne suffit nullement à en avérer

l'existence, comme en témoigne leur omniprésence depuis trente ans... alors même que la configuration néolibérale du capitalisme n'a cessé de se renforcer – et le paradoxe est saisissant entre ce sentiment collectif de la « crise » et la remarquable stationnarité des formes institutionnelles du présent régime d'accumulation. La crise donc n'est connue *que quand elle a eu lieu*, précisément parce qu'elle est fondamentalement un *passage à l'acte*. Aussi tous les jugements annonciateurs qui la précèdent sont-ils nuls et non avenus tant qu'ils n'ont pas porté le corps collectif au point (vraiment) critique : le point où il se met en mouvement. De ces jugements qui revendiquent l'extériorité, c'est-à-dire le point de vue de surplomb d'où croit pouvoir se dire le devenir-critique du monde, il faut alors plutôt considérer les effets « en intériorité », et dire combien ils appartiennent au monde dont ils pensent s'être extraits, au sein duquel, privés du pouvoir de véridiction objective qu'ils s'imaginent, ils contribuent en fait à l'advenue, mais contingente, de l'événement dont ils prétendent faire le diagnostic externe : car dire répétitivement « c'est la crise » est *aussi* une contribution, mais intérieure, à la dynamique sociale d'ensemble, dynamique des affects et des jugements collectifs, qui peut éventuellement finir par déterminer la jonction du geste à la parole, la mise en mouvement... et la transformation de structures dont on verra *ex post* qu'elle a bien été suffisamment forte pour mériter d'être appelée crise.

En tout cas, dire qu'il n'y a crise que lorsque s'est formée une idée-affect soutenant un *jugement de crise* n'est pas verser dans le pur arbitraire d'un constructivisme totalement autoréférentiel, mais souligner la part d'indétermination qui suit de la médiation des affects, conformément à l'énoncé même de (*Éth.*, III, 51). C'est bien pourquoi l'on ne saurait *a priori* localiser des seuils de rupture objectifs qui permettraient de tenir le diagnostic au seul registre des affections économiques (les états de chose économiques, statistiquement documentés). On se souvient de la prophétie – avec le recul du temps dérisoirement fausse – qui annonçait « l'explosion de la société française » si le nombre des chômeurs venait à dépasser les 500 000 – c'était au tout début des années 1970 dans la France de Pompidou... Sans doute parce que sa montée s'est faite progressivement (et bien sûr pour de nombreuses autres raisons), l'affection économique du chômage de masse n'a pas produit d'idée-affect collective suffisamment puissante pour faire passer à l'opinion le seuil de l'intolérable. On se doute

qu'il doit exister quelque part un taux de chômage (15 % ? 25 % ? mais 25 % c'est le taux de l'Espagne... et elle ne bouge pas, en tout cas pas encore ; plus alors ?) qui finirait par engendrer des désordres sociaux tendant à l'émeute à grande échelle – et enfin des transformations politiques substantielles –, mais nul ne peut dire où se trouve exactement ce point critique, dont la localisation émergente est en fait totalement endogène. De la même manière, on est frappé de l'aptitude différente des corps sociaux, par exemple français et étasunien, à supporter un certain niveau d'inégalité, et là encore c'est l'*ingenium* collectif qui manifeste ses tolérances et ses intolérances.

Ainsi des *ingenia* collectifs différents peuvent-ils être affectés différemment par une seule et même affection économique, et un même *ingenium* collectif peut-il être affecté par une seule et même affection économique de différentes manières à différents moments du temps. Quels affects collectifs l'état de *credit crunch*, de récession économique et de politiques d'austérité va-t-il produire ? C'est à cette question que demeure suspendu le devenir-crise de cet état, c'est-à-dire la naissance contingente de dynamiques passionnelles collectives suffisamment puissantes pour aboutir à une transformation (politique) des institutions du capitalisme – et à un changement du régime d'accumulation. De la même manière, la question de savoir si l'état présent de l'économie se qualifie comme crise *dans* le capitalisme, dont l'enjeu serait limité au passage d'un régime d'accumulation à un autre, ou comme crise *du* capitalisme demeure entièrement ouverte. Rien ne peut exclure – mais rien ne rend nécessaire – que la question du capitalisme lui-même et de l'opportunité de le dépasser ne soit posée à la faveur des désordres actuels. Une « simple » crise du régime d'accumulation pourrait alors muter en crise du capitalisme si, à la suite des affections économiques présentes, se formait l'idée-affect majoritaire qu'un seuil d'intolérable a été franchi qui a à voir avec *le capitalisme* lui-même. Et si un jour cet événement terminal doit se produire, il prendra d'abord le visage d'une crise du régime d'accumulation, mais en quelque sorte la crise de trop, emballée par une amplification affective d'intensité inédite.

Une dynamique critique n'est lancée que par une formation de puissance collective déterminée à une action transformatrice. Et cette formation de puissance elle-même ne se constitue que sous le coup d'affects

communs suffisamment intenses. Ces affects ont à voir avec les seuils de l'intolérable, de « ce qui ne peut plus durer ». Mais l'extension du « ce » qui est l'objet du jugement, et l'intensité requise pour qu'il soit jugé « ne plus pouvoir durer », sont soustraits à toute connaissance certaine *a priori*. Qu'un état de chose économique devienne une crise demande donc de savoir quels affects cette affection va produire. Pour leur fortune et pour leur infortune, les pouvoirs vivent dans cette indétermination, c'est-à-dire à l'abri de la plasticité du corps social dont les tolérances et les capacités d'accommodation peuvent s'étendre étonnamment loin, ou sous le risque d'un seuil invisible dont le franchissement ne sera constaté que trop tard. Depuis l'éclatement de la bulle des *subprimes* en 2007, cinq ans de désordres économiques profonds n'ont toujours pas décidé de la qualification définitive des choses. Et la question est toujours ouverte de savoir si ce même ensemble d'affections économiques et sociales n'a déterminé aucun mouvement collectif d'ampleur et donné lieu seulement à des tristesses individuelles séparées et à des mouvements sporadiques sans suite, ou bien produit des affects collectifs mais porteurs de remises en cause limitées, à l'image du New Deal de Roosevelt qui maintint dans le capitalisme mais en reconfigurant le régime d'accumulation. Ou bien déclenché la formation d'une puissance collective révolutionnaire – la « catastrophe » ?

1. L'histoire n'étant peut-être pas terminée au moment où ces lignes sont écrites.
2. Celle dite des *Real Business Cycles*.
3. Robert Lucas, Finn Kydland, Edward Prescott.
4. Pour être tout à fait honnête, il importe de souligner la dissonance entre d'une part ce qui doit être nommé *stricto sensu* la théorie de l'équilibre général, qui n'a jamais caché ne pas être en mesure de démontrer la stabilité de l'équilibre, et d'autre part la macroéconomie qui s'en inspire dans un cadre suffisamment simplifié pour que la propriété de stabilité soit restaurée.
5. Au rang des ouvrages fondateurs, il faut citer Michel Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1976 (rééd. O. Jacob, 1997), et Robert Boyer et Jacques Mistrail, *Accumulation, inflation et crises*, Paris, PUF, 1978. Voir également Robert Boyer et Yves Saillard (dir.), *Théorie de la régulation. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1995, rééd. 2002 ; Robert Boyer, *Théorie de la régulation*, Paris, La Découverte, « Repères », 2004.
6. Comme en témoignent les deux tentatives de relance keynésienne (Chirac 1974, Mauroy 1981), soldées par le même échec.
7. De même qu'à variations géographiques.
8. Frédéric Lordon, « Formaliser les dynamiques et les crises régulationnistes », in Robert Boyer et Yves Saillard (dir.), *Théorie de la régulation*, *op. cit.*
9. Qu'on pourrait nommer plus exactement, mais plus lourdement, « capitalisme de déréglementation à dominante financière », voir Frédéric Lordon, *Jusqu'à quand ? Pour en finir avec les crises financières*,

Paris, Raisons d’agir éditions, 2008, Épilogue.

- [10.](#) Exceptionnelles en termes d’ampleur des variations des paramètres macroéconomiques (chute de la croissance, déficits, dettes...) et financiers (dévalorisations massives de certains actifs).
- [11.](#) Voir Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales*, *op. cit.*
- [12.](#) Pour une insistance sur le thème de la trace et du traçage dans la théorie spinoziste de l’*ingenium*, voir Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l’imagination*, *op. cit.*
- [13.](#) Pour partie seulement puisqu’il reste toujours dans la trajectoire biographique d’un individu un ensemble d’expériences idiosyncratiques, de sorte que, si sociologiquement proches, deux individus ne pourront jamais avoir des *ingenia* tout à fait identiques.
- [14.](#) La formation d’une telle idée-affect majoritaire ne va d’ailleurs nullement de soi ; et il faudrait, en toute généralité, mais aussi en chaque cas, exposer les mécanismes sociaux qui déterminent une telle formation : influences interindividuelles mimétiques, effets d’autorité transitant par des locuteurs autorisés ou des prescripteurs d’opinion, c’est-à-dire renvoyant à des pôles de capital symbolique concentré, etc.
- [I.](#) Ce chapitre est la version remaniée d’un texte publié dans *Critique*, « Penser la catastrophe », n° 783-784, août-septembre 2012.

# TROISIÈME PARTIE

## Institutions



## LA LÉGITIMITÉ N'EXISTE PAS

### Éléments pour une théorie spinoziste des institutions<sup>1</sup>

Avec un enthousiasme très comparable à celui qui fit jadis la fortune des « structures », les sciences sociales d'aujourd'hui sont tombées amoureuses des « institutions ». Nul ne sait dire exactement quel en est le concept – la définition satisfaisante de l'institution demeure introuvable – mais tous sont certains de savoir les reconnaître *in situ*. Chacun voit l'institution à sa porte, depuis la coordination routière par le feu rouge jusqu'à la Sécurité sociale, et l'accumulation des cas ne laisse à la notion que la forme la plus faible de définition : par extension. Il n'importe, tout le monde est institutionnaliste, et jusqu'aux plus improbables : la théorie économique néoclassique se déclare convaincue à son tour, elle dont les agents, jusqu'à il y a peu, ne se rencontraient même pas, sauf par commissaire-priseur interposé – bien sûr elle voit les institutions à sa façon, c'est-à-dire pour l'essentiel comme des agencements de contrats optimaux, mais nul ne devrait en être surpris... Si l'on met à part cette particularité des économistes standard, il est permis de voir dans l'éviction du concept de « structure » par celui d'« institution » le condensé de toute une conjoncture

intellectuelle. Les structures étaient la négation de l'homme, on ne le leur a pas pardonné. Inhabitables ou presque, puisque les acteurs, dégradés au rang d'occupants indifférents de places qui leur préexistaient, en devenaient négligeables, efficaces par elles-mêmes, les structures ont commis la faute de goût de rendre les sujets dispensables. Le « structuralisme » s'est donc rendu coupable d'un crime de lèse-majesté à grande échelle puisque la majesté lésée est celle du moi souverain, la plus répandue, la mieux partagée, y compris des intellectuels – il est apparu que l'*homo academicus* n'était pas moins réticent que la moyenne à voir mises en question ses prérogatives de sujet. Contre la structure presque minérale, l'institution reprend chair humaine. On y voit des acteurs s'adonner à leurs pratiques, elle est une part de ce monde qu'ils investissent de leurs significations, le sens est au principe de leurs actions, et en définitive ce sont bien ces dernières qui donnent à l'histoire son moteur.

Il est bien sûr dérisoire de prétendre embrasser d'un tel raccourci le changement tectonique qui a affecté la vie intellectuelle à la fin des années 1970, et sous le régime duquel nous nous trouvons toujours. Et il serait, plus encore, malhonnête de vouloir réduire l'effacement du structuralisme à un mouvement d'humeur d'esprits académiques regimbant contre l'offense faite au moi – où le leur aurait été blessé. Il n'est pourtant pas inexact de soutenir que les « structures » ont été renversées par une révolte « humaniste » qui a largement reconfiguré ces grandes catégories des sciences sociales que sont les « institutions » et la « légitimité ». Si les usages théoriques de la notion d'institution sont loin d'être univoquement déterminés – ainsi, par exemple, les régulationnistes l'incluent-ils dans la synthèse originale d'un institutionnalisme demeurant structural<sup>1</sup> – il n'en est pas moins vrai qu'elle s'est prêtée idéalement à une entreprise de restauration théorique de l'individu-acteur et de ses corrélats : le sens et les valeurs. L'inflexion des problématiques de la légitimité est à l'image de ce pivotement théorique. Pour en apprécier l'ampleur, il faut tout de même se souvenir que le concept de légitimité a d'abord eu partie liée avec les théories de la domination. Comment le pouvoir ou l'autorité peuvent-ils opérer hors du seul recours à la coercition physique ? Si Bourdieu, par exemple, retrouve cette interrogation wéberienne, c'est bien pour reprendre – mais à nouveaux frais – la question marxienne de l'idéologie, c'est-à-dire des moyens symboliques de la domination. La réponse n'est pas

directement dans la notion de légitimité elle-même, mais dans le concept de violence symbolique. Insensible et inconsciente, non pas physique mais gnoséologique, la violence symbolique consiste en l'imposition aux dominés des catégories des dominants, et par conséquent de principes de vision qui leur font appréhender un monde objectivement contingent et défavorable comme naturel et acceptable – parfois même heureux. On pourrait donc définir ainsi la légitimité chez Bourdieu : elle est l'effet spécifique de la violence symbolique – et par là le premier contributeur à la reproduction d'un ordre de domination.

Par un effet d'amalgame assez prévisible, la « domination » a connu le même sort que les « structures ». Aussi n'y a-t-il pas lieu d'être davantage surpris que la « légitimité », emportée par le mouvement général, connaisse une métamorphose semblable à celle qui substitue l'institution, dans sa version humaniste-théorique, aux structures. Elle n'est plus la trace de la violence symbolique mais le fait d'un accord raisonné des consciences selon des valeurs. On rend en son nom des « jugements de légitimité » dont le concept a l'avantage de concentrer les propriétés les plus remarquables de la nouvelle atmosphère intellectuelle : il y a des individus, consciences capables de délibération et de jugement ; le monde comme leurs propres pratiques sont soumis à leur activité réfléchissante ; une ou des conceptions du bien déterminent le sens donné aux événements et à l'action. Dire cela fait sans doute courir le risque d'une reconstruction à trop gros traits du paysage récent des sciences sociales, propre à faire se récrier les observateurs soucieux du détail et des différences. Mais enfin les images en plan large ne sont pas forcément mensongères, et il y a souvent à en tirer un ou deux faits stylisés robustes. En dépit des imperfections inhérentes à la « vue de loin », il est difficile de récuser complètement l'idée d'une hégémonie croissante de ces sciences sociales fières de s'être enfin « ré-humanisées ». Réticent à l'idée de paradigme, François Dosse<sup>2</sup>, qui célèbre l'événement, n'hésite pas cependant à parler d'une « configuration intellectuelle ». Peu importe en fait le terme choisi, l'important réside bien dans le constat d'une certaine forme d'unité ou, disons, d'une communauté de principes qu'on peut saisir au choix par la sténographie « sciences sociales humanistes », par l'appellation plus sophistiquée du « tournant herméneutique et pragmatique », et en tout cas par le triptyque de l'acteur, de la conscience réfléchissante et du sens. Les substitutions respectives des

sujets aux rapports, de la réflexivité aux déterminations, des valeurs à la force, et de l'accord au conflit en donnant une sorte de dénominateur commun qui atteste un changement d'époque. Chacun dans son genre, Habermas<sup>3</sup> et Ricœur<sup>4</sup> peuvent en être présentés comme les grandes cautions philosophiques. À leur manière et avec leurs différences spécifiques, la micro-histoire, les sociologies tourainniennes et boudonniennes, le paradigme du don, entre autres, en participent à un degré ou à un autre.

Dans le champ de l'économie hétérodoxe, l'école des Conventions<sup>5</sup>, à laquelle on adjoindra le courant des Économies de la grandeur<sup>6</sup>, en est le représentant le plus typique. Sa préoccupation pour les dimensions herméneutiques et morales de l'action la différencie à coup sûr de la théorie néoclassique qui ne connaît que les cerveaux parfaitement pré-câblés des anticipations rationnelles ou, au mieux, des machines cognitives déployant diverses formes d'apprentissage, mais pour lesquels, dans tous les cas, la question de la légitimité ne fait simplement pas sens. Pour autant, la légitimité conventionnaliste n'a plus rien à voir avec les problématiques de la domination, et cela du fait même de sa préférence affichée pour les faits de délibération et les diverses formes de l'accord. Si la légitimité y est devenue un concept central et même l'inséparable compagnon de l'« institution », c'est parce qu'elle est réputée en donner les conditions de félicité : la « bonne » institution est l'institution légitime. Elle est bonne parce que le légitime, désormais sorti de l'orbite de la violence symbolique, est devenu de l'ordre de l'accord. Or l'accord n'est pas seulement désirable pour l'harmonie – préférable au conflit – qu'il fait régner, il a également d'excellentes propriétés de coordination et de mobilisation par l'adhésion. Dans cette nouvelle configuration humaniste-théorique, on a enfin retrouvé les individus-consciences réfléchissantes, et surtout la nature véritable du monde dans lequel ils vivent : c'est un monde moral. Le légitime est l'expression d'un *bien* commun et la légitimité le premier des réquisits auxquels doivent satisfaire les institutions des hommes.

Est-il possible de simultanément tenir les « institutions » pour des objets du plus haut intérêt et ne pas vouloir pourtant du cadre intellectuel par lequel, minoritaires mis à part, elles ont conquis l'éminente position qui est la leur dans le champ problématique des sciences sociales ? Peut-on penser les institutions indépendamment de l'« acteur », dans le bagage

duquel elles auront prospéré ? Est-il envisageable de se faire une idée démoralisée du monde institutionnel et, la « légitimité » se trouvant par conséquent la première victime d'une telle opération, selon quels autres termes penser le maintien ou bien la crise des institutions ? Commencer d'accomplir ce programme suppose à l'évidence de se trouver une base de départ refaite à neuf. Pour si curieux que cela puisse d'abord sembler, la philosophie de Spinoza en offre précisément le moyen. On pourra certes trouver étrange de convoquer un philosophe classique à l'appui d'un projet de science sociale contemporaine. Mais cette œuvre est d'une époque où la philosophie n'avait pas encore été chassée du domaine des positivités par la science... et elle en a gardé intacts quelques solides acquis. Et puis, retourner à la pensée d'un philosophe n'est-il pas nécessaire s'il s'agit de se défaire d'un humanisme théorique dont on sait combien les racines sont... philosophiques ? Or, on ne saurait trouver dans cette entreprise soutien plus efficace que la pensée spinoziste, réfractaire à l'idée humaniste de l'homme, qu'il inquiète au point d'avoir souvent mérité la quarantaine. Spinoza parle de l'homme et de l'action en des termes parfaitement étrangers aux habituelles coordonnées du « sujet ». Et cette vision anti-humaniste (théorique) de l'homme, il la projette dans le champ politique des institutions. De celles-ci, jamais il ne dit qu'elles sont légitimes ou pas. Et pourtant nul n'est plus préoccupé que lui par la question de leur persistance ou de leur ruine. Aussi sa pensée se meut-elle dans un espace paradoxal qui, bien qu'accueillant les institutions et leur histoire, a été déserté par le sujet et la légitimité.

## L'action sans acteur : *conatus* et affects

Le structuralisme n'était pas sans défaut, et les sciences sociales de l'acteur ont su en exploiter très intelligemment les failles. Si l'abandon du sujet a fait partie des haines plus ou moins avouables qu'il était voué à s'attirer, dans la confrontation ouverte, c'est surtout l'histoire qui lui a manqué. Il est vrai que, d'emblée, l'éternité des structures n'était pas propice au mouvement... Comment « produire » de l'histoire avec des

structures « toujours déjà là » – et là pour un moment encore... – du langage, de la parenté ou de l'inconscient ? L'habileté des sciences sociales humanistes consiste à avoir connecté le motif de la détestation avec celui de la critique : si le structuralisme est incapable de dynamique, c'est parce qu'il a oublié les acteurs. Le point de vue stratosphérique des structures ne donnera pas l'intelligence de la transformation car celle-ci est affaire de pratiques et d'action. L'argument humaniste-théorique fait donc subtilement revenir l'acteur dans le sillage du changement. Les forces motrices de l'histoire sont humaines en dernière analyse puisque « ce sont les hommes qui font leur histoire ». Perdus de vue les hommes, la pensée du mouvement n'est plus possible. Ramené à sa plus simple expression, le syllogisme humaniste-théorique énonce donc que s'il y a du changement c'est qu'il y a de l'action, et s'il y a de l'action c'est qu'il y a des acteurs... La conclusion s'ensuit logiquement, et il est difficile en apparence de ne pas y souscrire.

Congédiant le structuralisme au motif de son incapacité dynamique, les sciences sociales de l'acteur en ont pourtant aussi abandonné ce qu'il avait de meilleur. Le soupçon – dont on a fait une étiquette infamante – porté sur les évidences premières de la conscience et le sentiment du moi le plus immédiat, ne manifestait qu'une exigence élémentaire de déprise d'avec les appréhensions communes, où le discours particulier de la science (ou de la philosophie, peu importe) trouve normalement sa principale justification. On sait gré à l'astronomie de nous informer que, contrairement aux apparences, la terre n'est pas plate, mais beaucoup moins aux sciences sociales critiques (ce qui devrait être un pléonasme) de nous dire que nous ne sommes pas exactement tels que nous croyons être. Or on ne peut qu'être surpris du degré auquel les sciences sociales humanistes, quoique sous des formes parfois très sophistiquées, valident à nouveau la représentation spontanée que les individus se font de leur condition d'homme : ils sont des sujets dotés de l'intériorité d'une conscience morale, sans doute contraints ils jouissent néanmoins en principe d'une liberté de délibération et de décision, leur esprit commande dans la clarté l'action à leur corps, ils sont les auteurs de leurs actes et, le cas échéant, en répondront. Tout ce qu'un individu pourrait dire spontanément de lui-même, l'humanisme théorique y adhère et le ratifie en lui donnant forme savante.

Or, des deux prémisses du syllogisme humaniste-théorique, seule la première est vraiment convaincante. La genèse, la vie et la mort des

institutions fonctionnent en effet à l'action. C'est bien ce qui a manqué au structuralisme, et il y a perdu la dynamique historique. Mais dire qu'il y a de l'action n'implique pas nécessairement, contre l'évidence apparente, qu'il y ait des acteurs – en tout cas au sens humaniste-théorique du terme. C'est l'immense avantage de l'onto-anthropologie spinoziste que de proposer une théorie de l'action individuée mais non-subjectiviste. L'homme n'y est pas « acteur », il n'est pas esprit commandant souverainement à un corps. L'homme est *conatus*. Effort que déploie « chaque chose [pour] persévérer dans son être » (*Éth.*, III, 6), le *conatus* est un élan de puissance. On pourrait revenir, et en toute rigueur il le faudrait, sur les fondements de l'ontologie particulière – une ontologie *de l'activité* – d'où se déduit le *conatus* comme « essence actuelle de chaque chose » (*Éth.*, III, 7). Mais ce qui se présente comme une proposition *déduite* (*Éth.*, III, 6), nécessitant d'ailleurs d'avoir cheminé assez longuement dans l'enchaînement démonstratif de l'*Éthique*, peut aussi bien être considéré comme un postulat pour une science sociale spinoziste, et même comme son point de départ caractéristique<sup>7</sup>. Le choix est certes laissé de se souvenir que le *conatus* découle de la puissance infinie de la nature naturante, puissance infinie de *causer*, de produire des effets, d'enchaîner les causes et les effets. Le déterminisme universel de la causation est d'une certaine manière l'autre nom de cette productivité infinie de la nature qui forme des choses, lesquelles à leur tour deviennent des foyers de productivité, des producteurs locaux d'effets, des sortes de « délégataires » de la puissance infinie de la nature, dont Deleuze rappelle, plus précisément, qu'ils *l'expriment*<sup>8</sup> – « Tout ce qui existe exprime la nature de Dieu, autrement dit son essence, d'une façon certaine et déterminée » (*Éth.*, I, 36, dém.). Les choses étant donc des *modes*, des manières (*modi*) certaines et déterminées d'exprimer l'activité productive infinie de la Nature-Dieu, elles « héritent », mais évidemment en proportions finies, de son caractère de puissance absolument positive et persévérante, c'est-à-dire de mouvement intrinsèque de produire des effets, voué toutefois à prendre la forme d'un « effort » (*conatus*) dès lors que d'autres puissances finies peuvent venir les contrecarrer.

Tout cela n'intéresse pas nécessairement une science sociale qui pourrait se contenter de retenir le *conatus* à titre d'hypothèse, comme moteur fondamental de toute activité d'un mode fini, et donc, en particulier,



de toute action humaine. Le *conatus* est un élan de puissance. Chaque mode est productif à la hauteur de sa puissance d'agir, c'est-à-dire de son pouvoir de produire des effets. Ainsi par le fait expressif des modes, il y a des *individuations* de la puissance, le monde est peuplé d'individus qui s'activent puissamment – quoique à des degrés divers. On saisit sans doute déjà tout ce que cette ontologie de la puissance et de l'activité, transposée en théorie de l'action individuée, peut avoir d'utile à une pensée du changement, dès lors qu'en son concept fondamental – le *conatus* – et en tous ses corrélats – puissance, effort, élan, *momentum* – elle se présente immédiatement comme une dynamique – on pourrait même dire : comme une énergétique.

Mais le *conatus*, effort générique de la « persévérance dans l'être », ne dit encore rien en lui-même de ce qui le détermine à diriger son élan par ici ou par là, à faire concrètement ceci ou bien cela. Or, ce qui donne au *conatus* ses orientations déterminées, dit Spinoza, ce sont les *affects*. Mais que faut-il entendre au juste par affects ? « J'entends par affect les affections du corps par lesquelles sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée, et en même temps que ces affections leurs idées » (*Éth.*, III, déf. 3). Les affects sont donc des variations, ou des modifications de puissance. Par une approximation raisonnable, on pourrait distinguer affections et affects de la manière suivante : une affection c'est (le plus souvent) une rencontre – la définition le suggère d'une certaine manière qui pense les affects à partir des affections *du corps* ; un affect, c'est à la fois la trace physique et mentale<sup>9</sup> produite par cette affection et la modification de puissance qui en est corrélative. Les choses peuvent être dites encore plus simplement : qu'est-ce qui m'arrive ? des affections ; qu'est-ce que ça me fait ? des affects. Or, « ce que ça me fait » tourne autour de trois affects que Spinoza qualifie de « primitifs » : joie, tristesse, désir<sup>10</sup> (*Éth.*, III, 11, scolie). Joie et tristesse sont des variations respectivement à la hausse ou à la baisse de ma puissance d'agir. Mais le *conatus* réagit immédiatement à ces modifications, car « nous nous efforçons de promouvoir l'avènement de tout ce dont nous imaginons que cela conduit à la joie, mais nous nous efforçons d'éloigner tout ce qui s'y oppose, c'est-à-dire tout ce dont nous imaginons que cela conduit à la tristesse » (*Éth.*, III, 28). Cette proposition est particulièrement importante, et à un double titre.



D'abord elle fait immédiatement voir l'un des caractères du spinozisme, qui est d'être un utilitarisme de la puissance. Le *conatus* a ses gradients : il s'efforce de remonter les lignes de puissance. Ainsi les affects induisent-ils des mouvements. Après les affections qui indiquent ce qui m'arrive, et les affects qui indiquent ce que ça me fait, nous allons bientôt savoir « ce qui s'ensuit » : il s'ensuit des désirs et des efforts – de poursuivre les sources de joie et de repousser les causes de tristesse. L'action est donc induite par les affects. Mais quelles directions précises va-t-elle emprunter ? (*Éth.*, III, 28) donne un premier élément de réponse : nous poursuivons (ou repoussons) tout ce dont *nous imaginons* que cela conduit à la joie (ou à la tristesse). Or, l'activité imaginative, par laquelle vont se former les idées de choses désirables, demeure elle-même au voisinage des affects éprouvés : « Chacun, *d'après ses propres affects*, juge qu'une chose est bonne ou mauvaise, utile ou inutile<sup>11</sup> » (*Éth.*, III, 39, scolie). Il n'y a donc aucune autonomie de la vie mentale. Les idées qui rendent conscients nos objets de désirs, et à partir desquelles se forment nos principes de valorisation, sont entièrement dans l'orbite de notre vie affective. « En ce qui concerne le bien et le mal, ces termes n'indiquent rien de positif dans les choses considérées en elles-mêmes » (*Éth.*, IV, Préface) ; « La connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre qu'un affect de joie ou de tristesse, en tant que nous en sommes conscients [...] Nous appelons bien ou mal ce qui est favorable ou opposé à la conservation de notre être » (*Éth.*, IV, 8, et dém.). Les affects sont donc immédiatement critiques – quoique en un sens très peu kantien... Et la subversion spinoziste de la morale est consommée en (*Éth.*, III, 9, scolie) : « Nous ne nous efforçons pas vers quelque objet, nous ne le voulons, ne le poursuivons, ni ne le désirons pas parce que nous jugeons qu'il est un bien, mais au contraire nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous nous efforçons vers lui, parce que nous le voulons, le poursuivons et le désirons. » Grande inversion du lien entre valeur et désir puisque, loin que ce soit la valeur, posée *ex ante*, qui détermine le désir, c'est au contraire le désir, par ses projections et ses investissements, qui est l'instituteur de la valeur.

Il reste tout de même à savoir comment nous sommes affectés, et ce qui détermine telle affection à produire en nous tel affect plutôt que tel autre. Les affections sont affectantes au travers du filtre de ce que Spinoza nomme l'*ingenium*. L'*ingenium* est en quelque sorte ma constitution

affective, l'ensemble de mes manières d'être affecté. Spinoza en donne une illustration très simple dans la préface de l'*Éthique*, IV : « La musique est bonne pour le mélancolique, mauvaise pour le malheureux, mais pour le sourd, elle n'est ni bonne ni mauvaise... » Le pouvoir d'être affecté du sourd ne s'étend pas jusqu'aux affections sonores ; quant aux deux autres, elles les affectent certes, mais très différemment. Et telle est bien l'idée : les affections sont réfractées par ma constitution affective. Il y a donc autant de façons d'être affecté, et par suite de juger, qu'il y a d'*ingenia* : « Des hommes différents peuvent être affectés de différentes manières par un seul et même objet, et un seul et même homme peut être affecté par un seul et même objet de manières différentes en des moments différents » (*Éth.*, III, 51). Ce qui est une façon de souligner que l'*ingenium* n'est pas donné une fois pour toutes, mais se constitue dynamiquement et se transforme sans cesse au fil des affections rencontrées et des affects éprouvés – Spinoza, sociologue avant l'heure, n'omet pas de mentionner l'importance qu'y prend la prime éducation (*Éth.*, III, Définitions des affects, 27, expl.). C'est d'ailleurs pourquoi, rencontrant en moyenne des affections semblables quand leurs conditions matérielles d'existence sont semblables, les *ingenia* se laissent regrouper en classes d'équivalence, caractérisées par des manières semblables de sentir et de juger, sans toutefois que ces regroupements n'excluent une certaine variété interne puisque, pour être proches, les trajectoires biographiques qu'ils rassemblent, et le long desquelles se sont formés les *ingenia*, demeurent toujours singulières<sup>12</sup>.

Évolutif et en quelque sorte auto-alimenté par son propre travail de traitement de l'expérience, l'*ingenium* se présente synchroniquement comme un complexe : il rassemble des affectabilités nombreuses ; une seule et même affection peut provoquer en lui des résonances multiples. Ainsi, par exemple, l'affection d'une réforme fiscale qui baisse les impôts peut affecter joyeusement un même individu comme contribuable, mais aussi tristement s'il a contracté une manière de juger politiquement « à gauche » qui lui fait regretter le retrait de l'État social, de la solidarité redistributive, etc. De quel côté son âme penchera-t-elle *in fine* ? La réponse est : du côté des affects les plus puissants. Ici apparaît l'un des aspects les plus centraux du spinozisme, à savoir d'être un quantitativisme universel de la puissance<sup>13</sup>. La vie psychique, comme toute chose dans l'univers, est régie par le principe de mesure des forces : des choses s'affrontent, les plus

puissantes l'emporteront. La grande originalité de Spinoza consiste à avoir fait entrer ce principe, qu'on entend assez bien pour les affrontements de choses extérieures, dans l'« intériorité » de la vie psychique : « Un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer » (*Éth.*, IV, 7). Sous ce principe général, les propositions 9 à 18 de (*Éth.*, IV) développent ces lois de puissance qui déterminent l'issue des conflits d'affects – selon que la cause des affects est imaginée présente ou absente, proche ou lointaine dans le temps, nécessaire ou contingente, etc.

Pour sommaire qu'il soit, quels traits singuliers ce portrait de l'homme-*conatus* fait-il déjà apparaître ? On ne lui voit aucun des caractères qui font le sujet classique ou l'acteur des sciences sociales individualistes (ou interactionnistes). Ici aucune conscience unitaire, réfléchissant et décidant souverainement de l'action. L'homme est un élan de puissance mais originellement intransitif et sous-déterminé. Or toutes ses déterminations complémentaires lui viennent du dehors. Il n'est pour rien dans les affections qui lui arrivent et tout ce qui s'en suit se produit sur un mode quasi-automatique<sup>14</sup> : loin d'être l'instance de commandement qu'on imagine souvent, la psyché n'est qu'un *lieu* sur lequel s'affrontent les affects déterminés par le travail de l'*ingenium*, tel qu'il est lui-même le produit hétéronome d'une trajectoire (socio-)biographique. Les balances affectives qui en résultent déterminent à leur tour des efforts vers les sources imaginées de joie et loin des causes imaginées de tristesse. Toutes ces idées ont été formées, non par quelque *cogito* souverain, mais dans le sillage même des affects antérieurement éprouvés par lesquels se sont constituées des manières de sentir et de juger. L'homme est un automate conatif et affectif, les orientations que prendra son élan de puissance sont déterminées par des forces qui sont pour l'essentiel hors de lui. Il en suit, sans même s'en rendre compte, les directions, et pourtant rien de tout cela ne l'empêche de nourrir, par des mécanismes cognitifs que Spinoza n'omet pas de détailler (*Éth.*, I, Appendice), l'idée de son libre arbitre ou bien celle que son esprit commande à son corps ! C'est dire le régime de conscience tronquée et de connaissance mutilée où il se tient d'abord : « Les hommes se trompent quand ils se croient libres ; car cette opinion consiste en cela seul qu'ils sont conscients de leurs actes mais ignorants des causes qui les déterminent » (*Éth.*, II, 35, scolie).

## Les renoncements de la vie sous les rapports institutionnels

Si le couple conceptuel *conatus*-affect donne sa base à une théorie antisubjectiviste de l'action individuée, c'est pourtant dans l'ordre des faits collectifs qu'il exprime vraiment toutes ses possibilités. De fait, après l'*Éthique*, et comme son prolongement logique, Spinoza écrit le *Traité politique*. Le *Traité politique* (TP) est la mise en œuvre dans l'espace des institutions des lois de la vie affective dégagées dans l'*Éthique*. Et en effet, il est maintenant possible de répondre à des questions du type suivant : soit une affection collective – dans une entreprise, dans une communauté quelconque, dans le corps social tout entier... –, « qu'est ce que ça fait aux gens ? », « comment ça les met en mouvement ? » Mais ce sont là des questions politiques par excellence ! Aussi attraper le problème institutionnel de cette façon est-il un moyen de suggérer qu'à la manière dont le *Traité politique* procède à propos des institutions *politiques*, comprendre une institution *en général*, c'est comprendre comment se noue, se reproduit, et éventuellement se défait le *rapport* de l'institution à ceux qui vivent sous sa norme. Mais que signifie comprendre ce rapport – et bien sûr sa dynamique également – sinon poser une fois de plus la question de savoir ce que « ça fait » aux individus d'être pris dans cet arrangement institutionnel – comment, et en quoi ça les affecte ? Telle est bien la problématisation qui permet de voir dans le *Traité politique* un véritable paradigme institutionnaliste. Non pas, encore une fois, que toute institution puisse être brutalement déclarée isomorphe à l'État et doive être pensée selon le type de l'État. Mais parce que, au-delà du cas d'espèce de l'État, le *Traité politique* pose en toute généralité la question *des affections et des affects institutionnels*. C'est pourquoi il est possible d'y trouver un certain nombre de mécanismes fondamentaux qu'on peut tenir pour une grammaire des rapports institutionnels... et par conséquent redéployer sur les cas d'institutions les plus variés. On peut même dire plus précisément ce qui fonde la généralité de cette grammaire et la possibilité de ce redéploiement. C'est qu'il y va fondamentalement dans le fait d'entrer dans un rapport institutionnel quelconque comme d'entrer dans l'état civil : dans tous les

cas il s'agit de renoncer à vivre *ex suo ingenio* (TP, III, 3) – selon sa complexion – ou, comme dit ailleurs Spinoza, de renoncer à vivre *sui juris* – selon « son droit » (TP, II, 15). Mais quelle est exactement la nature de ce « droit » auquel je renonce en entrant dans le rapport institutionnel, et quelles sont les forces qui me tiennent à ce renoncement – et par là soutiennent le rapport ?

Ce droit auquel je renonce, c'est mon « droit naturel » dit Spinoza. Or on se doute que l'anti-humanisme théorique spinoziste est peu susceptible de déboucher sur un prolongement juridique qui prendrait la forme des « droits de l'homme »... De fait, le droit naturel selon Spinoza, proche en cela de celui de Hobbes, est parfaitement étranger à la pensée du jusnaturalisme et des droits subjectifs. Le droit naturel n'est pas autre chose que l'expression brute du *conatus*. Mon droit, c'est moi. C'est le droit de faire tout ce que j'estime requis par les nécessités de ma persévérance : « La puissance naturelle des hommes, ou leur droit, doivent être définis non par la raison, mais par tout appétit par lequel ils sont déterminés à agir et s'efforcent de se conserver » (TP, II, 5)<sup>15</sup>. Ainsi, « le droit de nature [...] n'interdit rien, sauf ce que personne ne désire et que personne ne peut » (TP, II, 8). Par conséquent, « le droit naturel de chaque individu s'étend aussi loin que s'étend sa puissance » (TP, II, 4). Il suffit de ces quelques indications pour faire comprendre que ce droit naturel, aux antipodes d'un concept juridique, est en fait un concept fondamentalement anthropologique. On voit d'ailleurs aisément combien il est le dual même du *conatus*, dont la nature est d'être un égocentrisme radical, un intéressement forcené à soi – l'intéressement fondamental de la persévérance dans l'être<sup>16</sup> –, et une revendication spontanée et illimitée des choses : « parce que c'est moi », telle est la justification dernière du *conatus*. Le *conatus* à l'état brut est un vouloir pour soi sans aucun principe de réfrènement ni de modération *a priori*. Le droit naturel n'est alors rien d'autre que sa capacité effective de satisfaire ses revendications dans un milieu où d'autres peuvent les lui contester : il est la positive et brutale mesure des puissances.

Or ce droit naturel qui « n'exclut ni les conflits, ni les haines, ni la colère, ni les ruses, ni absolument rien de ce que l'appétit conseille » (TP, II, 8), ce droit naturel dont on pressent combien il hypothèque la possibilité de la coexistence pacifique, est précisément ce à quoi il faut renoncer en

entrant dans l'état civil, et plus généralement dans les rapports institutionnels. Ça n'est pas que l'entrée dans les rapports institutionnels soit une affaire de renoncement *seulement*. Car de nombreuses forces passionnelles poussent aussi « positivement » les hommes les uns vers les autres, à commencer par le désir de la persévérance sous sa forme la plus basale – reproduire la vie biologique et matérielle –, voué à l'échec s'il est poursuivi solitairement. Et la vie passionnelle est riche en mécanismes qui font convenir les hommes entre eux... dans une certaine mesure. Une mesure au-delà de laquelle cependant l'opportunisme égocentrique du *conatus* menace de reprendre ses droits (au figuré... et au propre du « droit naturel »). Il n'y a donc pas suffisamment dans la complexion passionnelle des hommes pour garantir les harmonies collectives spontanées. Aussi le supplément de « cohérence » doit-il être produit « du dehors » par des dispositifs auxquels revient notamment d'organiser la contention des élans de désir autrement anarchiques<sup>17</sup>. Manifestant ainsi la portée *civilisationnelle* des institutions, quelles qu'elles soient, dont on pourrait du coup dire qu'elles sont toutes constitutives de l'état civil, en donnant à ce concept son sens le plus général, au-delà de la simple dénotation des seules institutions *politiques*, le renoncement à vivre selon sa pente est l'opération même de domestication des *conatus* nécessaire à leur entrée dans un régime d'action collective. Aussi la perspective de la puissance offre-t-elle une vue de l'« institution » sensiblement différente, quoique pas nécessairement contradictoire, de celles qui y ont d'abord vu un dispositif de coordination<sup>18</sup>, ou bien une opération de construction sociale du sens<sup>19</sup>, de donation d'une définition partagée des choses, ou encore, dans le registre plus marxiste de la théorie de la régulation, la « codification des rapports sociaux fondamentaux<sup>20</sup> ». Si les constructions institutionnelles font entrer des hommes sous leurs rapports et que les hommes sont essentiellement *conatus*, c'est-à-dire puissance, alors l'institution est, *pour une part*, un opérateur *de renoncement et de civilisation*. Poussant jusqu'au bout la généralisation du cadre d'abord politique du *Traité politique* en un cadre plus largement institutionnaliste, on peut alors dire des hommes pris dans les rapports institutionnels qu'ils sont les *sujets* de l'institution – mais évidemment sujet-*subditus* et non pas sujet-*subjectum*, sujets assujettis, comme on est sujet du souverain...

Il reste à savoir comment le renoncement institutionnel est produit et comment les hommes sont faits sujets des institutions. Si le *conatus* est une force, seule une autre force ou une composition de forces peut l'empêcher d'aller au bout de ce qu'il peut. Tel est bien le cas dans le rapport institutionnel auquel le *conatus* n'est tenu que par *une configuration de puissances et d'affects*. Mais les affects sont-ils vraiment apparentés à l'ordre de la « puissance » et de la « force » ? Sans aucun doute : par *définition*, ils sont directement des *quanta* ajoutés ou retirés à la puissance d'agir, ou bien des auxiliaires ou des obstacles à son effectuation. Plus encore, ils sont également en eux-mêmes des forces distinctes qui s'affrontent dans la psyché selon la loi de mesure des puissances. S'il y a bien quelque chose comme des *puissances* affectives, alors à n'en pas douter elles prennent une part décisive à la production et à la reproduction des renoncements que les institutions imposent à leurs sujets. Et cela d'autant plus que l'entrée sous le rapport institutionnel est, dans cette mesure, cause d'un affect triste – à vaincre impérativement, puisqu'en tant que tel il induit d'abord un mouvement pour en repousser la cause –, un affect triste précisément lié... au renoncement à vivre selon sa complexion. L'abandon du plein exercice de son droit naturel est d'abord une amputation du *conatus*, une restriction contrariante du domaine *a priori* illimité de ses effectuations de puissance. Bien sûr cet *a priori* d'illimitation ne résiste pas un instant à l'analyse, non pas seulement en raison de la finitude des aptitudes du corps humain, mais parce que le régime de l'exercice non contraint des *conatus* est celui de l'état de nature. Or la violence sans frein des rapports et la précarité d'existence qui y règnent réduisent à rien ou presque rien les possibilités *réelles* des droits naturels – « un homme seul s'efforcera en vain de se garder contre tous ; alors, aussi longtemps que le droit naturel des hommes est déterminé par la puissance de chacun pris séparément, aussi longtemps est-il nul, et plus imaginaire que réel puisqu'on n'a aucune assurance d'en jouir » (*TP*, II, 15). Mais l'homme qui ne connaît que l'état civil n'a pas accès aux enseignements de cette expérience contrefactuelle, le plus souvent le rapport institutionnel lui apparaît donc d'abord comme une limitation du champ de ses puissances, et cette diminution est nécessairement la cause d'un affect triste.

Il va pourtant sans dire que le rapport institutionnel est générateur d'autres affects, et notamment d'affects joyeux. L'entrée dans l'état civil,



entendu strictement comme l'ordre des institutions politiques de la Cité, produit la *sécurité* qui « est une joie née de l'idée d'une chose future ou passée à propos de laquelle toute incertitude est levée » (*Éth.*, III, Définitions des affects, 14). Pour autant que Spinoza se refuse dans le *TP* à décrire la sortie de l'état de nature dans les termes fonctionnalistes du contractualisme, l'émergence de l'État, dont il reconstitue génétiquement le processus, fait voir sous sa forme pure la « transaction » institutionnelle *de fait* (et non d'intention) par laquelle les sujets abandonnent le plein exercice de leur droit naturel pour le bénéfice de la sûreté et ses affects joyeux spécifiques. Similairement, l'entrée sous ce rapport institutionnel qu'on qualifie de « salarial », dont on sait la somme de renoncements à vivre « selon son inclination » qu'il impose, procure l'accès à la monnaie, et par conséquent l'affect de joie lié à la satisfaction de la persévérance matérielle-biologique dans une économie à travail divisé, mais aussi tous ceux liés au fait que, l'argent « devenu le condensé de tous les biens [...], on n'imagine plus guère aucune espèce de joie qui ne soit accompagnée de l'idée de l'argent comme cause » (*Éth.*, IV, Appendice, chap. XXVIII). À quoi il faudrait ajouter enfin que, génératrices d'affects de joie ou de tristesse, certaines institutions, ou disons certains domaines institutionnels, tels les champs, sont également au principe de la détermination des orientations concrètes du *conatus*, cet élan de puissance *ex ante* intransitif, qui ne se trouve d'objet à poursuivre que sous l'effet d'affections par des choses extérieures, notamment des choses institutionnelles. Aussi ces institutions-là, conformément à la perspective générale du structuralisme des passions<sup>21</sup>, doivent-elles être vues dans leur positivité, c'est-à-dire comme des puissances de détermination du *conatus* en désir.

En tout cas, si l'analyse du *TP* a une portée « institutionnaliste » bien plus étendue que ne pourrait le laisser croire son objet, c'est parce que les forces et les mécanismes affectifs qu'elle montre à l'œuvre sont d'une généralité qui les fait retrouver dans tous les arrangements institutionnels, et non en l'État seulement. Affects politiques par excellence, la *crainte* et l'*espoir*, dont Spinoza montre le jeu à propos de la soumission au souverain, sont également des affects « institutionnels » types, et il n'est pas un rapport institutionnel qui ne les mobilise sous une forme ou sous une autre pour tenir ses sujets à leurs renoncements conatifs. Aucun rapport institutionnel ne saurait *ex ante* garantir absolument les bénéfices de son fonctionnement



attendu, et l'entrée dans l'institution demeure un pari qui met en balance des renoncements certains et des *espoirs* d'avantages. Inversement, la *crainte*, qui est « une tristesse inconstante née de l'image d'une chose incertaine » (*Éth.*, III, 18, scolie 2), affecte celui que tente la sortie du rapport institutionnel, dont les bénéfices spécifiques seront alors perdus et ne seront éventuellement remplaçables qu'au prix d'un plus grand aléa. Mais la crainte est également celle des sanctions directes que l'institution peut, dans certains cas, imposer à qui ne se soumet pas à ses réquisits, crainte de l'individu exposé à une puissance plus grande que la sienne et aux dommages que celle-ci pourrait lui infliger. Les affects de crainte, qui sont au principe de la restriction incorporée, font faire à l'institution ses plus grandes économies de force puisque le sujet retient lui-même son geste en pensant à ce « qu'il lui en coûterait », c'est-à-dire sans qu'il soit besoin de mobiliser une force effective pour contrecarrer physiquement l'élan du *conatus* qui voudrait revenir sur ses renoncements.

De tous les rapports institutionnels, l'état civil est sans doute celui pour lequel le recours à la force est le plus évidemment connu de tous comme moyen d'exécution de la sanction des contraventions. Si, dans un autre genre, la plupart des manquements du sujet salarial à ses renoncements caractéristiques – et à ses obligations symétriques d'observance : respects de la discipline, de la hiérarchie, des règlements intérieurs – sont contenus par les affects de crainte – ceux du retour sur le marché du travail –, il en est d'autres, particulièrement quand ils prennent la forme de la contestation ouverte, qui s'exposent à rencontrer *in fine* eux aussi la confrontation à la force physique. Là encore, cette éventualité est suffisamment connue, de connaissance intuitive et pratique, pour suffire normalement à décourager l'entêtement dans la rébellion. L'employé rétrogradé ne peut pas espérer longtemps continuer d'occuper physiquement son bureau comme l'y conduirait son *conatus* non contraint : à la fin des fins, on l'en délogera *manu militari*, et cette dernière clause dit assez en elle-même la nature des forces qui seront à l'œuvre dans cette éjection. Elle dit même que si les choses tournaient mal, c'est la force d'État qui se chargerait de l'opération puisque l'ordre salarial est adossé à l'ordre juridique général et peut donc compter en dernier ressort sur toute sa puissance d'*enforcement*. Aussi l'ordre salarial, comme l'ordre de la Cité, fonde-t-il en dernière analyse la régularité de son fonctionnement sur la présence latente dans les esprits,

presque instantanément réactivable, de la vision des conséquences d'une montée aux extrêmes, connaissance compactée qui permet précisément de tenir les interactions ordinaires loin des extrêmes. Tel est bien le principe des « compromis douloureux », des « concessions avalées », des acceptations de mauvais gré et de toutes les amertumes des conflits « mal terminés », qui bien qu'ayant emprunté un temps les voies de la sédition, fût-ce la sédition très codifiée de la grève, ont été rapidement découragés d'aller beaucoup plus loin dans l'escalade, dont la possibilité théorique est pourtant toujours ouverte à l'affrontement des *conatus*. Il est donc des rapports institutionnels qui, se reproduisant en apparence par le seul travail de l'accord, ont toujours la force à portée de main, le spectre de puissances institutionnelles auxquelles les puissances individuelles seraient certaines de succomber intensifiant les affects de crainte qui dispensent la force d'avoir à s'exercer vraiment.

Ici apparaît quelque chose comme la « profondeur » d'un rapport institutionnel, c'est-à-dire *la multiplicité de ses plans de rupture*, hiérarchie de seuils que la sédition croissante brisera les uns après les autres, si les sujets en révolte le peuvent et s'ils le désirent, et dont la violence déchaînée est le terme. C'est bien pourquoi, sauf cas pathologique, la montée aux extrêmes prend « un certain temps », même s'il est un schème narratif et cinématographique en passe de devenir classique autour de l'idée de la « petite bêtise » qui diverge à grande vitesse, par l'emballement de ses ratrapages manqués et de ses effets cumulatifs. La plupart du temps cependant, on rompt d'abord dans le plan le plus immédiat, mais en ayant soin de rester dans le plan juste suivant – « pour voir ». Pour prendre un exemple dans l'ordre salarial, il faut ainsi avoir en tête toutes les étapes qui, démarrant avec une insatisfaction bénigne sur le lieu de travail, pourraient, par ruptures successives, conduire à la contestation de l'autorité d'un supérieur puis, en séquence, à un mécontentement plus général, à la grève légale, au piquet sauvage, au blocage de l'usine, à l'affrontement physique, d'abord « retenu », puis de plus en plus dur, avec les forces de l'ordre, pour finir en défi ouvert à la puissance publique et à un devenir-ennemi de l'État – une trajectoire de catastrophe qu'on pourrait nommer la « dynamique Potemkine », non pas au sens des façades en carton, mais de la dynamique des mutins qui finissent par se rendre maîtres du bateau à partir d'une histoire de viande avariée<sup>22</sup>. Bien sûr, on le sait, l'escalade s'arrête

généralement à ses toutes premières étapes, car les agents ont une connaissance tacite de la lourdeur croissante des défis de puissance qu'engagent les franchissements successifs des seuils de rupture. Le spectre de la force ultime, la force de l'État, est donc en arrière-plan de bien des « compromis institutionnels », dont on aurait tort de prendre les passations pour des harmonies communicationnelles, en oubliant trop vite l'extrême puissance du dernier ressort sur lequel peuvent compter certaines institutions.

À des degrés divers selon leur type, les rapports institutionnels ont donc en commun de fonctionner aux affects et à la puissance. L'individu qui s'y trouve pris est, par le fait, la proie d'un complexe d'affects que sa psyché pèse selon les pondérations de sa complexion. Spinoza nomme *obsequium* le comportement qui résulte d'une balance affective déterminant l'individu à se faire sujet du rapport institutionnel, c'est-à-dire l'acceptation de se placer sous sa loi et l'observance de ses réquisits. Faut-il le dire, l'*obsequium* n'a rien du choix d'un sujet-*subjectum* qui évaluerait dans la transparence d'une conscience réflexive les avantages et les inconvénients de se soumettre ou non à l'institution. Il est l'*effet* d'une configuration de forces (affectives) qui traversent l'individu et le déterminent à se mouvoir conformément au rapport institutionnel – ou bien à tenter d'échapper à son emprise. On ne saurait dire que l'individu « n'est pour rien » dans le mouvement qui l'emmène se placer sous le rapport institutionnel puisque ce sont les susceptibilités<sup>23</sup> de *son ingenium* qui donnent ses coefficients de pondération à la balance affective déterminante. Mais à cette réserve près, cette balance elle-même est le pur produit de l'affrontement des puissances affectives sur la scène intérieure de la psyché, un combat dont le réputé sujet n'est que le théâtre, entre des forces dont il n'est que la proie – et certainement pas le maître. Ses caractéristiques idiosyncratiques sont certes mobilisées puisqu'elles donnent une modulation singulière aux effets des affections institutionnelles – chaque individu n'est pas affecté identiquement par une même affection (*Éth.*, III, 51), et il est des *ingenia* qui, cédant plus vite à telle forme de la crainte ou de l'espoir institutionnels, sont plus enclins à l'*obsequium*, d'autres qui offrant de moindres susceptibilités aux mêmes forces sont plus disposés à la mauvaise volonté, voire à la rébellion.

Mais dans tous les cas, les comportements observables ne sont que l'effet d'une complexion affective biographiquement constituée, et des affections qu'il lui est donné de réfracter. L'effet global en chacun du complexe d'affects nés de l'ensemble des affections institutionnelles, n'est que la résultante de synthèses opérées en la psyché selon la loi de mesure des puissances. L'anti-humanisme théorique de Spinoza ajoute donc son propre argument à celui d'un structuralisme plus classique qui notait déjà qu'il n'est pas souvent dans le pouvoir d'un individu de récuser les situations institutionnelles qui lui sont « proposées » – et plus exactement qui s'imposent à lui. Ainsi, par exemple, le rapport salarial se présente à l'individu appuyé de tout le poids de la dépendance monétaire en économie de division du travail, soutenu donc par toutes les forces d'une *structure sociale*. S'y opposer et déclarer : « Je serai mon propre patron » est sans doute manifester un *ingenium* antisalarial, mais dont les conditions de possibilité, conditions de constitution antérieure et d'exercice présent, ne sont pas le fait du déclarant lui-même. Au poids des déterminations de position, qui d'emblée exposent les individus à des affections différentes selon leurs coordonnées dans la structure sociale, s'ajoute donc la modalité propre de leur détermination affective-conative locale pour achever d'effacer la figure de l'acteur. L'homme est un automate affectif ; il n'est certes pas totalement « pour rien » dans ce qui lui arrive, ou plutôt dans ce qui se passe en lui, puisque les caractéristiques de son *ingenium* y sont « pour quelque chose », mais en aucun cas il n'en est l'auteur, au sens plein que revendique implicitement le terme. Les institutions sont des agencements de puissances et d'affects, les hommes sont déterminés à s'y plier ou à s'en extraire, c'est selon ; mais il n'y a en tout cas aucun sujet-*subjectum* à l'œuvre dans le procès qui fait advenir un sujet-*subditus* institutionnel. Et pas davantage chez le récalcitrant en fuite, qui pourrait être tenté de miser sur un lyrisme de l'échappée pour restaurer l'illusion de sa libre subjectivité.

L'idée de légitimité : aporétique, circulaire et creuse

Pareille perspective sur les institutions et la nature des déterminations qui constituent leurs sujets ne peut rester sans effet sur l'idée de légitimité. Intensément mise en œuvre mais jamais définie, omniprésente mais rarement questionnée pour elle-même, d'une compréhension en apparence évidente et pourtant résistant à l'examen moins immédiat, la notion de légitimité, dans ses usages contemporains, a désormais délaissé les problématiques de la violence symbolique pour avoir majoritairement partie liée avec l'institutionnalisme de l'acteur. La fréquence de ses apparitions est corrélée avec la fortune théorique des « institutions ». Légitime est la première question posée à l'institution. S'y joue la qualité, et parfois même la possibilité de son opération. Car tout fonctionne désormais « à la légitimité ». Pas un arrangement, pas un dispositif qui ne doive en satisfaire le critère. Instrument de rupture avec le marxisme, accusé (sommairement) de rester pris dans le matérialisme des forces productives, et qui ne s'intéressait qu'avec réticence à l'ordre symbolique, la légitimité a été le véhicule d'un « retour à l'homme » dont chacun sait qu'il vit (aussi) « de sens ». Or qu'est-ce que le légitime sinon l'exigence satisfaite d'un réquisit de sens, et plus précisément d'approbation ? Les conditions matérielles d'existence ne déterminent pas tout, pas plus que les paramètres de position structurale ; les hommes ont une activité réfléchissante et judiciaire, ils puisent dans des répertoires de significations et de valeurs qui sont des mondes moraux. Si vraiment il y a quelque chose comme un « empire du sens<sup>24</sup> », alors le légitime pourrait en être l'un des principes cardinaux.

Rompre avec le point de vue humaniste-théorique sur les institutions, conduit inévitablement à remettre en question l'idée de légitimité, et même davantage. Car, si les institutions sont des agencements de puissances et d'affects, *alors la légitimité n'est rien*. Pour se décider à cette évacuation radicale, il faut avoir tourné un moment en vain dans le labyrinthe du concept de légitimité, à la recherche de son introuvable définition. Autant le dire immédiatement, la référence canonique à Weber n'y a pas été d'un très grand secours : la légitimité rationnelle-légale « repos[e] sur la croyance en la légalité des règlements », la légitimité traditionnelle « repose sur la croyance quotidienne en la sainteté de traditions valables en tout temps », la légitimité charismatique « repos[e] sur [...] la valeur exemplaire d'une personne »<sup>25</sup>. On pourra difficilement dire le contraire... et c'est bien là qu'est le problème ! Pour sortir de ces définitions circulaires, ou bien de

l'abdication qui finit par se contenter d'analyser les effets institutionnels de la légitimité sans savoir en quoi elle-même consiste véritablement, je m'étais imaginé<sup>26</sup> découpler le concept pour en distinguer une dimension (inter)subjective faite des contenus substantiels de sens et de valeur auxquels les agents adhèrent et d'où ils tirent leurs jugements de légitimité, et une dimension objective, elle purement formelle, consistant simplement en le fait de *l'accord*. Le légitime, dans ce montage, est ce qui fait accord, et cet accord peut d'ailleurs potentiellement se refermer sur n'importe quel ensemble de contenus. Mais l'affaire n'est pas réglée pour autant car, pour être une forme indépendante de ses contenus, l'accord n'en est pas moins une question très concrète : qui est d'accord ? et plus précisément encore : combien ? Pour être éligible comme forme, et par suite vérité objective, de la légitimité, l'accord doit-il être absolument unanime ? Mais y a-t-il un seul fait social qui puisse revendiquer d'avoir fait l'unanimité ? Même la langue a ses patois, ses aphasiques, ses autistes, ses mutiques et la petite cohorte de ceux qui préféreront d'autres signes. Si l'unanimité est un critère impossible et désespérant, ou mettre le seuil ? 51 % comme à une élection ? Une majorité qualifiée ? Ou bien une minorité de blocage mais incarnée par des gens raisonnables ? À l'évidence l'abandon du seul critère « consistant » – l'unanimité – fait basculer dans le farfelu. Le choix n'est donc plus laissé qu'entre l'impossible et l'indéfendable. Il reste évidemment la solution morale : le légitime est ceci, car ceci est le vrai bien...

Or il se pourrait que le concept de légitimité ne condamne à d'inextricables apories ou bien à des errements sans fin que pour être un problème mal posé. Dont il n'y aurait alors qu'avantage à se débarrasser. Assurément c'est une solution à laquelle le point de vue spinoziste aide à se rendre plus facilement car, si dans le monde institutionnel et social il n'y a que le jeu des puissances et des affects, alors la légitimité n'existe pas. Il n'y a que l'état des forces – pour autant qu'on sache voir leur diversité, bien au-delà des forces de domination brute : forces impersonnelles inscrites dans des structures, mais aussi forces intimes des affects, à l'œuvre jusque dans les productions de l'imaginaire (le « sens ») – tel qu'il détermine des rapports à durer ou à se défaire. Dans ces conditions, la légitimité n'est qu'un concept creux et purement nominatif : il ne fait pas autre chose qu'adjoindre un qualificatif (inutile) à l'état des choses. « Légitime », par exemple, est l'appellation supplémentaire, mais superfétatoire, ajoutée au

simple fait de *l'existence* d'une institution. Mais pourquoi ajouter ainsi le prédicat de légitimité à celui, véritablement pertinent, de l'existence persévérante ? Pourquoi rebaptiser « légitime » un rapport de puissances favorable d'où l'institution tire la ressource de durer ?

L'habitude a donc été prise de qualifier de légitime – mais tautologiquement – une institution ou un pouvoir dont la caractéristique vraiment importante est qu'elle ou il n'a pas encore suscité une coalition de puissance adverse capable de l'abattre. On pourrait revenir à la dualité de l'objectif et du subjectif, mais évidemment d'une tout autre manière, en disant cette fois que la légitimité est objectivement l'appellation, mais inadéquate, de la mesure des puissances, quand elle est subjectivement la croyance en la valeur de son propre point de vue – à la fin des fins, la légitimité, c'est que *nous* sommes les gentils. La signification objective de ce qu'on persiste à appeler la légitimité de l'État, par exemple, tient simplement au fait qu'il parvient à mobiliser suffisamment de puissance, sous des formes variées – puissance de sa force policière mais aussi puissance des affects, joyeux ou tristes, qui déterminent les sujets à l'*obsequium* – pour *se maintenir*. Plutôt que de chercher d'introuvables explications dans le royaume autonome du sens, il s'agirait d'en revenir à une rustique immanence : une institution ne se maintient pas parce qu'elle jouirait de cette vertu un peu vaporeuse qu'est la « légitimité », mais tout simplement parce qu'elle est soutenue, et plus précisément encore *parce qu'elle n'est pas renversée*. Il y a plus de profondeur qu'on ne croit dans cette apparente trivialité. Les choses continuent d'être tant qu'elles n'ont pas rencontré des choses plus puissantes déterminées à les détruire. Il n'y a là rien d'autre que la conséquence la plus directe de l'ontologie du *conatus*.

On se trompe alors complètement sur la nature de ce qu'est opposer une contestation en légitimité. Émettre une critique en légitimité n'a comme tel aucun des sens que lui attribue l'humanisme théorique, et en particulier les grammaires de la *Justification*<sup>27</sup>. Contester une légitimité n'est pas autre chose que *performer un défi de puissance*, c'est-à-dire *entreprendre de lancer une dynamique affective collective susceptible de rassembler une puissance capable de rivaliser avec la puissance installée*. Paradoxalement, d'ailleurs, le concept de légitimité est peut-être le plus mis en difficulté dans les usages auxquels il semble *a priori* le plus destiné, à savoir les revendications minoritaires de légitimité – qu'on pense par exemple à ce



pont aux ânes de la science politique qui invite à distinguer légalité et légitimité, en nous faisant considérer Pétain légal et de Gaulle légitime. On ne voit jamais mieux que dans ces occasions combien le concept de légitimité ne peut sortir de ses apories que pour entrer dans la moralité. Une revendication minoritaire de légitimité n'a de sens que par invocation de principes supérieurs – moralement supérieurs et certains de valoir vraiment, c'est-à-dire indépendamment –, puisque précisément ils ne réalisent pas ici et maintenant l'accord majoritaire. Soit on est majoritaire – et encore, de combien ? – et l'on peut mettre la légitimité, comme d'autres Dieu, de son côté ; soit on est minoritaire mais alors il n'y a pas d'autre argument que celui de la certitude morale. En fait c'est l'histoire qui tranche, celle dont on dit parfois, non sans raison, qu'elle est l'expression du point de vue des vainqueurs. De Gaulle est légitime en 1944 – il a gagné. En 1940 c'est une autre affaire – sauf, bien entendu, d'un point de vue moral.

Mais si l'on peut passer aux agents leurs coups de force assertoriques, est-il bien raisonnable que ceux qui ont pour vocation d'analyser le monde social les valident sans autre forme de procès ? La perspective du *conatus* a pour avantage d'empêcher toute forme de participation subreptice du théoricien de la légitimité aux efforts des revendicateurs de légitimité. Elle regarde toutes ces revendications pour ce qu'elles sont et pas davantage : des entreprises d'*assertion* inégalement promises au succès. Ces entreprises se différencient par leur puissance affirmative et leur capacité de rassemblement. Quoique à des degrés divers, toutes ont en commun de se ramener à un même et unique schème qui n'est en définitive pas autre chose que la pure expression du droit naturel comme justification tautologique de *conatus* s'exclamant ici : « C'est légitime parce que c'est nous. » Il n'y a strictement rien au-delà de ce cri – à part l'avenir encore mal connu d'un jeu de forces. Les *conatus* sont tous jetés dans le même plan – ce qui ne veut évidemment pas dire qu'ils soient égaux *en puissance*. La force d'assertion et le dynamisme politique les distingueront *en effet*. Les affrontements auront lieu, et l'histoire rendra son verdict. Qualifier une de ces entreprises plutôt que l'autre de légitime sans codicille est un ajout indéfendable voué à retomber dans l'alternative de l'absolu moral ou des majorités qualifiées.



Et pourtant toutes les institutions ne se valent pas...

On dira cependant que cet évident du concept de légitimité a des effets d'indifférenciation difficiles à accepter. On veut bien qu'il en aille identiquement d'une démocratie modèle et de la plus épouvantable tyrannie sous le rapport de leurs conditions générales de persistance – seul compte qu'une configuration de puissance et d'affects les soutienne *effectivement*. Mais on ne veut pas renoncer à penser qu'on se trouve mieux dans l'une que dans l'autre – et à qualifier cette préférence. Or cette qualification reste parfaitement possible même débarrassée de l'idée de légitimité. Pour en trouver la voie il suffirait presque de se laisser guider par la formulation la plus spontanée du problème, même si elle a toutes les apparences du simplisme et du vulgaire : il y a des institutions ou des régimes institutionnels sous lesquels la vie est plus *agréable* que d'autres. Contrairement à ce qu'on pourrait croire d'abord, cette position du problème a pour elle toute la profondeur de l'immanence, elle est en prise directe sur les modes de sentir du *conatus*, et nous voilà d'ailleurs revenus à la question première : être exposés à telle affection – en l'espèce aux affections de tel rapport institutionnel –, *qu'est-ce que ça nous fait ?* Plutôt donc que de se mettre à la recherche d'introuvables critères du légitime, il serait peut-être plus judicieux de *qualifier une institution par le régime collectif d'affects et de puissance qu'elle instaure*. Il y a là assurément de quoi faire à nouveau des différences significatives entre les institutions, quoique au plus loin de la polarité trompeuse du légitime et de l'illégitime, et particulièrement si l'on achève de formuler la question du régime collectif d'affects en la complétant ainsi : cette institution sous laquelle nous sommes, fonctionne-t-elle plutôt aux affects joyeux ou plutôt aux affects tristes ? Telle est bien la seule question normative qu'admette le point de vue du *conatus* – car il en admet une ! – mais d'une normativité toute particulière : *la normativité immanente de la puissance*. Les affects sont les enregistreurs de cette norme-là puisque, rappelons-le, ils sont définis par Spinoza comme des variations de la puissance d'agir. Il n'est en réalité aucune valeur céleste, sauf dans l'imagination des hommes, qui détermine leurs efforts à s'orienter dans telle ou telle voie. Seuls les gradients de la puissance dirigent les *conatus* : les hommes s'efforcent à la recherche des

affects joyeux car leur puissance d'agir en est augmentée ou aidée, et à l'évitement des affects tristes car leur puissance d'agir en est diminuée ou réprimée. Il n'y a que la norme immanente du *conatus* mais elle est d'autant plus impérative ; et c'est d'après elle que les sujets apprécient leur vie sous les rapports institutionnels.

Pour ne jamais tomber ni dans le lexique ni dans la problématique de la légitimité, Spinoza n'en a donc pas moins hautement conscience des affects contrastés que peuvent produire les institutions, et des conséquences qui en découlent quant à leur pérennité... ou à leur ruine. La question est très clairement posée dans le cadre de la Cité politique, mais l'on peut s'en inspirer bien plus largement : fonctionne-t-elle majoritairement à la crainte ou à l'espoir ? « Une multitude libre est en effet conduite par l'espoir plus que par la crainte ; une multitude soumise, par la crainte plus que par l'espoir. L'une s'applique à cultiver la vie, l'autre seulement à éviter la mort » (*TP*, V, 6). « Cultiver la vie » n'a rien pour Spinoza d'un épanchement lyrique ou d'une notation poétique. Il est l'expression même de la norme de puissance du *conatus*. Si échapper à la mort est la forme minimale de la persévérance dans l'être comme simple conservation biologique, le culte de la vie en indique la forme supérieure, affirmative et expansive, c'est-à-dire l'effort pour accroître le domaine et l'intensité de ses puissances. Or la crainte ne débouche que sur des attritions de puissances et sur les formes les plus basses de la persévérance : « Une Cité où les sujets, paralysés par la crainte, ne prennent pas les armes, doit être dite plutôt sans guerre qu'en paix. La paix en effet n'est pas l'absence de guerre : c'est une vertu qui naît de la force d'âme [...]. Du reste une Cité dont la paix dépend de l'inertie de sujets conduits comme du bétail pour n'apprendre rien que l'esclavage mérite le nom de "solitude" mieux encore que celui de "Cité"<sup>28</sup> » (*TP*, V, 4). Là encore, les mots ne sont pas lâchés au hasard. Dans l'*Éthique*, qui précède de quelques années le *Traité politique*, Spinoza réserve la « force d'âme » à un très haut régime de puissance : « Je ramène à la *Force d'âme* toutes les actions résultant des affects qui se rapportent à l'esprit en tant qu'il comprend » (*Éth.*, III, 59, scolie) – « l'esprit en tant qu'il comprend », par les forces de la raison donc, et non plus par le travail délirant de l'imagination, c'est-à-dire dans un régime déjà très affranchi de la servitude passionnelle, et par là livrant accès à de plus hautes puissances humaines. Le légitime, qui est en dernière analyse une notion

fondamentalement morale, n'a pas de place dans l'univers totalement démoralisé de Spinoza. Mais cela n'abolit certainement pas toute différence, et les rapports institutionnels se distinguent dramatiquement selon qu'ils sont plus ou moins propices à l'effectuation de nos puissances. « Quand nous disons que l'État le meilleur est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, j'entends par là une vie proprement humaine, qui se définit non par la seule circulation du sang<sup>29</sup> [...] mais avant toute chose par la raison, véritable vertu de l'âme, et sa vraie vie » (*TP*, V, 5).

## Répressions (tristes) ou sublimations (joyeuses) du *conatus*

Les enjeux ne sont pas toujours aussi hauts que la vie et la mort, et les diverses configurations institutionnelles font voir à tous les niveaux la différenciation des formes de vie, c'est-à-dire des degrés de puissance, qu'elles proposent à leurs sujets. Ainsi, par exemple, les institutions de régulation du « prendre » peuvent varier considérablement sous le rapport de leurs solutions de puissance. S'il y a bien quelque chose comme des institutions du « prendre », c'est parce que le *conatus* comme élan de puissance contient dans le répertoire de ses gestes les plus bruts celui de la *prise pour soi*, de la capture, de l'appropriation, voire de l'absorption<sup>30</sup>. Or il est assez évident que l'égoïsme pronateur du *conatus* est au principe de motions fondamentalement antisociales dès lors que ce qui est à prendre n'est plus à prendre à la nature mais à arracher des mains d'autrui. Le potentiel de violence porté par les pronations anarchiques désigne l'un des problèmes vitaux du groupe, sans cesse menacé dans sa reproduction par la divergence des luttes de captation. C'est pourquoi le procès de civilisation même peut être saisi au travers d'une économie générale de la violence, où la violence pronatrice des *conatus* prend d'ailleurs la plus grande part<sup>31</sup>. Les constructions civilisationnelles opposées aux tendances spontanément pronatrices des *conatus* sont des constructions institutionnelles puisqu'il y est précisément question de mettre des limites à l'expression autrement sans frein des droits naturels – « droits » de chacun de se saisir de tout ce qu'il a

le désir et le pouvoir de prendre. On pense immédiatement au droit, mais cette fois au droit juridique et légal, le droit d'État, comme l'une des plus évidentes institutions de contention des droits naturels conatifs et de leurs tendances pronatrices. Si l'institution du droit légal a pour elle les affects joyeux liés à la sécurité des possessions, elle a aussi pour effet de frustrer les désirs de prise unilatérale souveraine, et par là de s'opposer frontalement à des effectuations de puissance. En cette matière le droit légal prohibe, et pour garantir cette prohibition il est prêt à contrecarrer les forces conatives par sa force propre – celle de l'État et de sa police. En tant qu'il est une institution répressive, barrant purement et simplement certains des accomplissements du *conatus*, le droit fonctionne ici majoritairement aux affects tristes. En tout cas relativement à d'autres solutions institutionnelles de régulation du prendre. Car ces régulations ne revêtent pas nécessairement toutes la forme oppositionnelle interdictrice.

Ainsi, par exemple, du don/contre-don, qui fonctionne, lui, selon une tout autre économie de force. Il est pourtant bien clair que le don/contre-don a à voir avec le problème du prendre puisque d'une certaine manière il prononce indirectement l'indignité sociale et morale de la pronation sauvage en portant au sommet du prestige le geste contraire de donner. La triple obligation identifiée par Mauss<sup>32</sup> est ainsi, en soi, une sorte d'acte civilisationnel affirmant le caractère antisocial du prendre brut et posant, au travers du don, le *recevoir* comme seule modalité possible de l'acquisition de choses. On pourrait ne voir là qu'une prohibition d'un autre type, moins juridique et plus moral. Mais ce serait oublier que, pour avoir certes un effet prohibiteur de cette nature, la forme de régulation proposée par le don/contre-don *ne s'y épuise pas*. Mauss décrit abondamment les immenses enjeux de prestige offerts à ceux qui se lancent dans la surenchère donatrice et dans leurs compétitions de grandeur. Or, comment mieux montrer que, barrant le prendre, le don/contre-don n'en restaure pas moins des choses à saisir, mais des choses d'un autre type, objets symboliques de la gloire, du prestige ou de l'honneur, offerts à des luttes de conquête parfois très vives, mais désormais *réglées* ? L'élan pronateur du *conatus* n'est donc pas simplement contrecarré sans autre forme de procès. Il lui est proposé des solutions alternatives, c'est-à-dire de nouveaux points d'application : non plus la saisie brutale de choses vers quoi le dirigerait son mouvement le plus spontané, mais l'acquisition agonistique bien organisée de grandeur où

le conduit maintenant la construction institutionnelle de la donation cérémonielle. Ainsi, les formes du don/contre-don ne se contentent pas de barrer la pulsion pronatrice du *conatus* par une opposition frontale de force, elles lui offrent une sorte de vase d'expansion, ou plus exactement une redirection vers de nouveaux objets de désirs. Cette « stratégie » civilisationnelle de substitution, ou de déplacement, qui soustrait aux désirs pronateurs leurs objets les plus immédiats, réalise par là même une gigantesque opération de sublimation sociale par laquelle les pulsions les plus brutes du *conatus* sont détournées de leurs menées potentiellement violentes, et métamorphosées en élans agonistiques, pas moins intenses, mais bien canalisés dans des formes de lutte instituées par le groupe lui-même, qui en contrôle les règles, les sanctions et les récompenses.

Sous ce rapport on pourrait voir dans le don/contre-don une sorte de paradigme civilisationnel, en tant qu'il offre peut-être l'une des toutes premières réalisations de cette solution extrêmement générale de régulation des pulsions pronatrices des *conatus*. Ôter les biens à saisir et les remplacer par des *trophées*, cristallisations des jugements de grandeur rendus par le groupe, est une stratégie de mise en forme des énergies conquérantes des *conatus* dont on retrouvera maintes déclinaisons, jusque dans les univers sociaux les plus contemporains. Comme les scènes archaïques où se sont d'abord tenues les compétitions somptuaires du don cérémoniel, bon nombre de ces microcosmes que Bourdieu nomme des « champs » sont autant de théâtres d'une agonistique instituée : on y lutte intensément pour la conquête des trophées locaux, formes de la grandeur spécifiques au champ, souvent poursuivies avec une grande violence, mais une violence toujours symbolisée, c'est-à-dire conforme au *nomos* du champ : la grandeur politique se gagne par la conquête électorale du pouvoir, la grandeur sportive par la performance physique selon les règles, la grandeur capitaliste par l'OPA validée par les marchés, etc. Mais en tous ces univers, comme jadis sur les scènes du don cérémoniel, le *conatus*, interdit de pronation unilatérale brutale, et frustré de ses prises spontanées, se voit tout de même offrir des solutions d'accomplissement. Là où la prohibition du droit légal était sans appel et sans au-delà, laissant l'élan réprimé à ses seuls affects tristes, les solutions de sublimation offertes par les agonistiques instituées proposent des effectuations de puissance alternatives et substitutives. En dépit des renoncements qui lui sont imposés, comme dans

tous les rapports institutionnels, *le conatus y trouve donc son compte* – c'est-à-dire des affects joyeux. Aussi la vie sous les institutions de sublimation est-elle plus agréable que sous les institutions de répression. L'élan existentiel du *conatus* n'y rencontre pas qu'un attristant déni de s'effectuer, mais au contraire des possibilités de réalisation qui peuvent s'avérer intensément mobilisatrices. Un même renoncement à exercer pleinement son droit naturel est produit – puisque dans l'un et l'autre cas le « droit » de saisir sans phrase est barré – mais sous des régimes d'affects très différents. Le même problème de régulation du prendre offre donc, en ses diverses solutions institutionnelles, des possibilités d'effectuation de puissances inégales, et en définitive des formes de vie dissemblables.

## La légitimité, ou « Dieu et mon droit »

Ce sont des différences que les sujets de ces institutions savent très bien faire. Tous les agents d'ailleurs n'ont pas la même possibilité sociale d'accéder aux domaines des agonistiques instituées, et certains d'entre eux, dépourvus des formes de capital social qui permettent d'en acquitter les « droits d'entrée<sup>33</sup> », n'ont pas d'autre choix que de vivre la régulation de leur *conatus* pronateur sous le régime d'affects tristes des institutions de répression. Rien ne permet d'affirmer que ces institutions sont plus ou moins « légitimes ». La seule chose qu'on puisse en dire est qu'elles sont moins pourvoyeuses d'affects joyeux. « Légitime » ou « illégitime », c'est toujours une question d'affirmation singulière, de points de vue particuliers. Celui dont l'élan pronateur, voué aux institutions de répression, ne se voit offrir qu'un nombre restreint de possibilités d'effectuation de puissance, trouve « légitimes » les solutions d'accomplissement qu'il s'invente malgré tout, quand bien même elles sont déclarées illégales. Ainsi appelle-t-il légitimes ses rares sources d'affects joyeux. De fait, l'économie souterraine et la lutte des gangs ne sont pas moins porteuses d'enjeux de grandeur que les compétitions des artistes ou des cadres supérieurs... et celles-ci, réciproquement, pas moins violentes *en leur fond*<sup>34</sup> : « En réalité la nature humaine est une, et commune à tous, mais nous sommes trompés par la

puissance et par la culture : de là vient que lorsque deux hommes font une même chose, nous disons souvent qu'elle est acceptable de l'un mais pas de l'autre, non parce qu'elle diffère, mais parce qu'ils diffèrent » (*TP*, VII, 27). Comme *toutes* les effectuations de puissance sans exception, celles qui demeurent offertes aux *conatus* les plus empêchés, fût-ce au risque de l'illégalité, sont trouvées légitimes par eux et de la légitimité de leur droit naturel (ou de ce qu'il en reste), c'est-à-dire parce que ce sont les *leurs*. Par un argument implicite de droit naturel absolument identique, celui dont le *conatus* jouit de l'accès aux formes les plus hautes et les plus reconnues de la symbolisation sociale des mêmes pulsions trouve illégitimes tous les efforts qui ne respectent pas strictement la légalité de l'état civil qui lui garantit, à lui, des accomplissements existentiels aussi gratifiants et aussi reconnus. Chacun s'accorde donc à soi-même le privilège de la légitimité, et cela, en dernière analyse, selon la même ultime justification conative – « parce que c'est moi » –, ou à la rigueur consent à en faire profiter d'autres avec lesquels ils se sent une proximité d'une certaine nature ou, pour mieux dire, une *sympathie*, c'est-à-dire une manière ponctuellement semblable d'être affecté. Hors de cette forme faible, et pourtant maximale, de décentrement, chacun indexe la légitimité sur son *conatus* et ses propres affects joyeux, *son* activité est la forme supérieure de l'activité – mépris de l'entrepreneur pour l'artiste (improductif), de l'intellectuel pour l'entrepreneur (inculte), du scientifique pour le philosophe (ignorant des réalités) ; et ce ne sont partout que luttes pour une métacapture, celle de la légitimité, c'est-à-dire de la qualification comme légitime(s) de sa propre activité de capture et de ses propres objets à capturer.

Il est alors possible de revenir sur le problème spécifique des revendications minoritaires de légitimité, pour faire cette fois la distinction entre revendications minoritaires dominées et revendications minoritaires dominantes – et dire un mot de ces dernières. Car d'une part ce sont assurément deux choses différentes qu'être minorité rebelle et minorité en place ! Et d'autre part, il est temps de dire que tous les sujets de l'institution ne sont pas logés à la même enseigne. Il n'y a là rien de spécialement étonnant : en premier lieu, comme toute affection, une même affection institutionnelle peut affecter différemment des hommes différents (*Éth.*, III, 51) ; mais surtout, quand l'institution est suffisamment complexe, la diversité de positions qu'elle propose a pour corrélat la diversité des

affections institutionnelles auxquelles elle expose et, ne saisissant pas tous les sujets identiquement, le rapport institutionnel ne les affecte pas tous identiquement non plus. Comme en toute situation individuelle ou collective, ceux qui réclament la légitimité pour l'arrangement institutionnel où ils ont la meilleure place jugent selon leurs affects. L'institution les affecte joyeusement ; leurs intérêts de puissance les déterminent donc à désirer sa persévérance – avec laquelle la leur propre a partie liée. Le plaidoyer qui s'ensuit de leur part est nécessairement *pro domo* puisque l'institution est en quelque sorte leur *domus* existentielle. Aussi l'institution, en sa diversité de positions et d'affections, distingue-t-elle ses sujets selon la qualité (jugée par eux) des solutions qu'elle propose à l'effectuation de leurs *conatus*, puisque la vie sous les rapports institutionnels n'est pas autre chose que l'effort de persévérer dans l'être poursuivi par d'autres moyens – mais avec des bonheurs inégaux. Sous des formes différentes, et sur fond de paysages d'affects évidemment très dissemblables, les revendications minoritaires dominées et dominantes ont cependant absolument en commun de ne rien faire d'autre que parler le langage assertif du droit naturel. Chacun, comme le dit avec un réel à-propos spinoziste l'expression courante, est sûr « de son bon droit » – son droit naturel bien sûr... Aussi, quoique connaissant les destins les plus contrastés, s'appuyant les uns sur les « valeurs » de la morale, les autres sur les idées vagues de l'« intérêt général », tous brandissent une bannière finalement semblable de la « légitimité », où « leur droit » se rehausse d'un principe supérieur destiné à le faire apparaître plus grand qu'il n'est. « Dieu et mon droit », « *Gott mit uns* », voilà peut-être les formules ultimes, tautologiques, affirmatives et transfiguratives de la légitimité – mais bien sûr réservées à ceux qui ne savent pas que Dieu n'existe pas.

Jusqu'où va le pouvoir de l'institution de faire vivre  
ses sujets sous ses rapports ?

Comment l'analyse du monde social pourrait-elle entrer dans ces conflits de revendications et y prendre position sans en épouser *de facto* la



cause de certaines des parties ? Il n'y a pas de jugement de légitimité possible du dehors. Les institutions réjouissent certains de leurs sujets et en attristent d'autres. Dire qu'elles sont légitimes n'a pas d'autre sens que ratifier soit le point de vue majoritaire, soit le point de vue des dominants – ou alors de formuler un jugement moral. En fait la question vraiment pertinente est celle de leur maintien. C'est une question de puissances et d'affects. Comment évolue la configuration de forces qui a fait se tenir les sujets de l'institution à leurs renoncements ? Où se situent les limites de cette configuration de forces, et quels en sont les points de rupture ? Qu'a-t-elle le pouvoir de faire faire aux sujets, et où s'arrête ce pouvoir ? Cette question de la limite et de la crise est la préoccupation constante de la pensée politique de Spinoza qui dès le *Traité théologico-politique* pressent que la ruine de l'État viendra bien davantage de l'intérieur que de l'extérieur. L'ontologie du *conatus* et du droit naturel est parfaitement adéquate à cette intuition. Car « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'[étant] rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose » (*Éth.*, III, 7), l'élan de puissance du *conatus* ne peut qu'être temporairement contenu ou régulé, mais jamais éradiqué. Il est par conséquent toujours une menace latente pour l'institution qui n'a plié que temporairement les *conatus* à ses rapports. « Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux<sup>35</sup>. » Là où Hobbes pense la constitution de l'État sur le mode d'un *abandon* irréversible au souverain des droits naturels des sujets, Spinoza considère qu'en entrant dans les rapports institutionnels les hommes renoncent certes au plein exercice de leur droit naturel, *mais ne s'en dessaisissent point*. C'est bien pourquoi l'institution est mortelle et qu'à chaque instant se pose la question de savoir *jusqu'où s'étend son pouvoir de faire vivre ses sujets sous ses rapports*. L'institution pour se maintenir doit donc impérativement reproduire l'*obsequium*, c'est-à-dire faire pencher en sa faveur la balance des affects qui résulte de la vie sous le rapport institutionnel. Ce qui signifie *a contrario* qu'elle ne peut pas imposer n'importe quoi, qu'elle ne peut pas faire faire n'importe quoi à ses sujets : « Les actions auxquelles il est impossible d'amener personne, que ce soit par des récompenses ou des

menaces, ne tombent pas sous le droit de la Cité » (*TP*, III, 8) – c’est-à-dire sous la puissance de l’institution. Et Spinoza d’évoquer « tout ce qui fait horreur à ce point à la nature humaine qu’elle le considère comme pire que tout mal : qu’un homme porte témoignage contre lui-même, se torture lui-même, tue ses parents, ne s’efforce pas d’éviter la mort, et autres choses semblables auxquelles ni les récompenses ni les menaces ne peuvent amener personne » (*TP*, III, 8). Bien sûr Spinoza parle de ce monstre froid qu’est l’État et d’une époque où il en fallait beaucoup pour sortir les sujets de leurs gonds. Pourtant l’hyperbole et l’extrémité dramatique n’enlèvent rien à la généralité du propos. Aux degrés inférieurs qui correspondent au nouvel état de la civilisation des mœurs, il n’est pas moins vrai, peut-être même l’est-il davantage, que « nul ne peut céder sa faculté de juger » et ne peut être amené – par quelles récompenses et par quelles menaces ? – « à croire que le tout n’est pas plus grand que la partie [ou] que Dieu n’existe pas » (*TP*, III, 8), c’est-à-dire à excéder les bornes de sa *tolérance*, comme on le dit d’un matériau et des contraintes maximales qu’il peut supporter. Cette limite franchie, les affects tristes sont d’une intensité qui peuvent décider les sujets à se tourner contre l’institution car « chacun par les lois de sa nature poursuit ou repousse nécessairement ce qu’il juge être un bien ou un mal » (*Éth.*, IV, 19), et « plus grande est la tristesse, plus grande est la puissance d’agir par laquelle l’homme s’efforce de lutter contre la tristesse » (*Éth.*, III, 37, scolie). Si la vie sous le rapport institutionnel est devenue attristante au point d’être jugée intolérable, la loi du *conatus* conduisant les individus à repousser « ce qu’ils jugent être un mal », c’est-à-dire ce qu’ils imaginent cause de leur tristesse, les conduit par là même à dénoncer leurs renoncements institutionnels passés : rupture avec l’institution et soustraction à ses rapports. Pour qu’il en soit ainsi, il faut donc que se soit produite une modification brutale dans la balance des affects, un déplacement soudain de la frontière de l’acceptable et de l’inacceptable, au terme duquel le sujet prend le risque d’affronter des puissances qu’il craignait jusqu’alors – pas seulement d’ailleurs celles de l’institution elle-même, mais aussi celles de la vie hors de l’institution et dont l’institution le protégeait : qu’on pense par exemple à la rupture d’une relation salariale qui s’effectue toujours au prix des affects de crainte liés aux incertitudes frappant à nouveau la persévérance matérielle. Et si l’affect de colère contre l’institution est suffisamment intense, et surtout

suffisamment partagé pour décider, non plus seulement des fuites individuelles, mais des mises en mouvement collectives, alors peut se former une coalition de puissance séditeuse déterminée à la confrontation avec la puissance institutionnelle. « Il est certain que la puissance et le droit de la cité [ou de l'institution – N.d.A.] sont amoindris dans la mesure exacte où elle offre elle-même à un plus grand nombre de sujets des raisons de se liguer » (*TP*, III, 9). Proposition décisive où se concentre la presque totalité de la vision spinoziste du politique, et où tous les mots comptent : « la puissance et le droit », car, oui, puissance et droit sont ici une seule et même chose ; « amoindris », « dans la mesure exacte », « un plus grand nombre », car tels sont les mots du quantitativisme universel de la puissance<sup>36</sup> : les forces se mesurent, et de leur bilan d'ensemble dépendent la stabilité ou le mouvement, la reproduction de l'*obsequium* ou sa rupture, le maintien des rapports institutionnels ou la bifurcation d'une trajectoire séditeuse. Il n'entre aucune espèce de légitimité là-dedans, sinon au travers des idées variées que s'en font les divers droits naturels rassemblés sous l'institution, et dont les uns, affectés joyeusement, ont avantage à sa prolongation, et les autres, affectés tristement, désirent la crise. Nul intérêt à entrer soi-même dans ces idées-là – si ce n'est pour rendre compte de leur formation car, faut-il le dire, rompre avec la « légitimité » ne signifie en rien se désintéresser de l'ordre des productions symboliques, tout au contraire. Dire que la légitimité n'existe pas n'est donc sûrement pas nier que, pour autant, elle ne cesse d'exister dans les têtes des agents, mais comme une production imaginaire, en fait corrélative des affects de joie (ou de tristesse) éprouvés par les uns et les autres. Les hommes ne cessant de juger d'après leurs affects, les productions de leur esprit sont surabondantes... quoique l'ignorance où ils se trouvent des causes qui les déterminent les voue à n'avoir que des idées « confuses et mutilées » (*Éth.*, II, 40, scolie). Sous ce registre que Spinoza nomme la connaissance du « premier genre », celles de ces idées qui tentent de soutenir des revendications de légitimité sont, comme toutes leurs semblables, les idées de droits naturels particuliers et de leurs affects particuliers. On peut donc les regarder dans leur engendrement et leur circulation, et c'est même très intéressant ; mais rien ne commande d'y ajouter foi. Or n'est-ce pas le risque que court celui qui, n'étant censément pas partie dans les conflits qu'il analyse, se hasarde à déclarer légitime ceci ou cela ? En revanche, comment sont composés les groupes en

présence et quelles puissances respectives ils rassemblent, c'est la seule question qui compte en pratique. C'est pourquoi il est sans doute vain de s'épuiser à diagnostiquer le devenir des institutions par les critères de la légitimité. Lorsqu'une institution entre en crise, c'est qu'elle a rencontré, comme y est exposé chaque chose, une chose plus puissante qu'elle et qui commence à la détruire – et cette chose, ce peut être une partie d'elle-même qui ne se reconnaît plus sous son rapport caractéristique et fait maintenant sécession. Ce n'est pas que l'institution soit illégitime. C'est qu'elle est en passe de succomber.

1. Voir Robert Boyer, « Les analyses historiques comparatives du changement institutionnel : quels enseignements pour la théorie de la régulation ? », *L'Année de la Régulation*, vol. 7, Presses de Sciences-Po, 2003, et *Une théorie du capitalisme est-elle possible ?*, Paris, O. Jacob, 2004 ; Bruno Théret, « Structuralisme et institutionnalisme : oppositions, substitutions ou affinités électives ? », *Cahiers d'économie politique*, n° 44.
2. François Dosse, *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui », 1995.
3. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, « L'espace du politique », 1981.
4. Paul Ricœur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1997.
5. Pour des présentations générales, voir Philippe Batifoulrier (dir.), *Théorie des conventions*, Paris, Economica, 2001 ; François Eymard-Duvernay (dir.), *L'Économie des conventions. Méthodes et résultats*, Paris, La Découverte, « Recherches », 2006.
6. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, « Essais », 1991.
7. Pour le plein développement de cette idée, voir *supra*, chapitre II.
8. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, « Arguments », 1968.
9. Voir Chantal Jaquet, *L'Unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, « Quadrige », 2004.
10. Affects primitifs dont tous les autres affects se déduiront par spécification et combinaison.
11. C'est moi qui souligne.
12. On pourra d'ailleurs voir là une manière de lever l'objection souvent opposée à la sociologie de l'*habitus* qu'on répute incapable de comprendre par quels mécanismes peuvent diverger des trajectoires sociales tirées à partir de conditions initiales identiques (au sein d'une même famille par exemple).
13. Voir Charles Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1995.
14. En toute rigueur (philosophique), respectueuse notamment des parties IV et V de l'*Éthique*, il faudrait adoucir ce portrait pour indiquer la possibilité d'une trajectoire d'affections par laquelle l'individu se trouve déterminé à développer sa raison, enrichir le contenu en idées rationnelles de ses pensées, et par là augmenter la part de sa nécessité propre dans ce qui lui arrive, dans les affects qu'il éprouve, c'est-à-dire diminuer sa servitude aux causes extérieures et enrichir sa vie affective en ce que Spinoza nomme des « affects actifs ». Cependant c'est là une occurrence trop rare ou trop partielle pour, en première instance, intéresser significativement les sciences sociales, pour lesquelles la servitude passionnelle demeure l'hypothèse générale la plus réaliste.
15. Baruch Spinoza, *Traité Politique*, trad. par Charles Ramond, Paris, PUF, « Épipiméthée », 2005.
16. Voir Frédéric Lordon, *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, *op. cit.*
17. « Notamment » car il est aussi d'autres solutions d'« harmonisation » des *conatus* que la pure et simple contention (voir *infra* ici même).
18. Voir le numéro spécial de la *Revue Économique*, « L'économie des conventions », vol. 40, n° 2, 1989.
19. John Searle, « What is an Institution ? », *Journal of Institutional Economics*, vol. 1, n° 1, 2005, p. 1-22.

- [20.](#) Robert Boyer, *Théorie de la régulation*, *op. cit.*
- [21.](#) Voir *supra*, chapitre III.
- [22.](#) Pour une lecture spinoziste du *Cuirassé Potemkine*, voir Frédéric Lordon, « L'empire des institutions (et leurs crises) », *Revue de la Régulation*, n° 7, 2010.
- [23.](#) Où l'on pourrait comprendre l'idée de susceptibilité à la façon dont elle fonctionne en physique, c'est-à-dire comme la sensibilité sous un certain rapport d'un objet aux forces d'un champ – ainsi de la susceptibilité magnétique qui détermine l'aimantation d'un matériau plongé dans un champ magnétique.
- [24.](#) François Dosse, *L'Empire du sens*, *op. cit.*
- [25.](#) Max Weber, *Économie et Société*, t. I, *Les Catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, « Agora », 2003, p. 289.
- [26.](#) Frédéric Lordon, « La légitimité au regard du fait monétaire », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n° 6, 2000. Disons les choses plus nettement encore (si besoin est) : la thèse que je développe dans le présent chapitre se situe à peu de choses près à l'exact opposé de celle que je défendais alors...
- [27.](#) Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification*, *op. cit.*
- [28.](#) J'ai ici légèrement modifié la traduction de Charles Ramond, en restituant le « solitude » de Appuhn à la place de « désert ».
- [29.](#) La référence à « la circulation du sang » permet à Spinoza, quoique allusivement, de souligner tout ce qui différencie son *conatus* de celui de Hobbes. Car chez Hobbes, le *conatus* n'est pas autre chose que l'ensemble des mouvements asservis à la reproduction du mouvement fondamental, le mouvement vital, celui de la circulation du sang précisément. Or le *conatus* spinoziste, bien au-delà de ce conservatisme biologique, emporte une conception autrement plus vaste des effectuations de puissance.
- [30.](#) Je suis obligé de passer ici très rapidement sur le problème de la constitution des relations des hommes aux choses, à propos duquel je me permets de renvoyer à mon travail *L'Intérêt souverain*, *op. cit.*
- [31.](#) *Ibid.*
- [32.](#) Marcel Mauss, « Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie* [1950], Paris, PUF, « Quadrige », 1997.
- [33.](#) Voir Gérard Mauger (dir.), *Droits d'entrée*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2004.
- [34.](#) Ce qui ne veut pas dire que la *forme* ne compte pas, et que toutes les violences s'équivalent. L'ordre légal de l'état civil fait d'ailleurs fort bien la différence entre les violences physiques et les violences symbolisées. Il a assurément ses raisons de le faire... mais au prix d'une injustice systématique.
- [35.](#) Lettre L à Jelles, *Traité politique*, *Lettres*, *op. cit.*
- [36.](#) Voir Charles Ramond, « La loi du nombre », introduction au *Traité politique*, in Spinoza, *Œuvres*, t. V, Paris, PUF, « Épiméthée », 2005.
- I. Ce chapitre est la version remaniée d'un texte publié dans les *Cahiers d'économie politique*, n° 53, 2007.

## LA PUISSANCE DES INSTITUTIONS

Gilles Deleuze nomme « dramatisation » cette forme de problématisation qui, délaissant les interrogations d'essence et la question « qu'est-ce que ? », se tourne vers les interrogations d'opération et les questions stratégiques d'efficacité : « Où ? quand ? qui ? combien ? comment ? »<sup>1</sup>. Peut-être les sciences sociales auraient-elles intérêt à « dramatiser » leur pensée des institutions si l'on en juge par le partage de leur effort où la question de savoir « ce qu'elles sont » a jusqu'ici tout reçu ou presque. Il est vrai que la notion même d'institution apparaît si extensive, pour ne pas dire extensible, et les usages des différents courants théoriques si divers et si spécifiques, quoique revendiquant toujours implicitement le générique « *les institutions* », qu'un peu de mise en ordre n'était pas superflu. La course à la définition qui s'en est suivie s'est avérée d'une productivité folle ou misérable, selon le point de vue – folle si l'on considère le nombre des définitions générales désormais en circulation, misérable à voir leur extrême éclatement et l'absence quasi complète de convergence qui en est résulté, et finalement le peu de progrès par rapport à la circonscription extrêmement large, mais au moins apte à saisir le fait institutionnel dans toute sa variété, dont Fauconnet et Mauss<sup>2</sup> avaient eu l'intuition en leur temps. Et de tout cet effort, si peu pour la question de savoir « comment ça marche ». Bien sûr l'état de la recherche a considérablement progressé et l'on sait maintenant beaucoup de choses à

propos de *ce* que font les institutions, notamment les institutions économiques – minimiser les coûts de transaction, réduire les asymétries d'information, dénouer les échecs de coordination, suppléer aux incomplétudes de la rationalité, régler les problèmes principal/agent, etc., pour ne s'en tenir qu'aux éléments les plus fonctionnalistes du « cahier des charges » des économistes. Mais *comment* elles le font, voilà qui est une autre affaire. Comment les institutions tiennent-elles les agents à leurs prescriptions comportementales ? Comment leurs normes ont-elles prise sur les individus ? Par quels mécanismes ceux-ci sont-ils conduits à suivre les règles institutionnelles plutôt que leurs inclinations propres, ou bien à faire des règles institutionnelles leurs inclinations propres ?

La théorie économique néoclassique des institutions n'a jamais éprouvé beaucoup de problèmes métaphysiques avec ce genre de questions, d'emblée réglées du double fait de l'empire postulé de la rationalité sur les comportements individuels et d'une vue des institutions comme solutions d'équilibre de jeux séquentiels récapitulant les données du « problème » (coordination, principal/agent, asymétrie d'information, etc.) que les agents ont « à résoudre ». Si les solutions en question sont rationnelles, il va alors sans dire que les agents, rationnels eux aussi, s'y tiendront par le fait même. Remarquable pourtant par le degré auquel il ouvre la théorie néoclassique aux enseignements de l'histoire, en un effort d'extraversion tout à fait inhabituel, le travail d'Avner Greif<sup>3</sup> ne va pas au-delà de cet argument fondamental. Car, sous l'empire d'une norme formelle qu'on pourrait trouver très semblable à celles de la scolastique, Greif se donne pour ambition explicite de réengendrer les institutions qu'il qualifie d'« auto-exécutoires » (*self-enforcing*), par quoi il faut comprendre : efficaces du seul fait de l'interaction des agents, sorte de démonstration *a fortiori* par laquelle l'ordre institutionnel est « expliqué » sans avoir besoin de recourir aux *dei ex machina* – abstention vertueuse à ses yeux du fait même qu'elle donne sens à l'idée d'une théorie proprement économique des institutions économiques. Cependant, la beauté formelle des critères de parcimonie ne fait pas nécessairement les démonstrations convaincantes, et Robert Boyer montre bien<sup>4</sup> qu'à vouloir se passer de tout ou presque pour ne faire surgir les institutions que des seules interactions privées, Greif non seulement passe à côté du principe institutionnel, mais se trouve la plupart du temps obligé de le réintroduire en contrebande, dissimulé derrière des hypothèses



en apparence anodines. Ce principe, pourrait-on dire de manière approximative, c'est le collectif. Bien plus qu'aux seules compositions de stratégies individuelles rationnelles, c'est à la « force du collectif » que les institutions empruntent pour amener les agents à leurs normes.

Invoquer la « force du collectif » cependant ne fait faire qu'un premier pas dans la direction de l'efficacité institutionnelle – comprise comme l'effectivité de leur pouvoir normalisateur, et non pas comme leur optimalité économique sans cesse évoquée par Greif. Et il reste à savoir plus précisément quelle est la nature de cette force, comment elle se forme et comment elle opère. Le dernier ouvrage de Luc Boltanski<sup>5</sup> offre sous ce rapport de multiples intérêts. D'abord parce que sa position même dans le champ des sciences sociales a pour effet de relancer le débat entre hétérodoxies économiques (telles l'école des Conventions et la théorie de la Régulation), et entre « sociologie critique » et « sociologie *de la* critique ». Ensuite parce que, jadis passé de la première à la seconde de ces sociologies, Luc Boltanski revient sur ses pas et parachève une rectification de trajectoire<sup>6</sup> qui le conduit maintenant nettement à vouloir sortir de leur opposition pour en élaborer une synthèse faisant leur place aux deux niveaux de la critique (celle du sociologue et celle des agents). Enfin parce que ces critiques prennent précisément pour point d'application les institutions, dont Boltanski non seulement propose une « nouvelle » conception, mais annonce également une analyse de l'efficacité – le chapitre central de l'ouvrage ne s'intitule-t-il pas « Le pouvoir des institutions » ?

## L'autorité véridictionnelle des institutions

Sans contredire une ligne originelle qui n'a pas cessé, dans le cadre des « économies de la grandeur », d'insister sur les compétences herméneutiques-critiques des agents, le retour de Luc Boltanski à la sociologie critique passe par l'affirmation d'une conception de l'institution dont la propriété centrale réside dans ses effets de production de sens. Sur le fond d'arbitraire d'un monde essentiellement insignifiant, les institutions



sont en premier lieu des instances de véridiction. La « position originelle », dit Boltanski, cette fiction construite à des fins exclusivement conceptuelles, est intrinsèquement vide de sens, elle est le règne de l'incertitude radicale quant à « ce qu'il en est de ce qui est »<sup>7</sup>. Lever cette incertitude et faire advenir du sens est l'opération propre des institutions. Disant ce qu'il en est de ce qui est, les institutions sont le principe d'engendrement de ce que, par opposition à la prolifération indéfinie des événements du *monde*, Boltanski nomme la *réalité*, ensemble des significations socialement attestées et temporairement stabilisées. À ce degré de généralité au moins, il est difficile en effet de ne pas penser à la sociologie de Pierre Bourdieu dont la lecture dé-théologisée de Pascal<sup>8</sup> fait de la « misère de l'homme sans Dieu » le nom même du défaut de fondement et de la disparition de la transcendance du sens<sup>9</sup>, le fond d'absence que la vie sociale des hommes s'emploie indéfiniment à combler<sup>10</sup>. *Ce que parler veut dire*<sup>11</sup> n'était-il pas déjà tout entier consacré à l'analyse des actes de véridiction, et l'idée même de violence symbolique n'a-t-elle pas partie liée avec l'inégale distribution du pouvoir symbolique entendu comme la capacité sociale à lever *dans un certain sens* l'indétermination, c'est-à-dire à dissiper l'incertitude radicale par une performance en dernière analyse arbitraire ? Pour le coup Luc Boltanski ne cherche en rien à faire taire cette résonance-là, tout au contraire : elle est l'expression même de son retour à la sociologie critique, où ce sont les idées de l'arbitraire, et de la fragilité intrinsèque des constructions de sens que les institutions jettent par-dessus l'indétermination de la « position originelle », qui maintiennent ouverte dans la pratique la possibilité de la critique, et par là, dans la théorie, la ré-articulation de la sociologie critique et de la sociologie de la critique. « La violence est tacitement présente dans les institutions parce qu'elles doivent lutter contre le dévoilement de la contradiction herméneutique<sup>12</sup> » : entre « violence » et « dévoilement », on trouvera difficilement marqueurs lexicaux plus explicites...

Pour tout l'intérêt de ce « retour », il reste que cette synthèse sociologique passe d'une certaine manière à côté de son problème central, et cela sans pourtant manquer de le nommer explicitement, à plusieurs reprises même : l'*autorité* du fait institutionnel. Et si, comme un exemple auquel on pourrait ajouter dix autres, Boltanski évoque « la dévolution à une institution de l'*autorité* nécessaire pour dire ce qu'il en est de ce qui

est<sup>13</sup> », liant par là formellement l'acte de véridiction à ses conditions sociales et symboliques, nulle part son analyse n'entre dans les *origines* de cette dévolution, c'est-à-dire dans *les mécanismes sociaux de la production d'autorité*. Il en est pourtant bien près à plusieurs reprises, notamment lorsque se trouve introduite au détour d'une phrase l'idée de l'institution comme « puissance déontique<sup>14</sup> », mais sans que ce commencement de piste soit davantage exploré. C'est cette intuition de la puissance des institutions qu'on voudrait explorer ici et d'une manière qui ne vise pas tant... la critique de la thèse de Luc Boltanski (non pas qu'il n'y aurait définitivement plus matière), mais une sorte de complément sous la forme d'une proposition qui d'ailleurs pourrait intéresser à un titre plus général cet ensemble un peu flou qu'on appellera par commodité la « socio-économie des institutions ». Par le fait, Boltanski s'avance trop loin dans la problématisation du fait institutionnel de la véridiction qu'il ne suscite de lui-même la question à laquelle pourtant il ne répond pas : car, à si bien souligner le caractère profondément *tautologique* des énoncés d'institution<sup>15</sup>, dont la tâche est de « *confirm[er]* que ce qui *est* [dans un certain contexte] *est* dans tous les mondes possibles<sup>16</sup> », et à montrer que, orthogonaux au registre de l'argumentation, ces énoncés sont tout entiers dans celui de l'*assertion* et de l'*affirmation*, se pose immanquablement la question de savoir quelle est la nature des forces qui permettent à l'inconsistance intrinsèque d'une tautologie de tenir debout et, plus encore, de valoir. On observera, là encore, que c'était précisément l'objet de « l'économie des échanges symboliques » développée par Bourdieu dans *Ce que parler veut dire* à partir de l'idée que l'efficacité symbolique des énoncés d'autorité ne devait rien à un improbable pouvoir illocutoire des mots mais tout aux forces extrinsèques que leur ajoutent les propriétés sociales des locuteurs. « Capital symbolique » est le nom génériquement donné à ces adjonctions, toutes venues du dehors des individus, et indexées aux positions qu'ils occupent dans leurs univers sociaux de référence. L'idée du capital symbolique ne lève cependant pas tous les mystères de l'autorité, et il reste de quoi s'interroger à propos des processus concrets de son opération, sauf à s'en tenir à une sorte d'« efficacité topologique », autrement dit à déplacer la simple localisation de ce pouvoir spécial (ce qui est déjà considérable) pour, l'ayant retiré aux individus, le conférer maintenant aux *positions* dans la structure du champ. Pourtant si soucieux

du *modus operandi*, Bourdieu ne va donc pas complètement au terme d'une clinique de l'autorité avec, au passage, le risque de laisser fonctionner l'« efficacité topologique » comme l'une de ces qualités occultes dont par ailleurs il recherchait méthodiquement la dissipation<sup>17</sup>.

## L'autorité, une affaire de puissances et d'affects

C'est à ce moment précis que l'emprunt spinoziste peut se révéler de quelque utilité en sciences sociales. On pourrait d'abord l'appuyer en notant très généralement que la philosophie de Spinoza est une ontologie de l'activité et de la productivité – entendre : de la *production des effets* – et qu'à ce titre elle est particulièrement disposée à se saisir des questions... d'efficacité. C'est la centralité de l'idée de *puissance* qui lui confère ce caractère. Quoique inessentiel d'un point de vue de sciences sociales, il est utile d'évoquer d'un mot le dispositif ontologique qui la met en scène. La puissance chez Spinoza se décline d'un bout à l'autre de l'être – depuis la puissance infinie de Dieu, énergie infiniment productive, « infusée<sup>18</sup> » dans les choses finies (que Spinoza appelle les « modes »), en quelque sorte délégataires pour leur part propre de la puissance divine, et par là aptes, dans l'ordre de la nature naturée, à produire des effets. « Rien n'existe dont la nature n'entraîne quelque effet », énonce (*Éth.*, I, 36)<sup>19</sup> en conclusion de la première partie de l'*Éthique* (I, 36) au terme de laquelle se trouve dégagé le soubassement ontologique de la causalité intermodale. Car c'est bien là que Spinoza veut en venir, et notamment à ces modes particuliers que sont les hommes, dont il suit de la nature de chacun de produire « quelque effet », avec cette propriété spéciale que ces effets sont majoritairement « croisés », c'est-à-dire exercés par les hommes les uns sur les autres, dans un monde social par conséquent fortement clos sur lui-même. L'efficacité chez Spinoza se dit alors en deux concepts : *conatus*, qui est le nom de la puissance propre de tout mode<sup>20</sup>, expression locale et finie de l'infinie productivité causale, en termes moins ontologiques et plus socio-anthropologiques l'énergie même de l'action ; et *affect* qui est l'effet en chaque chose de la rencontre d'une chose extérieure. La puissance

spinoziste est donc le pouvoir d'affecter, c'est-à-dire le pouvoir d'une chose de produire des effets sur une ou plusieurs autres choses. La variété des affects que peut éprouver le mode humain est considérable, quoique se déployant par spécification et combinatoire à partir des affects primaires que sont le désir, la joie et la tristesse. Ils sont la matière même de la vie passionnelle dont la partie III et la première moitié de la partie IV de l'*Éthique* engendrent les éléments et les mécanismes les plus importants.

Ni le *conatus*, qui se présente indiscutablement comme un pôle *individué* de puissance, ni l'idée d'affect, spontanément renvoyée au registre psychologiste des « émotions », ne doivent cependant conduire à faire du spinozisme un individualisme sentimental, préoccupé exclusivement des émois du sujet et d'où tout caractère proprement social aurait été évacué. Il y a d'abord que, prenant le contre-pied du cartésianisme, affirmant un déterminisme sans réserve, et refusant à l'homme toute extra-territorialité qui le soustrairait à « l'ordre commun de la nature », c'est-à-dire à l'enchaînement des causes et des effets – l'homme en aucun cas ne saurait être considéré « comme un empire dans un empire<sup>21</sup> » (*Éth.*, III, Préface) –, le spinozisme offre sans doute la critique la plus radicale des illusions du libre arbitre et de la subjectivité comme souveraine capacité d'auto-détermination – « les hommes se croient libres par cela seul qu'ils sont conscients de leurs actions mais qu'ils ignorent les causes qui les déterminent » (*Éth.*, III, 2, scolie). Il y a ensuite que Spinoza donne des affects un concept aussi contre-intuitif qu'hétérogène au psychologisme des émotions puisqu'il les définit (d'abord) comme variations de la puissance d'agir du corps<sup>22</sup> (*Éth.*, III, définition 3), par où s'affirme que le corps est *le* support de l'expérience des rencontres. Il y a enfin que les « affections », ces expériences du corps occasionnées par les rencontres de choses extérieures, en d'autres termes cette expérience des effets sur soi de la puissance des choses extérieures, et des affects qui en résultent alors, sont éminemment sociales. Elles le sont jusque dans le cas le plus trompeur de la rencontre interpersonnelle, rencontre d'une personne certes singulière mais constituée, porteuse et expressive de l'ensemble de ses qualités *sociales* (genre, ethnie, groupe social, réputation, etc.). Elles le sont à plus forte raison toutes les fois que l'individu se trouve exposé à l'effet sur lui des choses extérieures collectives – celles-là mêmes auxquelles, suivant Mauss, on peut accorder une nature institutionnelle.

Comme toutes les choses extérieures, et avec la puissance supérieure qui leur est propre, les institutions activent la séquence élémentaire de l'action qui enchaîne l'affection (l'exposition du corps à une chose extérieure), l'affect (l'effet éprouvé), et la réorientation qui s'ensuit de la puissance d'agir du *conatus*, déterminé à faire réactionnellement quelque chose<sup>23</sup>. En d'autres termes, mes rencontres (affections) me font quelque chose (affect), et par suite me font faire quelque chose (redirection du *conatus*).

## La puissance de la multitude, principe ultime des autorités

Non par fonction – autant que du libre arbitre, le spinozisme est une critique radicale du finalisme<sup>24</sup> – mais comme un effet, les institutions ont la propriété de réduire la diversité spontanée des affects, et par conséquent d'homogénéiser les comportements qui s'ensuivent. Il en est ainsi parce que, choses collectives, les institutions sont par là même dotées d'une puissance à leur échelle, c'est-à-dire du pouvoir d'affecter *tous* – donc de les affecter (pour partie) *identiquement*. Il faut, à ce point, quitter l'*Éthique* et se tourner vers le *Traité politique*, tel qu'il prolonge et fait jouer dans l'espace collectif les mécanismes de la vie passionnelle « individuelle<sup>25</sup> », mais pour en faire une relecture actualisée qui, au-delà de son caractère originel d'œuvre de philosophie politique classique, attesté par ses objets mêmes – la sortie de l'état de nature et le passage à la Cité, les formes du gouvernement, etc. –, saurait y trouver plus largement les éléments d'une théorie tout à fait générale des *institutions sociales*<sup>26</sup>. Sous cette perspective, la question centrale du *Traité politique* est bien de savoir d'où l'État (les institutions) tire ce pouvoir spécial d'affecter à grande échelle et, ce faisant, de produire un ordre par homogénéisation des affects et des mouvements subséquents de *conatus*, c'est-à-dire par normalisation des comportements. La réponse à cette question est inscrite dans le concept central du *Traité politique* : la *puissance de la multitude*. C'est parce qu'elle est une affirmation radicale de l'immanence que la philosophie de Spinoza abandonne les solutions d'extériorité transcendante et ne cherche qu'ici-bas

les origines de toutes les puissances sociales<sup>27</sup>. La puissance de la multitude est l'expression de ce que les hommes s'entre-affectent interindividuellement *et collectivement*. Les corps sociaux, totalités à forte clôture sur elles-mêmes, vivent donc sous le régime de l'*auto-affection*, autre manière de dire que ce qui arrive aux hommes est l'effet des autres hommes, en singularités ou en collectivités – sachant que dans l'effet des hommes « en singularités » passent systématiquement des effets des hommes « en collectivités » : même l'interaction la plus « isolée » confronte les individus interagissant à leurs qualités sociales respectives les plus élémentaires (genre, groupe social, etc.), renvoyant par là à des schèmes de reconnaissance collectifs qui outrepassent de très loin leur colloque singulier, et c'est au travers de ces qualités sociales, et des jugements auxquels elles ne cessent de donner lieu, que la société tout entière est présente dans chacune de ses interactions d'influence ou d'entre-affectation, *prima facie* interindividuelles, de sorte qu'un individu n'en affecte jamais un autre sans que, pour une part, toute la société y contribue dans son dos.

Par puissance de la multitude en tout cas, il faut donc entendre une certaine composition polarisée des puissances individuelles telle que, surpassant, par la composition même, toutes les puissances dont elle est constituée, elle est un pouvoir d'affecter tous. La forme la plus simple de l'auto-affectation de la multitude est celle qu'étudie le *Traité politique* en dégagant ce qui fait proprement l'aptitude du souverain – quelle qu'en soit la figure : monarque, oligarchie ou peuple – à *s'imposer*, c'est-à-dire à affecter d'une manière quantitative et qualitative telle que les individus effectivement dirigent leurs puissances d'agir d'une certaine façon, adéquate aux normes de l'ordre social et aux réquisits de la persévérance de l'État. Or, à cette question, la réponse spinoziste est d'une parfaite clarté : la souveraineté du souverain, c'est-à-dire la *force* même par laquelle il *règne* sur ses sujets et les détermine à l'*obsequium*<sup>28</sup> n'est pas autre chose que la composition de leurs puissances, captée par lui et retournée contre eux. Le fait de puissance qu'est la souveraineté n'a donc pas d'autre origine que ceux-là mêmes à qui elle s'applique – et en ce sens elle est typiquement l'effet d'une auto-affectation du corps social. Dans une approche, celle de la philosophie classique, où le mot « droit » (naturel) n'a pas notre signification juridique mais celle quasi anthropologique de la puissance –



« le droit naturel de chaque individu s'étend aussi loin que s'étend sa puissance<sup>29</sup> », écrit Spinoza en (*TP*, II, 4) –, la souveraineté est ressaisie comme un droit-puissance d'une magnitude supérieure à celle de tous les autres « droits » individuels, par conséquent à même de s'imposer à eux. Avec cette particularité – que seule une philosophie de l'immanence est à même de dégager aussi nettement – que ce droit-puissance supérieur n'est pas autre chose que la composition des droits-puissances individuels, qui pour ainsi dire se soumettent à eux-mêmes mais au travers d'un processus de composition qu'ils sont voués à méconnaître<sup>30</sup> : « Ce droit que définit la puissance de la multitude, on l'appelle généralement “souveraineté” (*imperium*) » (*TP*, II, 17). Il faut donc le court-circuit de l'analyse pour rapporter à la multitude même la puissance à laquelle elle se soumet, et pour en tirer par conséquent l'idée centrale à la philosophie politique spinoziste que le pouvoir politique est toujours *d'emprunt*. Le pouvoir d'affecter du souverain ne lui appartient pas ; celui qui règne n'est que le réceptacle d'une puissance qui n'est pas la sienne, le point en lequel s'investit et par lequel transite la puissance de la multitude avant de retomber sur la multitude. Le fait constitutif du pouvoir, par où prend sens la distinction de la *postestas* (pouvoir) et de la *potentia* (puissance<sup>31</sup>), est donc la *capture*. Alexandre Matheron dit les choses plus carrément encore : « Le pouvoir politique est la confiscation par les dirigeants de la puissance collective de leurs sujets<sup>32</sup>. »

Comment concrètement s'opère la composition dont la *potentia multitudinis* est le produit, Spinoza ne le dit pas explicitement. Il revient à Alexandre Matheron d'avoir rassemblé les indices à partir desquels élaborer un modèle formel d'engendrement de la puissance de la multitude constitutive de l'État – l'occasion étant donnée par là de signaler que Spinoza se sépare des fictions de la pensée contractualiste pour envisager la Cité comme le résultat *endogène* du jeu nécessaire des forces passionnelles en l'état de nature<sup>33</sup>. Il faut renvoyer ici à ce travail pour l'exposition détaillée de ce mécanisme générateur<sup>34</sup>, mais l'on peut au moins souligner que c'est la définition même de la puissance (de la multitude) qui indique immédiatement son *modus operandi* : l'affect commun. Si la puissance est le pouvoir d'affecter, alors la puissance de la multitude, comme pouvoir d'affecter tous – plus précisément : d'affecter tous identiquement – est *ipso facto* le pouvoir de produire un affect commun. Puissance et affect : c'est le

couple de notions duales ajusté à la polarité agent/patient qui permet de lire les faits d'autorité. La composition des puissances peut donc être saisie comme composition des affects. Or c'est « par les affects » que le mécanisme même de la composition trouve à s'éclairer, pour le coup en retournant à l'*Éthique* qui livre les mécanismes élémentaires de la vie passionnelle. Comment les hommes s'affectent-ils entre eux ? Autre manière de demander : comment exercent-ils leurs puissances les uns sur les autres ? C'est la question que ne cessent d'explorer la partie III et la première moitié de la partie IV. L'opérateur décisif de la composition des affects individuels en affects collectifs y est donné en (*Éth.*, III, 27) : c'est l'émulation « sympathique ». De ce que j'observe autrui affecté et que je me « représente » imaginativement son affect suit que j'éprouve à mon tour cet affect : « Du fait que nous imaginons qu'un objet semblable à nous et pour lequel nous n'éprouvons aucun affect, est quant à lui affecté d'un certain affect, nous sommes par là même affecté d'un affect semblable. »

Il n'est pas question d'entrer dans la démonstration de cette proposition qui mobilise très profondément la théorie spinoziste des corps et de leurs affections mutuelles, mais il est impératif de donner au moins le statut exact sous lequel cet énoncé devrait être compris, et notamment de souligner que ce mécanisme de l'imitation affective doit se voir pleinement reconnaître un caractère *élémentaire*. « Élémentaire » signifie ici précisément : qui ne s'observe pas *tel quel* dans la réalité du monde social, quoique contribuant pleinement aux mécanismes de sa production (à la façon, pourrait-on dire pour faire image, dont il y a de l'azote dans l'air mais c'est de l'air que nous respirons, pas de l'azote *puis* de l'oxygène). De ce caractère élémentaire en tant qu'inobservable, la proposition 27 donne d'ailleurs elle-même l'indice avec la clause « pour lequel nous n'éprouvons aucun affect » adjointe à l'objet affecté auquel nous sommes exposés. Il est absolument impossible en effet que nous nous trouvions jamais dans cette position de neutralité affective face à un individu autre, même parfaitement inconnu de nous, car nous le reconnaissons immédiatement, fût-ce par l'effet d'une interprétation imaginaire, en ses qualités sociales les plus simples et les plus apparentes, comme son genre par exemple, ou sa couleur de peau. Il suffit d'évoquer ces deux qualités pour avoir idée de l'arrière-plan d'affects préconstitués qui se trouve spontanément mobilisé hors de toute interconnaissance, et même de toute interaction concrète, et pour



attester que jamais la clause « pour lequel nous n'éprouvons aucun affect » ne peut être satisfaite dans la réalité sociale. C'est pourquoi rien ne serait plus erroné que de lire (*Éth.*, III, 27) comme une proposition *empirique*, puis d'en faire l'index d'un « spinozisme mimétique » qui, ne connaissant que des interactions planes, serait par là ignorant du caractère institutionnel et structurel des faits sociaux. Et c'est aussi pourquoi le mécanisme imitatif « brut » que livre cette proposition doit être vu comme une « brique de base » permettant d'accéder à tous les faits d'émulation affective tels que, à partir de l'imitation « neutre », sorte de fiction conceptuelle justifiée par la procédure constructive où elle va être incluse, ils se présentent toujours sous la forme complexifiée et réelle d'imitations *qualifiées* : j'imité les affects de quelqu'un dont, socialisé, j'ai *déjà* reconnu certaines qualités, cette reconnaissance préalable me pré-affectant et ayant pour effet de distordre (augmenter, diminuer, renverser) mes imitations dans un sens ou dans un autre – selon des mécanismes additionnels que précisent les propositions 29 à 35 de la partie III.

*Mutatis mutandis*, c'est de ce statut théorique très particulier qu'il faut doter le mécanisme de l'émulation affective au moment où il se trouve inclus dans un modèle plus large de formation des affects collectifs composés. En effet, faire de l'imitation « simple » l'opérateur de cette composition n'a de sens que dans des situations tellement rudimentaires qu'elles ne peuvent être que fictives. C'est typiquement le cas de ce que Spinoza nomme l'état de nature, où l'on reconnaît d'ailleurs la « position originelle » considérée par Luc Boltanski, et qui sert à Alexandre Matheron de point de départ pour développer son modèle de « genèse de l'État ». L'irréalité des états de nature et des « positions originelles » devrait être suffisamment patente pour dispenser du parfait contresens consistant à lire dans ce genre d'exercice la moindre intention de genèse *historique*. Reproduisant en matière monétaire le modèle de Matheron, André Orléan et moi-même avons proposé de parler de méthode des « genèses conceptuelles<sup>35</sup> » pour mieux souligner son double caractère d'expérience de pensée et de fiction théorique sans contrepartie empirique, *mais néanmoins susceptible d'éclairer des mécanismes réels*. Contrairement à ce que pourrait donner à croire une conception exagérément empirique des sciences sociales, ce sont là des problèmes qui ne leur sont nullement étrangers et qu'on ne saurait écarter en les renvoyant simplement au registre

d'un théoricisme sans objet. Durkheim partant à la recherche des formes élémentaires de la vie religieuse était voué à s'y trouver confronté, et c'est en des termes très semblables qu'il les a résolus pour son propre compte : « Si, par origine, on entend un premier commencement absolu, la question n'a rien de scientifique et doit être résolument écartée. Il n'y a pas un instant radical où la religion ait commencé à exister et il ne s'agit pas de trouver un biais qui nous permette de nous y transporter par la pensée. Comme toute institution humaine, la religion ne commence nulle part [...]. Tout autre est le problème que nous nous posons. Ce que nous voudrions, c'est trouver un moyen de discerner les causes, *toujours présentes*, dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique religieuse<sup>36</sup>. »

## Les institutions souveraines

Il fallait ce luxe de précautions pour faire recevoir autrement que comme pure élucubration spéculative le modèle de genèse (conceptuelle) de l'État par composition mimétique des affects individuels en affect commun. S'imitant les uns les autres à propos des choses qui doivent être jugées bonnes ou mauvaises, les individus finissent par converger vers une définition unanimement agréée du licite et de l'illicite, sorte de genèse des mœurs préalable à la captation souveraine qui se pose ensuite comme conservatrice de la norme, et formalisera la polarité axiologique de l'approuvé et du réprouvé en polarité juridique du légal et de l'illégal<sup>37</sup>. La composition imitative est donc productrice d'un affect de grande extension puisque, par le fait de la propagation, tous en viennent à l'éprouver. Affecter à cette échelle est une performance dont aucun individu ne serait capable par lui-même. Seule la multitude le peut, mais par un effet tout à fait inintentionnel de polarisation des affects individuels. Elle est donc en dernière analyse la productrice du ciment qui lui donne sa propre consistance et la fait tenir comme corps : l'affect commun. « Puisque les hommes, comme nous l'avons dit, sont conduits par l'affect plus que par la raison, il s'ensuit que la multitude s'accorde naturellement et veut être

conduite comme par une seule âme sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun » (*TP*, VI, 1). Rompant avec les fictions rationalistes du contractualisme, Spinoza identifie dans l'affect commun à la fois un (l')opérateur de communauté et le principe véritable de l'*imperium*, c'est-à-dire de l'autorité politique. Les sujets se plient car affectés de l'affect commun, dont la capture leur figure imaginativement la source en le souverain, leurs mouvements conatifs sont homogénéisés dans des orientations conformes à la norme édictée par l'État. L'autorité politique n'a donc pas d'autre base que les passions de la multitude elle-même en son pouvoir d'auto-affection, c'est-à-dire en son pouvoir, comme multitude, d'impressionner chacun de ses membres.

Mais il faut dire davantage et tirer de (*TP*, VI, 1) toutes les conséquences de sa propre généralité de formulation. « Quelque affect commun », voilà qui ne préjuge en rien de la nature de l'affect ni des domaines dans lesquels il se manifeste. Aussi, bien au-delà de l'*imperium* proprement politique, le double concept « puissance de la multitude/affect commun » livre-t-il en fait le principe de l'autorité sociale *en général*. À ce sujet, c'est une fameuse intuition qu'auront eue, hors de toute intention spinoziste, Michel Aglietta et André Orléan en parlant de la « monnaie souveraine<sup>38</sup> », décalage décisif pour détacher le concept de souveraineté des usages exclusivement politiques auxquels il était rivé et l'appliquer à une tout autre matière institutionnelle. Car ce qu'entendent Aglietta et Orléan par « monnaie souveraine » est on ne peut plus conforme à la caractérisation spinoziste *générale* de l'*imperium* : peut être dite souveraine la monnaie qui parvient à *s'imposer socialement* comme le représentant unanimement reconnu de la richesse. L'être souverain de la monnaie c'est donc son *faire autorité*. Et c'est, formellement parlant, par les mêmes mécanismes que le souverain monétaire et le souverain politique se font l'un et l'autre reconnaître : par captation de la puissance de la multitude comme pouvoir de produire un affect commun<sup>39</sup>. À ce niveau d'abstraction, il est donc possible d'étendre à toute norme institutionnelle ce que le cas politique et le cas monétaire viennent déjà d'illustrer, et de dire que la *potentia multitudinis* constitue le principe fondamental de tout « s'imposer socialement », de tout « faire autorité », c'est-à-dire *le principe de toute efficacité institutionnelle*<sup>40</sup>.

Il faut cependant immédiatement ajouter que dans les institutions réelles, ce principe fondamental ne se manifeste que de manière hautement médiée. Ce degré de médiation est le propre de la complexité de l'appareil institutionnel d'ensemble, tel que son buissonnement a pour effet de faire reposer l'autorité d'une institution pour l'essentiel sur l'autorité d'institutions antérieurement constituées, et par là rend moins apparentes les opérations de la *potentia multitudinis*. Ainsi par exemple, l'autorité doctorale de l'expert ou de l'universitaire s'appuie sur – il faudrait même dire : procède de – l'autorité de l'institution, l'université en la circonstance, qui, par titre interposé, les a symboliquement dotés ; mais l'institution université à son tour ne tire son autorité propre que de la reconnaissance d'État – et l'on se souvient de ce que l'économie du pouvoir symbolique de Bourdieu voyait dans l'État une sorte de banque centrale, « prêteur d'autorité en dernier ressort », où viennent en dernière instance se « refinancer » (se « re-doter ») toutes les autorités institutionnelles de rang inférieur<sup>41</sup>. Il faut donc passer au travers de toutes ces médiations des effets d'autorité – ces « chaînes d'autorisations » auxquelles Luc Boltanski fait référence<sup>42</sup> – pour remonter au principe ultime de la puissance de la multitude tel qu'il est rendu à nouveau visible par l'instance de dernier ressort qu'est l'État. Plus que de simple étai mutuel, les institutions nouent entre elles des rapports de véritable engendrement. Pour Spinoza lui-même, la capture proprement politique au principe de l'État est ainsi l'effet, par dérivation, d'un affect commun « ressource » déjà là dont la nature est théologico-superstitieuse (*Traité théologico-politique*). De la même manière, il est possible de situer la production de l'affect commun monétaire dans l'orbite de l'affect commun étatique, la monnaie remobilisant à son profit la ressource d'une circulation de *potentia multitudinis* (politique) déjà établie, sous la forme de la devise frappée à effigie – celle du souverain politique bien sûr. Et, comme précédemment, rien ne serait plus faux que de voir dans ces séquences élémentaires des thèses à caractère historique, là où il n'y a que l'illustration *conceptuelle* d'un mécanisme de la prolifération institutionnelle et de son nécessaire devenir architectonique. Fauconnet et Mauss, une fois de plus, perçoivent parfaitement cette dynamique d'engendrement autocatalytique des institutions : « Rien ne vient de rien : les institutions nouvelles ne peuvent être faites qu'avec les anciennes, puisque celles-ci sont les seules qui

existent<sup>43</sup>. » En « haut », à moins qu'il ne faille dire « au fond » ou « en arrière-plan », de cette architectonique des institutions, le principe actif diffusé dans toute son épaisseur est bien celui de la puissance de la multitude, exprimé au travers des multiples ramifications, localisées, spécifiées et « partiellisées » de l'affect commun – l'occasion étant fournie de préciser à nouveau combien l'imitation affective comme principe de production de l'affect commun n'a de sens que dans le cadre de la genèse conceptuelle, l'affect commun « en réalité » ne se développant que par ramification au travers de ces innombrables médiations. On pourrait donc dire en résumé que la vie du corps social n'est pas autre chose que la vie de l'affect commun, ou la vie sous l'affect commun, mais à la condition d'entendre dans « affect commun » le même genre de complexité par laquelle Spinoza conçoit l'esprit comme *idée*, idée complexe constituée d'un très grand nombre d'idées partielles. C'est d'une certaine manière ce que Fauconnet et Mauss touchent du doigt en notant que « si les institutions dépendent les unes des autres et dépendent toutes de la *constitution du corps social*, c'est évidemment qu'elles *expriment* ce dernier<sup>44</sup> ». À quelque niveau de la structure institutionnelle que ce soit, les hommes suivent les normes et se plient à l'autorité parce qu'ils en sont impressionnés, c'est-à-dire affectés, et qu'au fond de ce pouvoir, par-delà toutes les médiations, il y a la force de la puissance de la multitude.

## La crise des autorités institutionnelles, ou l'ambivalence de l'affect commun

Est-ce à dire que les normes sont toujours suivies, et les autorités toujours opérantes ? On sait très bien que non. Parce que le fondement ultime de l'autorité est immanent, les ordres politiques et institutionnels sont frappés d'une fragilité constitutive. Rien n'est pour eux plus destructeur que la révélation de l'arbitraire des valeurs qu'ils affirment, valeurs morales prescrites aux comportements des sujets, valeur de soi affirmée par le souverain comme légitimation de sa revendication à régner. L'immanence en effet a cet arbitraire pour nécessaire corrélat puisque les

boucles autoréférentielles de la puissance de la multitude, qui donnent à l'autorité sa structure formelle, peuvent potentiellement se refermer sur n'importe quels contenus. Pascal ici rejoint Spinoza, et saisit les abîmes qu'ouvre ce défaut de substance, simplement « couvert » par la forme « autorité », et les périls qui suivraient de cette révélation : « La coutume est toute l'équité par cette seule raison qu'elle est reçue. C'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène à son principe l'anéantit [...]. L'art de fronder, bouleverser les états est d'ébranler les coutumes établies en sondant jusque dans leur source pour marquer leur défaut d'autorité et de justice<sup>45</sup>. » Préserver l'ordre c'est alors maintenir à tout prix le respect des grandeurs, envers et contre leur irréductible arbitraire. Si Pascal salue les « opinions du peuple saines<sup>46</sup> » qui spontanément « *honore[nt]* les personnes de grande naissance<sup>47</sup> », c'est parce qu'il voit en elles le meilleur, ou disons le moins mauvais ancrage où arrimer un ordre social compris comme ordre de croyances. Mais il faut craindre les demi-habiles qui « méprisent [les grands] disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne mais du hasard<sup>48</sup> » et, inconscients des dévastations que peuvent causer leurs discours, « font les entendus<sup>49</sup> ». Les habiles, qui savent vraiment, se reconnaissent à ce que, à leur savoir, ils ajoutent « la pensée de derrière<sup>50</sup> », celle qui, sans être dupe, n'en commande pas moins impérativement le respect, par conscience claire de la gravité des enjeux – mais sur les remparts que tente de dresser l'ordre des grandeurs contre l'arbitraire, il faudrait presque citer *in extenso* les *Trois discours sur la condition des grands*...

Spinoza cependant n'a pas chevillée au corps, comme Pascal, l'obsession de l'ordre à préserver, ou plus exactement il n'est pas prêt à y sacrifier à n'importe quel prix. Aussi ne cesse-t-il pas de regarder avec une lucidité toute positive le travail des forces tel qu'il s'opère pour le meilleur ou pour le pire. Or il entre dans ces opérations, comme une possibilité toujours ouverte, de mettre en crise l'ordre institutionnel par un basculement de la vie passionnelle collective qui retourne les sujets contre l'autorité. C'est d'ailleurs peu dire que Spinoza ne cesse de voir la décomposition à l'horizon de l'ordre : « Il est certain [...] que la Cité est toujours plus menacée par ses citoyens que par ses ennemis » (*TP*, VI, 6). Le trouble viendra donc le plus probablement du dedans. Il viendra plus précisément de ce quant-à-soi irréductible que demeure en chacun le droit



naturel, droit de sentir et de juger, qui appartient à la nature humaine même, comme expression de la puissance de penser de l'esprit : « Bien que nous disions que les hommes relèvent non de leur droit mais de celui de la Cité, nous n'entendons pas que les hommes perdent la nature humaine pour en adopter une autre ; ni par conséquent que la Cité ait le droit de faire que les hommes s'envolent, ou – ce qui est tout aussi impossible – que les hommes considèrent comme honorable ce qui provoque le rire ou le dégoût » (*TP*, IV, 4), et Spinoza dit là le principe de toutes les séditions : politique, salariale, monétaire<sup>51</sup>, etc.

La perspective de Boltanski doit se retrouver dans cette formule qui dit l'incompressibilité de la faculté de juger, et partant de critiquer. Bien sûr reste ouverte la question de savoir à partir de quels seuils et dans quelles conditions cette faculté devient active. Mais elle est là, et le pouvoir (l'institution) qui abuse est voué à la rencontrer. À ses risques et périls. Car faire passer à la critique le seuil de ce que Spinoza nomme l'« indignation », c'est commencer de défaire l'affect commun... par induction d'un affect commun concurrent si les indignations individuelles à leur tour entrent en résonance et viennent à se composer collectivement : « Il faut considérer qu'appartient le moins au droit de la Cité ce qui indigné le plus grand nombre. Il est certain en effet que les hommes sont naturellement conduits à se liguier, soit en raison d'une crainte commune, soit dans l'impatience de venger quelque dommage subi en commun ; et puisque le droit de la Cité se définit par la puissance commune de la multitude, il est certain que la puissance et le droit de la Cité sont amoindris dans la mesure exacte où elle offre elle-même à un plus grand nombre de sujets des raisons de se liguier » (*TP*, III, 9).

Dans cette citation décisive pour une théorie des ordres institutionnels et de leurs crises, il faut donc lire deux choses, que Spinoza va d'ailleurs soigneusement préciser : 1) La puissance de la multitude est toujours susceptible de se fractionner, et n'est donc jamais garantie de demeurer une : « Le glaive du roi, c'est-à-dire son droit, est en réalité la volonté de la multitude elle-même *ou de sa partie la plus forte* » (*TP*, VII, 25, c'est moi qui souligne). Ainsi peuvent se former des courants antagonistes de puissance collective. La persévérance du souverain ne dépend alors plus que du rapport de force qui s'établit entre eux. 2) C'est de toute manière sous le signe de la force et de la lutte que l'ordre s'était originellement

constitué, et seul un défaut d'acuité pouvait le faire oublier dans la tranquillité apparente du régime : « Je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux<sup>52</sup> » (Lettre L). Et Spinoza, *alors qu'il parle de l'état civil même*, d'ajouter : « C'est la continuation de l'état de nature<sup>53</sup>. » On croirait entendre Foucault inversant Clausewitz : « La politique, c'est la guerre poursuivie par d'autres moyens<sup>54</sup>. » Et c'est bien de guerre qu'il s'agit. Spinoza le dit plus explicitement encore au moment où l'évocation de la destruction de la Cité rend plus facile de l'entendre : « Si cependant [les lois] sont d'une nature telle qu'elles ne puissent être violées sans qu'aussitôt la vigueur de la Cité en soit atteinte, c'est-à-dire sans qu'aussitôt la crainte partagée par la plupart des citoyens se change en indignation, par cela même la Cité est dissoute et le contrat cesse : on voit par conséquent que celui-ci est imposé non par le droit civil mais par le droit de guerre » (TP, IV, 6). À l'horizon de toutes les constructions institutionnelles (« le droit civil »), il y a la force et la guerre – pour le coup Pascal ne dit pas autre chose<sup>55</sup>, et la sociologie critique de même : Pierre Bourdieu a suffisamment insisté sur les coups de force des origines ; Luc Boltanski qui renoue avec cette veine n'en disconvient pas<sup>56</sup>. Mais le fait le plus marquant, lisible à même cet article 6 du chapitre IV, tient à l'inférence contenue dans les « : » qui précèdent le « par conséquent ». Car par rétroprojection de l'enchaînement de la crise sur l'enchaînement de la genèse, Spinoza déduit l'ambivalence profonde du droit de guerre, à l'œuvre aussi bien comme puissance constitutive que comme puissance destructrice : les ordres institutionnels périssent par les mêmes mécanismes qui leur ont donné naissance.

## Sens, discours et affects, ou les puissances de l'imagination

Placer ainsi la vie et la mort des autorités institutionnelles sous le jeu exclusif des puissances et des affects pourrait laisser penser que l'essentiel des approches herméneutiques-pragmatiques de la sociologie de la critique



(et de la nouvelle synthèse proposée par Luc Boltanski) est laissé de côté : la critique n'est-elle pas affaire de *sens* et d'*argument* – précisément ce à quoi puissances et affects sont réputés étrangers ? Il est vrai qu'une lecture abandonnée aux résonances spontanées de mots comme « affect » n'y verra qu'éruptions passionnelles ou, à la façon de la *Behavioral Economics* jamais en reste d'une finesse, « comportements viscéraux<sup>57</sup> », soit l'exact contraire de l'effort discursif organisé visant la récrimination/revendication justifiée, et comme un écho de la distinction aristotélicienne de la *phonè* (la voix mais de l'ordre du quasi-grognement animal) et du *logos* (qui seul atteint à la dignité du discours). Or rien ne ferait moins justice à la philosophie spinoziste que cette imputation de méconnaissance de l'ordre du sens. Le *Traité théologico-politique* n'est-il pas consacré pour une très large part à la question de la superstition comme pathologie de l'imaginaire collectif, et par là ne se rapporte-t-il pas directement à ce que les sciences sociales placent parfois sous l'idée d'« ordre symbolique » entendu comme l'ensemble structuré des croyances, des représentations et des idéologies ? En vérité la question des rapports de sens fait l'objet d'un traitement bien plus fondamental encore dont l'essentiel est à lire dans la seconde moitié de la partie II de l'*Éthique*. Spinoza y montre comment il entre dans l'activité même du *conatus* de lier les affections du corps pour en tirer du sens, et cela non seulement selon l'ordre fortuit des rencontres de choses mais également conformément aux « intérêts » spécifiques d'une complexion singulière : « Un soldat, par exemple, ayant vu sur le sable les traces d'un cheval, passera aussitôt de la pensée du cheval à celle du cavalier, puis de cette pensée à celle de la guerre, etc. Mais un paysan, quant à lui, passera de la pensée du cheval à celle d'une charrue, d'un champ, etc., et ainsi chacun selon qu'il est accoutumé à lier et à enchaîner les images des choses selon telle ou telle modalité, passera d'une même pensée à telle ou telle autre » (*Éth.*, II, 18, scolie). Par son activité de liaison et d'association sélectives, ou pré-dirigées – pré-dirigées par l'orientation d'ensemble d'une complexion telle qu'elle s'est antérieurement constituée et telle qu'elle continue de se construire dans l'activité présente de liaison et d'association –, le *conatus* comme puissance de penser met son monde en sens. À défaut de présenter dans leur détail les mécanismes de cette activité<sup>58</sup>, on peut au moins noter ceci : le *conatus* est une puissance *spontanément herméneutique*, il est un automate interprétatif – l'expérience

commune ne le sait que trop, qui peut faire quotidiennement le constat de ses jugements-réflexes produits avant même toute délibération, avant, éventuellement, d'être repris par le sursaut de la réflexivité.

On voit donc que la production de sens et d'idées n'est nullement étrangère à l'ordre de la puissance. C'est d'ailleurs une litote alors qu'il s'agirait de dire plutôt que la puissance herméneutique est la synthèse même de la puissance d'agir du corps et de la puissance de penser de l'esprit : puissance d'agir, puisque tout commence avec la capacité du corps à être affecté et à lier (corporellement) ses affections ; puissance de penser comme capacité corrélatrice de l'esprit à enchaîner ses idées selon un ordre similaire à l'enchaînement des affections du corps (*Éth.*, II, 18, scolie<sup>59</sup>). Si les idées imaginatives sont ainsi élaborées dans l'orbite des affections du corps, alors elles sont nécessairement liées à des affects. Là où les situations d'interlocution sont spontanément regardées comme communications d'esprit à esprit, Spinoza invite donc à y voir *en premier lieu* des entre-affections de corps. La voix est bien un mode de l'étendue ! Elle est vibrations de corps aériens, puis de corps-tympanes, etc. S'y ajoute la *vue* du locuteur, l'identification spontanée de ses propriétés sociales, de l'humeur (affects) qui semble teinter son discours, la perception d'un éventuel environnement (propriétés particulières du lieu de l'interlocution, présence d'autres locuteurs) : tout cela est donc d'abord affaire de corps et d'affections du corps. Ces affections à leur tour sont productrices d'affects qui déterminent la réception, la mise en sens qu'elle opère mais *au travers de la complexion imaginative acquise* telle qu'elle-même remobilise tout son dépôt de schèmes et d'idées. Faut-il le dire, ce dépôt est de nature éminemment sociale. Si les complexions imaginatives et dispositionnelles des individus<sup>60</sup> (ce que Spinoza nomme l'*ingenium*, et dont on voit à quel point il consonne avec l'*habitus* de Bourdieu) ont été formées au fil des affections de chacun, c'est-à-dire de ses expériences, ces affections n'en sont pas moins pour partie similaires par « classes d'équivalence », c'est-à-dire par indexation à des positions sociales communes des individus, telles qu'elles leur font vivre des expériences semblables, et concaténer alors leurs affections et leurs idées selon des schèmes semblables. Ainsi les manières de penser échappent-elles à la pure dispersion idiosyncratique et se trouvent-elles (partiellement) homogénéisées par ces effets d'équivalence

par proximité sociale<sup>61</sup>. Et les complexions imaginatives sont de part en part socialement constituées<sup>62</sup>.

Le point important de cette analyse, cependant, tient au fait que l'activité imaginative est pour Spinoza une forme de cognition dominée par les affects, on pourrait même dire : *informée* par des affects – « La connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre qu'un affect de joie ou de tristesse, en tant que nous en sommes conscients », énonce (*Éth.*, IV, 8). Et, comme toujours, le corps affecté réagit conativement : il réoriente sa puissance d'agir pour accomplir des actions, parmi lesquelles éventuellement des actes de langage : il se met à parler (car c'est bien remuer son corps d'une certaine manière que de parler). Contrairement à ce qu'on aurait d'abord pu croire, la cognition et l'interlocution ne sont donc nullement étrangères à l'ordre de la puissance et des affects : elles y sont entièrement immergées. C'est d'ailleurs la chose la plus connue du monde, et l'on s'étonne qu'il reste encore de nombreuses approches de sciences sociales pour manquer de la prendre au sérieux : les situations d'interlocution sont inévitablement chargées d'affects dont le potentiel de distorsion par rapport à l'idéal scolastique de la communication « pure » ne peut jamais être réduit. L'affect est d'ailleurs le principe même de l'*adhésion* des individus à leurs idées et à leurs dires. C'est bien tout ce qui fait la différence entre une croyance et une idée pure, dont Spinoza diagnostique sans appel l'impuissance : « La connaissance vraie du bien et du mal ne peut réprimer aucun affect en tant que cette connaissance est vraie... » (*Éth.*, IV, 14). Il n'y a aucune force propre de l'idée vraie, et plus généralement de l'idée comme pur contenu idéal. Ceux qui se gargarisent en affirmant que « les idées mènent le monde » font donc entièrement fausse route, du moins si l'on comprend « idée » un peu rigoureusement, c'est-à-dire dans sa pure « idéelité » : analytiquement parlant, ce sont les *affects*, mais dont les « idées » se chargent nécessairement dans le régime de la cognition imaginative, qui leur donnent leur puissance. Peut-être, pour mieux faire la distinction, faudrait-il réserver un terme spécial, par exemple *adhæsiō*, à ce genre d'« idée »-là, ainsi redéfinie comme *idée-affect* ou, pour mieux dire, comme *un affect investi dans un certain contenu idéal*. C'est pourquoi il est illusoire de penser séparer l'ordre du sens et du discours de l'ordre des puissances-affects. C'est dans leur compénétration, il faudrait dire en fait : dans l'inclusion du premier dans le second, que les

faits d'autorité qui intéressent Boltanski prennent naissance. Corrélativement, il n'est pas de politique qui n'ait perçu que, si faire autorité c'est affecter à grande échelle, alors il n'est pas d'enjeu plus central que de faire passer les idées pures impuissantes à l'état d'*adhæsiones*, c'est-à-dire d'idées-affects, par là dotées d'une force mobilisatrice – littéralement parlant : une force de mise en mouvement des corps. Marx en tout cas ne s'y trompe pas et fait parfaitement cette différence : « L'arme de la critique ne peut pas remplacer la critique des armes ; la force matérielle doit être renversée par une force matérielle, mais la théorie se change elle aussi en force matérielle dès qu'elle saisit les masses<sup>63</sup> », et l'on pourrait difficilement mieux dire les effets de la conversion à grande échelle des idées en *adhæsiones*, c'est-à-dire de la formation de puissance de la multitude qui suit de la constitution d'un imaginaire commun.

Redisons que Boltanski a la piste à portée de main au moment où il envisage l'institution comme « puissance déontique », c'est-à-dire comme pouvoir assertif de valeur, comme acte locutoire affirmatif – ce qu'est par essence tout acte locutoire dans le cadre spinoziste. Parler, c'est exercer sa puissance d'agir-penser et, partant, actualiser les tendances essentiellement *affirmatives* du *conatus* – Spinoza tient si fortement la nature affirmative de toutes les manifestations du *conatus*, y compris en matière de pensée, qu'il moque les conceptions purement représentatives des idées qui les réduisent à « des peintures muettes sur un tableau » (*Éth.*, II, 43, scolie). Penser, parler, c'est poser et affirmer, adhérer à ses positions et propulser ses *adhæsiones*. La conversation du monde social est la gigantesque confrontation de ces affirmations. L'emporteront comme *adhæsiones* sociales celles qui ont été dotées de la plus grande part de puissance de la multitude. Les protagonistes de ce qu'on nomme le combat idéologique n'ont pas d'autre visée pratique : rassembler derrière leurs énoncés les puissances les plus grandes, c'est-à-dire les munir du pouvoir d'affecter le plus grand – ce qu'on appelle aussi *convaincre*. À toutes les échelles, de la communication interpersonnelle à la grande conversation sociale, persuader, c'est affecter, et adhérer, c'est avoir été affecté. Comme l'a maintes fois observé Bourdieu, seule la vue scolastique peut croire à la force intrinsèque de la vérité. Mais, dira-t-on, la conviction des savants ne fait-elle pas contre-exemple, qui se forme d'après le meilleur argument ? Sans doute, mais c'est que la communauté des savants – le champ scientifique – ne

cesse de s'entre-affecter et de disposer chacun de ses membres adéquatement, c'est-à-dire à faire entrer dans leur pouvoir d'être affecté la susceptibilité à la « force du meilleur argument ». Il n'y a donc pas d'effet propre de la vérité pure – mais le travail des affects collectifs pour faire aimer la vérité, condition préalable pour la faire reconnaître et y faire *adhérer*.

Très regrettablement, Luc Boltanski ne suit pas la piste dont il avait le commencement et retombe dans la séparation du sens et de la puissance. D'où ce dédoublement malaisé entre, d'une part, les « institutions » proprement dites, entièrement cantonnées à leur dimension sémantique et à leur fonction symbolique de véridiction, et, d'autre part, les « organisations » que l'on comprend comme les entités chargées d'apporter aux précédentes les moyens de l'efficacité<sup>64</sup>. Aux yeux mêmes de son auteur d'ailleurs, ce distinguo se révèle instable et les catégories se brouillent, pour en venir à considérer par exemple des « forces institutionnelles », « mises au service de la conservation »<sup>65</sup> de ce que Boltanski nomme la « réalité de la réalité » (à savoir les énoncés de la véridiction institutionnelle), ou bien des « dispositifs institutionnels » qui « la font tenir ». L'institutionnel ne semble donc plus pouvoir être cantonné à sa seule dimension sémantique et se charge subrepticement de puissance. Quel gain ne ferait-on pas à la lui reconnaître comme prédicat constitutif ! Bouclant la boucle, c'est peut-être ici qu'il faut faire retour à l'ontologie spinoziste comme ontologie de la production : pour que quelque chose se passe, il faut qu'une puissance se soit exercée. Les faits du monde social n'échappent pas à cet ordre de la production, et particulièrement, parmi eux, ceux qui semblent le plus avoir à faire avec « la vie de l'esprit », individuelle ou collective. L'ordre du sens n'est constitutif d'aucune extra-territorialité du monde humain-social et ne suspend nullement le jeu des puissances, au contraire il lui donne de nouvelles expressions. Parler « fait quelque chose » à celui qui écoute, parler affecte, et « affecter » est le nom même de l'effet de la puissance. C'est à la puissance que fonctionne l'autorité véridictionnelle des institutions.

## Séditions et crises de l'ordre salarial

Et c'est aussi à la puissance qu'elle s'effondre. Rien n'est plus frappant que le spectacle de ces ruines, fussent-elles locales et même de courte durée, à l'occasion desquelles se révèle la fragilité d'ordres sociaux tellement inscrits dans le paysage des habitudes mentales qu'on les croyait éternels. Et rien ne révèle davantage leur arbitraire puisque la forme qui les remplace aussitôt, quelque éphémère et inconsistante, atteste en acte qu'il était possible de « faire autrement » – peut-être même « dès le début ». Faire ce rappel à la puissance quand bien même il est question de véridiction et d'ordres qu'on pourrait alors dire « symboliques » est donc une manière de rappeler que ce symbolique-là est toujours en dernière analyse politique. Le rapport salarial est peut-être l'un des « lieux » du monde social où ce mélange de véridictions institutionnelles et de rapport de force s'observe le plus crûment, et où les « c'est ainsi » – l'autre nom des « ce qu'il en est de ce qui est » –, habitués à faire autorité, tombent dans la plus complète stupéfaction les (rares) fois où ils ne sont pas suivis d'effets. Voudrait-on ne donner qu'une seule illustration permettant de rendre concret ce qui a pu paraître jusqu'ici abstrait, il faudrait la chercher dans les manifestations d'insubordination salariale, qui offrent, par une sorte d'heuristique négative, des occasions sans pareilles de ressaisir les mécanismes de la puissance institutionnelle... au moment même où celle-ci s'écroule<sup>66</sup>.

La vaste récollection opérée par Xavier Vigna sous le titre *L'Insubordination ouvrière dans les années 68*<sup>67</sup> livre un matériau de choix, bien sûr du fait même de la période sous revue, mais aussi par le volume et la diversité des cas rassemblés. Mais cette somme tient surtout son intérêt de la ligne analytique même qui vient la fédérer, et dont l'ouvrage fait son sous-titre : *Essai d'une histoire politique des usines* (c'est moi qui souligne). La chose la moins étonnante n'est pas la grande prudence que l'auteur juge bon de témoigner pour avancer sa thèse, comme si les usages du mot « politique » hors de son ordre classique (celui de la politique institutionnelle, des partis et des compétitions électorales) étaient quasiment de l'ordre de la transgression disciplinaire, en tout cas requéraient un luxe spécial de précautions : « L'hypothèse d'une capacité politique des ouvriers », écrit Xavier Vigna, est « problématique »<sup>68</sup>. Elle l'est si peu en fait. Il faudrait même dire combien elle est évidente, non pas du tout au sens de la trivialité, mais par la force avec laquelle elle s'impose. Quitte à



heurter la prudence historiographique de l'auteur, on pourrait même dire qu'évidente, elle l'est *a priori*. Elle l'est conceptuellement et sans préjudice des résultats de sa vaste enquête – dont on ne saurait dire en aucun cas qu'elle vient pour « rien », ou pour simple « confirmation », puisqu'elle remplit la sous-détermination des concepts et dégage les contenus concrets que sans doute ils informent mais qu'eux seuls ne peuvent donner : en quelque sorte la texture même de l'histoire. Cette évidence conceptuelle d'une « politique ouvrière » n'est autre que celle de rapports sociaux de production capitalistes intrinsèquement conflictuels. Or faire des luttes le point de départ, et la matière même, de la politique, c'est bien en revenir à la guerre et à ses « autres moyens » (Foucault), ou bien à la continuité de l'état de nature et de l'état civil (Spinoza). Et tel est bien le sens en définitive d'une théorie des institutions *sociales* placée sous l'égide d'un traité *politique*, où le politique se trouve très généralement redéfini comme ce qui suit des rencontres de *conatus*. Cette transposition du politique hors de son ordre habituel n'a d'ailleurs rien de spécialement étonnant, et Bourdieu déjà avait montré combien la plupart des champs, en tant que champs de forces et champs de luttes, sont des lieux hautement politiques, même s'il s'agit à chaque fois d'une politique spécifique – politique du champ scientifique, ou du champ artistique, ou du champ du capital<sup>69</sup>, etc., mais bien politique toujours et au sens le plus général *d'arènes où prennent place des rapports de puissances*. La politique advient nécessairement à la coexistence des *conatus*, dont le concept même emporte la possibilité de la lutte : si les choses ont à *s'efforcer* pour persévérer dans leur être, c'est que l'affirmation de puissance est d'abord *ipso facto* résistance à la destruction (ou à la minoration) par les causes extérieures – et l'on pourrait entendre un écho de cet agonisme intrinsèque à l'élan conatif dans l'étymologie recouverte du mot « animosité » qui, désignant communément une disposition antipathique, désigne en fait originairement le simple caractère d'être animé, comme si l'affrontement était un corrélat probable de l'animation, du simple faire-mouvement.

Comment, sous cette extension, la politique n'advierait-elle pas au rapport salarial auquel la conflictualité est indubitablement intrinsèque ? Xavier Vigna prend bien soin de préciser que, du conflit « essentiel », celui que repère la théorie marxiste notamment, au conflit pratique, c'est-à-dire à l'affrontement ouvert dans l'usine, il y a un pas que seules des circonstances

bien particulières font franchir. Comme l'atteste un propos d'ouvrier enregistré par Juliette Minces en 1965, « on croit qu'il y a toujours un combat, qu'il y a vraiment une lutte. En fait ça existe, mais c'est toujours à l'état latent. Ça dort, ça n'est pas clair. Il y a par moments des sursauts ; des soubresauts dans certaines régions ; ça explose<sup>70</sup> ». Tout l'intérêt des cas rassemblés par Xavier Vigna tient au fait de nous montrer et les ressorts de cette actualisation et les éléments fondamentaux de la « politique d'usine » latente, mais pleinement révélée à la faveur d'épisodes critiques qui, brisant le cours régulier des choses, (re)découvrent l'arbitraire fondamental de son ordre et remettent à nu des rapports de puissance symboliquement neutralisés du fait de leur incorporation en habitude. C'est pourquoi d'ailleurs cette repolitisation des choses a si profondément partie liée avec la production de nouveaux énoncés, comme entreprises de recatégorisation du monde. Aussi Xavier Vigna prête-t-il une attention particulière à la parole ouvrière, non sans indiquer toutes les difficultés qui pèsent sur son enregistrement – fantasme historiographique de la parole brute et intègre, distorsions institutionnelles quand cette parole est plus celle des syndicats que des ouvriers eux-mêmes, etc. – mais pour assumer en définitive la part de reconstruction subjective de ce qu'il nomme lui-même les « fragments d'un discours ouvrier<sup>71</sup> », et cela dans la perspective explicite de lier activité politique et travail d'énonciation.

Les insubordinations ouvrières de Vigna offrent alors le tableau de toutes les scènes spinozistes de la sédition. À commencer par les cristallisations de l'affect commun d'indignation. C'est sans doute le propre de la plupart des pouvoirs institutionnels que, n'ayant pas de conscience claire des réelles données passionnelles de leur assise, et tenant leur propre existence pour acquise, ils sont portés à l'abus, c'est-à-dire à solliciter l'*obsequium* au-delà de ce qu'il peut raisonnablement accepter. Or le pouvoir de toute institution de faire vivre ses « sujets » sous ses rapports caractéristiques ne s'étend pas au-delà d'une certaine limite, comme le rappelle Spinoza, qui garde sans cesse en vue ces lignes critiques invisibles faisant la démarcation de l'acceptable et de l'inacceptable – seuils de sédition dont le pouvoir souverain, inconscient, risque toujours de se rapprocher dans son désir d'intensifier son emprise : « Assassiner les sujets, les spolier, enlever les jeunes filles et autres choses semblables, c'est changer la crainte en indignation et par conséquent la société civile en



société hostile » (*TP*, IV, 4). Il faut évidemment retirer aux exemples pris par Spinoza leur caractère frappant d'extrémité pour voir la généralité du propos et la variété des cas d'indignation susceptibles d'y entrer. Dans la société salariale, elle-même plongée dans la société « tout court », et par là imbibée de ses normes en constante évolution, les conditions de travail peuvent remplacer l'enlèvement des jeunes filles comme point de cristallisation du sentiment de l'inacceptable. La recension de Vigna témoigne ainsi de l'intolérance croissante à des conditions de travail jugées trop agressives pour pouvoir faire l'objet d'une compensation monétaire classique : « Les ouvriers refusent de manière croissante de céder sur les conditions de travail contre une prime de pénibilité ou d'accepter une charge de travail de plus en plus lourde contre une prime de rendement<sup>72</sup>. » Le « refus de céder », ou de plier, est l'expression même de l'irréductibilité du droit naturel conservé par les sujets jusque dans l'ordre légal de la Cité – conservation où l'idée d'une continuité entre état de nature et état civil trouve son fondement –, d'un quant-à-soi incompressible d'où peut toujours renaître le sentiment du scandale et avec lequel le pouvoir souverain devrait compter comme un foyer permanent de rétivité, éventuellement de rébellion. « Personne ne peut céder sa faculté de juger », souligne Spinoza<sup>73</sup> pour rappeler que le transfert de puissance des sujets au souverain n'a rien d'un abandon sans retour, non pas d'ailleurs que cette retenue procède d'un geste conscient des sujets, mais parce que l'acte de « juger » entre de plein droit dans les automatismes du *conatus* tels qu'ils expriment la puissance de penser de l'esprit.

Vient alors ce moment où le transfert caractéristique du « contrat social fordien », dans lequel l'empire patronal sur l'organisation de la production a été troqué contre des garanties d'emploi et de progression salariale, n'est plus tolérable quand les conditions de travail qu'il impose sont *jugées* abusives. Et c'est surtout le rejet de leur compensation monétaire, forme « classique », interne à l'ordre institutionnel de l'usine fordienne, qui signifie ce point de refus, exprimé par un énoncé neuf : « Notre santé n'est pas à vendre<sup>74</sup>. » Les atteintes au corps – il faut lire le témoignage d'un ajusteur décrivant ce qu'on ne peut nommer autrement que la destruction de ses mains<sup>75</sup> – sont donc maintenant jugées insolubles dans la grammaire politique de l'usine, qui d'ordinaire achète l'acceptation, et rencontrent la butée d'un point d'intransigeance – au sens littéral du terme : un refus de

transiger *davantage*. Ce refus prend la forme d'un énoncé dont la réduction à la qualité (pauvre) de simple slogan empêcherait de saisir la nature autrement profonde d'une tentative véridictionnelle alternative, puisqu'il est question de soustraire l'une des données de la condition de sujet (le *subditum* salarial) aux prérogatives jusqu'ici « consenties » de la souveraineté patronale : les atteintes à l'intégrité physique des ouvriers ne peuvent plus être étendues *ad libitum* et sous les simples clauses d'éventuelles contreparties monétaires, mais sont *déclarées* par l'énoncé comme n'entrant plus sous l'*imperium* des directeurs. Et cet acte de position énonciative rencontre suffisamment l'affectabilité commune pour mettre en mouvement des multitudes ouvrières : celle de Fiat en mai 1971, où il trouve semble-t-il son origine, celle de l'usine Pennaroya de Lyon en décembre de la même année, qui s'inspire explicitement du précédent italien<sup>76</sup>.

Le conflit de Confection-Sèvres-Vendée à Cerizay (Deux-Sèvres) d'août à novembre 1973, qui semble pourtant avoir pour origine un motif des plus classiques autour de la revendication d'un treizième mois, offre une autre figure de la formation de l'affect commun d'indignation. C'est que la capacité d'un événement « mineur » à déclencher un conflit hors de proportion est le signe de sa valeur de simple catalyseur, opérant sur une situation portée au point critique depuis un certain temps déjà. Le patron, rappelle Vigna, n'a pas hésité à installer des haut-parleurs dans les toilettes pour en déloger les salariés qui s'y attarderaient<sup>77</sup> – et l'on songe aux quartiers de viande avariée qui font exploser la mutinerie des marins du cuirassé *Potemkine*. Le mouvement de grève qui démarre à la suite du blocage de la négociation salariale reçoit pour toute réponse la mise à pied de la déléguée syndicale de la CFDT à l'origine de la revendication. C'est le geste de trop, la vexation marginale qui fait précipiter d'un coup un sentiment commun d'offense accumulé de longue date, et détermine la multitude salariale (locale) à l'action. « Un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer » (*Éth.*, IV, 7) : telle est l'algèbre simple qui donne leurs issues aux conflits entre tendances passionnelles antagonistes. Le précipité de l'affect commun d'indignation vient alors « réprimer et supprimer » l'affect institutionnel de l'*obsequium* ; aussi les individus font-ils maintenant mouvement hors des rapports de l'institution dont la puissance

normalisatrice est directement atteinte. C'est que « le glaive du roi-patron, c'est-à-dire son droit » n'était « en réalité que la volonté de la multitude elle-même, ou de sa partie la plus forte » – or voilà que cette partie la plus forte fait sécession et, coalisée par un nouvel affect commun, fait mouvement dans une direction anti-institutionnelle : les ouvriers occupent l'usine. Mieux, ils la rebaptisent PIL, à l'évidence décalqué de Lip dont l'expérience inaugurée au printemps de la même année marque déjà les esprits de l'époque.

Dans la gradation de l'insubordination ouvrière, ces mouvements d'occupation d'usine, qui sont en fait des mouvements d'appropriation, constituent les formes les plus élaborées qui donnent à la sédition toute sa force de subversion. Car il ne s'agit plus ni de demeurer dans le cadre conventionnel de la négociation ni, la négociation épuisée, de verser dans l'éruption de colère sans suite, comme le saccage des bureaux. L'occupation et surtout la reprise de la production, mais sous la souveraineté du corps collectif des ouvriers, que Vigna place sous le label des « grèves productives », est bien l'événement maximal de la politique d'usine, sa forme propre de sédition générale. En ces conjonctures très particulières reparaissent comme jamais les catégories fondamentales de la politique spinozienne, dans les actes mais plus encore dans les dires des sujets en voie de désassujettissement. Dans cet ordre de choses, le cas Lip fait évidemment référence. « La lutte, note Vigna, offre l'occasion d'affirmer un droit ouvrier sur la production<sup>78</sup>. » Quoiqu'on ne saurait prêter à l'auteur aucune intention spinoziste, tous les mots de ce commentaire semblent presque idéalement choisis : « lutte », « affirmer », « droit », et « ouvrier », qu'on traduira ici par « commun » ou « collectif » – pour ainsi dire le quadriptyque de la politique spinozienne. La lutte parce qu'elle entre de soi dans le concept du *conatus*. L'affirmation parce qu'elle est l'expression même de la puissance – « affirmation et résistance », dit Laurent Bove, sont les gestes les plus fondamentaux du *conatus*<sup>79</sup>. Enfin le « droit ». Mais quel peut bien être ce droit posé/affirmé hors de toute consécration institutionnelle-légale, et même à son exact encontre, si ce n'est un droit naturel, c'est-à-dire une pure expression affirmative de puissance et même, dans ce contexte collectif de tumulte au sein de la Cité-usine<sup>80</sup>, un « droit de guerre » (*TP*, IV, 6) ? Conformément à l'enchaînement annoncé par Spinoza, ici réécrit pour l'adapter à la circonstance, le franchissement par le

souverain patronal d'un seuil critique invisible a pour effet que « la crainte des citoyens-salariés se change en indignation » et que « par cela même la Cité-usine est dissoute et le contrat cesse », « on voit par conséquent que celui-ci est imposé non par le droit civil mais par le droit de guerre ». Par modification de la configuration des affects collectifs, les sujets ne sont plus tenus par les normes de l'institution et font mouvement hors de ses rapports caractéristiques. Il s'ensuit, non pas certes un retour complet à l'état de nature, mais sa forte résurgence dans l'état civil usinier, et une transformation radicale des rapports de puissance en son sein. Effondrée la force supplémentaire invisible de l'emprise institutionnelle, puisque les affects qui la soutenaient sont dominés par des affects contraires, l'*imperium* patronal est à terre et c'est la loi brute du nombre, presque de la puissance physique, qui prime. Or, comme une résolution miraculeuse du paradoxe de la servitude volontaire de La Boétie, les ouvriers sont les plus nombreux et, *maintenant*, ce nombre leur suffit pour l'emporter ! « On est sortis de la légalité, on a osé<sup>81</sup> », raconte Roland Vittot, l'un des leaders CFDT des Lip. Sortie de la légalité est donc l'autre nom du retour au droit de guerre, retour déterminé par le précipité d'un affect commun d'indignation suffisamment puissant pour dominer l'affect antérieur de l'*obsequium* et suspendre l'ordre institutionnel. Mais « les discordes et les séditions qui agitent souvent une Cité n'entraînent jamais sa dissolution » (*TP*, VI, 1), par quoi il faut comprendre qu'un effondrement institutionnel ne ramène jamais complètement à l'état de nature mais annonce l'advenue d'un ordre alternatif. Ce nouvel établissement passe typiquement par des actes véridictionnels dont la nature propre est rendue éclatante du fait de leur vocation expresse à la refondation. « L'usine est à nous », « c'est nous les patrons »<sup>82</sup> sont les énoncés-types de ces véridictions institutrices des lignes organisatrices d'un nouveau monde usinier dans lequel, comme une réalisation exemplaire de l'immanence spinozienne exprimée dans le *TP* (II, 17)<sup>83</sup>, la multitude salariale devient directement détentrice de la souveraineté productive, affirme son droit sur la production, affirmation qui, par son mouvement même, s'efforce de convertir le droit de guerre dont elle s'est d'abord prévalu en nouveau droit civil ou au moins, à ce stade, en réalité proto-institutionnelle. Slogans et banderoles sont les signes typiques de ces véridictions séditieuses. Ainsi de celle que les Lip mettent au fronton de leur usine et qui annonce génériquement : « Il y a du nouveau

chez Lip », le nouveau d'un nouvel ordre institutionnel dont l'affirmation substantielle caractéristique est restée célèbre : « C'est possible, on fabrique, on vend, on se paye<sup>84</sup> », soit, en quatre syntagmes, l'assertion d'un droit naturel – le droit ouvrier sur la production – ; sa proclamation visant la transsubstantiation de ce droit de guerre en droit civil, en fait, et pour le dire d'un anglicisme ici à propos, d'un *would-be* droit civil, puisque Lip reste plongée dans une société capitaliste dont le droit institutionnel majoritaire contredit sa tentative minoritaire ; au total en tout cas une subversion certes locale mais radicale du rapport salarial même, puisque cette véridiction annule la séparation caractéristique de ce rapport, la séparation des travailleurs d'avec les outils et les produits de la production. Que la multitude de Lip adhère par affect à ses propres véridictions, c'est ce que prouvent, comme la marche le mouvement, l'occupation et la reprise de l'activité sur une base de démocratie économique étendue, mais aussi, dans un autre registre, les affects collectifs qui naissent des points les plus hauts de cette dynamique séditeuse : « Le plus grand moment d'exaltation, ça a été notre première paye sauvage », raconte Fatima Demongeot, OS, membre du comité d'action<sup>85</sup>, où le « sauvage » dit bien toute la charge de renversement de l'ordre institutionnel établi.

Seuls les temps ordinaires de l'ordre « en régime » peuvent faire oublier les luttes ouvertes passées, et les luttes sourdes continues, dont il est le produit ; aussi les crises œuvrent-elles comme de profondes anamnèses, remettant à nu l'effort des puissances. Le pouvoir politique de l'époque ne se trompe pas quant à l'importance des enjeux soulevés par ce conflit exemplaire, et voit rapidement dans cette sédition tout le contraire d'une perturbation locale sans suite : un défi institutionnel de première grandeur. C'est pourquoi l'on ferait fausse route à s'attarder sur les péripéties des affrontements avec la police aux alentours de l'usine, lorsque le conflit véritable a pour objet, du côté de « l'ordre », de tuer littéralement une tentative véridictionnelle tenue pour authentiquement subversive, une tentative certes locale et minoritaire, mais à laquelle et sa force propre et la résonance qu'elle trouve dans une conjoncture d'ensemble pourraient donner un dynamisme dévastateur. Ce sera donc véridiction contre véridiction, et la vigueur de la sédition force le pouvoir souverain à faire retour à ses deux énoncés canoniques, à ses deux *assertions pures*, pures parce qu'antérieures à tout contenu spécifique : « je veux » et « je ne veux

pas ». Pierre Mesmer, Premier ministre, 15 octobre 1973 : « Je dis : Lip, c'est fini<sup>86</sup> ! » Seuls l'image et le son peuvent restituer la violence affirmative de cette contre-véridiction et donner à percevoir ce que résurgence du droit de guerre veut dire. Et comme dans toute guerre, c'est bien de territoire, d'empire sur un territoire, qu'il s'agit. Il faut écraser Lip car Lip est un germe dont tous perçoivent le pouvoir de croissance et de conquête<sup>87</sup>. La suite de l'histoire témoigne de la réalité des puissances qui donnent effet aux actes véridictionnels, et combien les performances symboliques supposent pour être efficaces d'être adossées à des forces passionnelles et conatives « réelles » : d'un côté, celles de la multitude salariale soudée par son affect commun et tenant physiquement les lieux ; de l'autre, celles de la police et, plus encore, de la politique industrielle – laquelle *in fine* se révélera autrement décisive<sup>88</sup> – que l'État apporte en appui de sa contre-véridiction restauratrice. La multitude locale tentant de se réapproprier sa propre puissance finira vaincue par la multitude globale dans laquelle elle restait plongée, ou plutôt par la puissance de cette multitude globale captée sous la forme du pouvoir d'État.

## Puissance de la multitude et transcendance immanente du social

Tout cela, qui est en fait très peu, est cependant peut-être déjà assez pour faire entrevoir un certain type de travail combiné, et quelle y est la part de la philosophie, quelle celle des sciences sociales à proprement parler. Il faudrait une foi singulièrement déraisonnable en les pouvoirs du concept pour imaginer qu'ils pourraient dispenser « d'aller voir », et il devrait être assez clair que ni le *conatus*, ni la *potentia multitudinis* ne parviendront jamais à dire seuls, par exemple, ce qui se passe dans les usines bisontines entre 1968 et 1973... Ils ne diront ni la texture particulière d'une situation où prend naissance un affect commun séditieux ; ni les conditions « alchimiques<sup>89</sup> » contingentes qui parviennent à faire durer une action collective si cohérente chez Lip, mais pas ailleurs ; ni l'effet propre d'une conjoncture d'ensemble qui « porte », ou non, un mouvement local et lui

ajoute, par des voies très diffuses, un supplément de puissance ; ni la surdétermination plus lointaine encore d'une certaine configuration des structures du capitalisme telle qu'elle établit à l'échelle macroscopique un certain rapport de puissance capital/travail, et dont on ne voit nulle part mieux l'effet que dans la diminution actuelle des révoltes salariales alors même – aimable litote – que les conditions de la vie salariale ne se sont pas adoucies ; ni, au total, toutes ces choses qui appartiennent en propre à une historiographie sociale, ou à une sociologie historique, comme on voudra, et à elle(s) seule(s).

Mais les concepts seuls peuvent dire les principes fondamentaux à l'œuvre en ces situations. Ils les éclairent d'une manière particulière et réagencent leur tableau d'ensemble sous une certaine unité – que toutes les accumulations de « faits » ne sauraient lui donner. Ici les concepts disent le jeu des puissances dans la constitution, l'opération et la crise des ordres institutionnels. Poser les institutions comme des instances de véridiction n'est pas rien, loin s'en faut, mais comment les institutions parviennent-elles à « véridire » avec efficacité, par quelles sortes d'opérations leurs décrets instituteurs sont-ils pris avec sérieux et font-ils effet sur ceux-là qu'on peut bien appeler leurs « sujets »... et comment cette autorité vient-elle parfois à s'effondrer ? Ce sont bien ces questions qui trouvent simultanément réponse dans le concept de puissance de la multitude.

Invoker la puissance, c'est d'abord en revenir au (à un) principe générique de la production des effets. S'il « arrive des choses », s'il arrive notamment que des hommes fassent ceci ou cela, c'est qu'une certaine puissance a été au travail, et que ces hommes en ont été *affectés*. Du même mouvement par lequel elle restitue la causation réelle et les opérations concrètes, la puissance, dont le concept se déploie au travers des « lois » de la vie passionnelle, rappelle également que le monde social n'est que jeu de forces, et qu'il faut chercher les forces derrière les phénomènes qu'on tient généralement pour en être le plus dépourvu – comme les phénomènes de l'ordre dit « symbolique », discours, positions, énonciations, sentences, spontanément rapportés à « l'esprit », lui-même supposé étranger aux faits de puissance. L'idée de violence symbolique de Bourdieu contestait déjà cette séparation théoriquement ruineuse, Luc Boltanski y revient et l'on voit mal en effet comment une théorie de l'autorité (discursive-institutionnelle)



ou, pour le dire de manière plus appuyée, du *faire autorité*, pourrait procéder autrement.

Enfin lorsque la puissance est celle de la multitude et qu'elle est, en dernière analyse, identifiée comme le seul principe créateur/producteur à l'œuvre dans le monde social, reviennent d'un bloc toutes les apories de la transcendance absente et du fondement manquant. Mais la *potentia multitudinis* est inséparable de sa clause d'immanence intégrale et c'est par là que ces apories trouvent leur résolution dans la philosophie spinoziste. Non pas d'ailleurs que ces solutions ne puissent être aperçues indépendamment – l'idée d'« auto-transcendance du social » de Jean-Pierre Dupuy<sup>90</sup> en saisit parfaitement le sens et, pour le plaisir du grand écart historique, La Boétie ne dit pas autre chose que le *Traité politique* (II, 17), demandant à propos du souverain régnant seul sur tous : « D'où a-t-il pris tant d'yeux dont il vous épie, si vous ne les lui baillez ? Comment a-t-il tant de mains pour vous frapper, s'il ne les prend de vous ? Comment a-t-il aucun pouvoir sur vous, que par vous<sup>91</sup> ? » – soit l'exacte équivalence spinozienne de l'*imperium* et de la puissance de la multitude. Mais les concepts de puissance et d'affects ressaisissent ce qu'on pourra alors nommer les « auto-affections de la multitude » dans le concret de leur *modus operandi*. Et jettent par là même une lumière particulière sur cette ambivalence parfois reconnue des ordres sociaux, à la fois très solides et très fragiles : très solides du fait à la fois de l'énormité de la puissance qui les soutient – la *potentia multitudinis* – mais aussi des innombrables cristallisations-médiations institutionnelles de cette puissance ; très fragile car en dernière analyse la multitude n'a qu'elle comme source de ses affections et nul autre fondement. Comment alors ne pas être saisi d'une sorte de vertige pascalien à l'idée que l'ordre social ne tient sur rien, qu'au bout du bout des « chaînes d'autorisations<sup>92</sup> », dont parle Luc Boltanski, il n'y a rien ? Et pourtant tout se passe comme si la multitude n'avait pas le luxe de ces vertiges et ne pouvait se permettre de s'y abîmer. Derrière ce « tout se passe comme si », il y a en fait le travail continué de sa puissance, activité spontanée de production collective engendrée de la recreation permanente, même du fond des crises les plus graves, des coalescences de puissances individuelles, poussées les unes vers les autres par la nécessité de la persévérance, d'où résulte que « les hommes aspirent par nature à la société civile, et ne peuvent jamais l'abolir complètement » (*TP*, VI, 1).



C'est pourquoi l'arbitraire de la véridiction n'est qu'un spectre éminemment fugitif, et l'alternative à l'effondrement d'une valeur son remplacement par une autre plutôt que la dérédiction. Car une valeur, ou une véridiction, ne tombe pas d'elle-même : elle est renversée de haute lutte par une véridiction concurrente, donc antérieurement formée, et consolidée par le processus de son devenir majoritaire en puissance. Les Lip ne sont saisis d'aucun vertige, si ce n'est celui de leur propre audace, en tout cas pas celui d'une béance de sens à combler : tout au contraire, du sens, ils en sont déjà emplis, ils en ont pour ainsi dire à revendre, et n'ont pas d'autre souci que de faire faire autorité à leur véridiction déjà prête. Il n'y a que Caligula pour prendre vraiment au sérieux le formel pur de la transcendance immanente, sa totale vacuité substantielle, l'arbitraire qui lui est coextensif – « tout, autour de moi est mensonge, et moi, je veux qu'on vive dans la vérité<sup>93</sup> » –... et aussi pour en faire advenir le règne : « Et justement j'ai les moyens de les [les hommes] faire vivre dans la vérité<sup>94</sup>. » Cauchemar de l'autorité pure, de l'*imperium* vide, exercé au nom de rien, donc nécessairement par une violence qui ne peut être que physique et sans limite. Aucune société ne peut tolérer un Caligula. Elles s'emploient d'ailleurs à les éliminer impitoyablement, et restaurent sans faiblir les autorités, quitte à « organiser » leur succession, comme s'il y allait des nécessités de persévérance de leur propre *conatus* de maintenir la valeur coûte que coûte.

1. Gilles Deleuze, « La méthode de dramatisation », *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens (1953-1974)*, édition David Lapoujade, Paris, Minuit, « Paradoxes », 2002.
2. « Sont sociales toutes les manières d'agir et de penser que l'individu trouve préétablies [...]. Il serait bon qu'un mot spécial désignât ces faits spéciaux, et il semble que le mot *institution* serait le mieux approprié. Qu'est-ce en effet qu'une institution sinon un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux ? Il n'y a aucune raison de réserver exclusivement, comme on le fait d'ordinaire, cette expression [d'institution] aux arrangements sociaux fondamentaux. Nous entendons donc par ce mot aussi bien les usages et les modes, les préjugés et les superstitions que les constitutions politiques ou les organisations juridiques essentielles » (Paul Fauconnet et Marcel Mauss, « La sociologie : objet et méthode », in Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1971, p. 16).
3. Avner Greif, « Théorie des jeux et analyse économique des institutions. Les institutions économiques du Moyen Âge », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n° 3, 1998, p. 597-633, et *Institutions and the Path to the Modern Economy. Lessons from Medieval Trade*, Cambridge University Press, 2006.
4. Robert Boyer, « Historiens et économistes face à l'émergence des institutions du marché », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n° 3, 2009, p. 665-693.
5. Luc Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, « Essais », 2009.
6. Entamée avec l'ouvrage co-écrit avec Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, « Essais », 1999.
7. *De la critique, op. cit.*, p. 92.
8. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, « Liber », 1997.

9. Pascal Delhom, « Sous l'égide de Pascal », in Marie-Anne Lescouret (dir.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris, PUF, « Débats philosophiques », 2009.
10. On notera au passage que la locution « ce qu'il en est de ce qui est » se trouve déjà sous la plume de Bourdieu (cf. *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 285) et précisément dans le même usage, c'est-à-dire pour signifier le pouvoir de véridiction attaché au capital symbolique : « Être connu et reconnu, c'est aussi détenir le pouvoir de reconnaître, de dire, avec succès, ce qui mérite d'être connu et reconnu, et, plus généralement, de dire ce qui est, ou mieux, ce qu'il en est de ce qui est... »
11. Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. Économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.
12. Luc Boltanski, *De la critique*, op. cit., p. 145.
13. *Ibid.*, p. 143 (c'est Luc Boltanski qui souligne).
14. *Ibid.*, p. 140.
15. « Le travail de confirmation [des institutions] dont l'opérateur principal est [...] la tautologie... » ; « Les énoncés [institutionnels] ne disent rien d'autre que des quasi-tautologies... », *ibid.*, p. 157.
16. *Ibid.*, p. 114 (c'est Luc Boltanski qui souligne).
17. On pourrait sans doute ajouter que l'*habitus* fournit, côté « récepteurs », les dispositions à reconnaître l'autorité et crée par là les conditions de son efficacité, mais cela n'est pas encore éclairer complètement la façon dont cette autorité concrètement opère.
18. Pour formuler les choses un peu plus rigoureusement, il conviendrait de dire que la puissance de Dieu s'exprime dans les modes : « Tout ce qui existe exprime selon une modalité particulière et déterminée la puissance de Dieu qui est cause de toute chose », énonce la démonstration de (*Éth.*, I, prop. 36) – c'est moi qui souligne. Sur l'importance de ce concept d'expression, tel qu'il fait passer de l'infini de Dieu au fini des choses, voir Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit.
19. Ici, et dorénavant, sauf mention spéciale, dans la traduction de Robert Misrahi (Baruch Spinoza, *Éthique*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1990).
20. Le *conatus* est présenté en (*Éth.*, III, prop. 6) : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être », le *conatus* étant le nom de cet effort.
21. Il appartiendrait à un travail (à venir) de recension systématique des marqueurs lexicaux et des allusions discrètes de mettre en évidence la profonde influence spinoziste qui travaille la sociologie de Durkheim et de Mauss de manière aussi souterraine que dissimulée – comme il est nécessaire de le faire au moment de fonder une science sociale par séparation d'avec la philosophie – mais dont on peut se faire une première idée à l'échantillon suivant, précisément relatif à la récusation de l'homme « empire dans un empire », à l'affirmation de sa pleine appartenance à l'ordre commun de la nature et de sa soumission à l'enchaînement des causes et des effets : « Toutes les traditions métaphysiques qui font de l'homme un être à part, hors nature, et qui voient ses actes absolument différents des faits naturels, résistent aux progrès de la pensée sociologique [...]. Tout ce que postule la sociologie, c'est simplement que les faits que l'on peut dire sociaux sont dans la nature, c'est-à-dire sont soumis au principe de l'ordre et du déterminisme universels, par suite intelligibles [...]. Il est donc rationnel de supposer que le règne social [...] ne fait pas exception » (Paul Fauconnet et Marcel Mauss, « La sociologie : objet et méthode », in Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, op. cit., p. 6-7). Durkheim n'en dit pas moins, et d'ailleurs en des termes étrangement spinozistes : « Si la société est une réalité spécifique, elle n'est cependant pas un empire dans un empire ; elle fait partie de la nature, elle en est la manifestation la plus haute. Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande » (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, « Quadrige », 1990, p. 25). Pour une discussion du scandale que continue de provoquer la thèse (profondément spinoziste) naturaliste en sciences sociales, voir Yves Citton et Frédéric Lordon, « À propos d'une photo », in Yves Citton et Frédéric Lordon, *Spinoza et les sciences sociales*, op. cit.
22. Variations de la puissance d'agir du corps cependant immédiatement accompagnées de leurs corrélats idéels : « J'entends par affect les affections du corps par lesquelles sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée, et en même temps que ces affections, leurs idées » (*Éth.*, III, définition 3).
23. La proposition la plus typique de cette orientation réactionnelle de la puissance d'agir est donnée par la définition 1 des affects (partie III) : « Le désir est l'essence même de l'homme, en tant qu'on la conçoit comme déterminée par une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose » (ici dans la traduction de Bernard Pautrat).
24. *Éth.*, I, Appendice.
25. Les guillemets de commodité signalant ici que seule une lecture fautive de l'*Éthique* pourrait la restreindre à un cadre exclusivement centré sur l'individu et manquant de toute référence collective-sociale.

- [26.](#) Voir à ce propos Frédéric Lordon, « Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude. Le *Traité politique* comme théorie générale des institutions sociales », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy (dir.), *La Multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Amsterdam, « Caute ! », 2008 ; et ici également, chapitre V.
- [27.](#) On se tromperait absolument en faisant du Dieu spinoziste, comme source dernière de toutes les puissances de choses, la matière d'une objection, car ce Dieu-là n'est autre que la Nature elle-même, la nature naturante, puissance de production infinie des choses et, figure première de l'immanence, il est sans autre rapport que d'homonymie avec les dieux transcendants des religions.
- [28.](#) Spinoza appelle *obsequium* le comportement conforme aux règles de la Cité.
- [29.](#) Ici dans la traduction de Charles Ramond (Baruch Spinoza, *Traité politique, Œuvres*, t. V, Paris, PUF, « Épiméthée », 2005).
- [30.](#) Et quand bien même ils le connaîtraient *individuellement*, ils n'en resteraient pas moins pris dans le rapport de puissance écrasant qui les confronte au souverain.
- [31.](#) On doit d'avoir marqué cette distinction conceptuelle fondamentale du « pouvoir » et de la « puissance » à Antonio Negri et Alexandre Matheron : voir Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 1982 (réédition, Paris, Amsterdam, « Caute ! », 2006) ; Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*
- [32.](#) Alexandre Matheron, *ibid.*
- [33.](#) Après l'avoir considéré dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza abandonne définitivement le modèle du contrat dans le *Traité politique* – « définitivement » car le *Traité théologico-politique* marque déjà une hésitation et une oscillation en cette matière ; voir à ce propos Pierre-François Moreau, « Les deux genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique* », *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS Éditions, « Feuilletés », 2006.
- [34.](#) Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*
- [35.](#) Voir Frédéric Lordon et André Orléan, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », in Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales*, *op. cit.*
- [36.](#) Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 10-11, c'est moi qui souligne.
- [37.](#) La présentation ultra-résumée qui est ici proposée est en-dessous du sommaire... Il faut donc renvoyer à Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, chapitre VIII (ou Frédéric Lordon et André Orléan, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », art. cit., en matière monétaire) pour une présentation digne de ce nom, telle qu'elle doit nécessairement insister sur les compétitions de puissances qui viennent complexifier la dynamique proprement imitative, certains agents s'efforçant de faire prévaloir leur norme (juridico-morale ou monétaire) pour mieux prétendre l'incarner et s'en faire le gardien, par suite le souverain.
- [38.](#) Michel Aglietta et André Orléan (dir.), *La Monnaie souveraine*, Paris, O. Jacob, 1998.
- [39.](#) Voir Frédéric Lordon et André Orléan, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », art. cit.
- [40.](#) Pour une mise en œuvre particulièrement développée de la problématique de l'affect commun en matière monétaire et financière, voir André Orléan, *L'Empire de la valeur*, *op. cit.*
- [41.](#) « Refinancement » qui peut n'être que partiel au demeurant, toutes les formes d'autorité sociale ne dérivant pas « entièrement » de l'État. Voir Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, chap. IV.
- [42.](#) Luc Boltanski, *De la critique*, *op. cit.*, p. 143.
- [43.](#) Paul Fauconnet et Marcel Mauss, « La sociologie : objet et méthode », art. cit., p. 17.
- [44.](#) *Ibid.*, p. 13-14 – c'est moi qui souligne.
- [45.](#) Pascal, *Pensées*, fr. 60 (éd. Louis Lafuma), *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, « L'Intégrale », 2002.
- [46.](#) *Ibid.*, fr. 94.
- [47.](#) *Ibid.*, fr. 90.
- [48.](#) *Ibid.*
- [49.](#) *Ibid.*, fr. 83.
- [50.](#) *Ibid.*, fr. 90.
- [51.](#) Comme l'idée de « sédition monétaire » est peut-être celle qui fait le moins spontanément sens, il est utile d'indiquer qu'il y a bien lieu de caractériser ainsi des mouvements collectifs de rejet de la monnaie officielle et de fuite vers des instruments monétaires « parallèles », comme ceux qui surviennent à l'occasion des épisodes d'hyperinflation (voir André Orléan, *L'Empire de la valeur*, *op. cit.*).

- [52.](#) Lettre L à Jelles, *Traité politique, Lettres*, trad. par Charles Appuhn, *op. cit.*
- [53.](#) *Ibid.*
- [54.](#) Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1976, p. 123.
- [55.](#) « Ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force. Ne pouvant fortifier la justice on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble et que la paix fût, qui est le souverain bien » (*Pensées*, *op. cit.*, fr. 80).
- [56.](#) « Le pouvoir dont le langage institutionnel est investi ne peut lui-même se manifester sans trahir aussi la violence qui l'habite » (Luc Boltanski, *De la critique*, *op. cit.*, p. 143).
- [57.](#) George Loewenstein, « Emotions in Economic Theory and Economic Behavior », *American Economic Review*, vol. 90, n° 2, 2000.
- [58.](#) Les ouvrages de référence en cette matière étant : Laurent Bove, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, « Âge classique », 1996 ; Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, *op. cit.*
- [59.](#) « Ainsi nous comprenons ce qu'est la mémoire. Elle n'est rien d'autre en effet qu'un certain enchaînement des idées enveloppant la nature de choses extérieures au corps humain, enchaînement qui s'accomplit dans l'esprit selon l'ordre et l'enchaînement du corps humain. »
- [60.](#) Sur la nature profondément dispositionnelle du *conatus*, voir Laurent Bove, « De la prudence des corps. Du physique au politique », Introduction au *Traité politique*, Paris, LGF, « Les classiques de la philosophie », 2002.
- [61.](#) Voir Laurent Bove, *La Stratégie du conatus*, *op. cit.*, et notamment les chapitres I et II pour une analyse en termes spinozistes des déterminants à la fois idiosyncratiques et collectifs de la constitution de l'*ingenium* ; et pour la réduction de la diversité des *ingenia* par classes de trajectoires d'affections, Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1980, chapitre III, p. 100-102.
- [62.](#) Pour achever de convaincre que l'analyse de l'activité de l'imagination individuelle ne détermine en rien une position individualiste, on pourrait rappeler que les situations d'interlocution les plus « inter-individuelles », les plus « localisées », ne peuvent pas ne pas activer, soit dans les situations d'énonciation, soit dans les énoncés mêmes, des déterminations sociales : qui parle, parle muni de toutes ses propriétés sociales et avec l'effet qu'elles produisent sur celui à qui il parle ; et ce qu'il dit peut éventuellement avoir déjà reçu une sorte ou une autre de validation et jouir d'un effet d'autorité préconstitué.
- [63.](#) Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, in *Philosophie*, éd. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Folio », 1994.
- [64.](#) « Assigner aux institutions un rôle surtout sémantique [...] permet de ne pas les confondre avec deux autres types d'entités auxquelles elles sont le plus souvent associées mais dont il convient de les distinguer analytiquement. D'une part des *administrations*, qui assurent des fonctions de *police* et, d'autre part, des *organisations*, qui assurent des fonctions de *coordination* », Luc Boltanski, *De la critique*, *op. cit.*, p. 123 (souligné par l'auteur).
- [65.](#) *Ibid.*, p. 148.
- [66.](#) On peut rappeler au passage que cette « heuristique du négatif » correspond très exactement à la méthode régulacionniste qui consiste, pour comprendre les régimes (d'accumulation), à partir de leurs crises (voir Robert Boyer, *Théorie de la régulation*, *op. cit.*). Sous ce rapport, l'ouvrage coordonné par Bruno Théret en matière monétaire est plus explicite encore : *La Monnaie dévoilée par ses crises* (Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2007).
- [67.](#) Xavier Vigna, *L'Insubordination ouvrière dans les années 68. Essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, « Histoire », 2007.
- [68.](#) *Ibid.*
- [69.](#) Pour une lecture politique des luttes capitalistiques (portant sur les droits de propriété du capital) internes au champ des grandes entreprises, voir Frédéric Lordon, *La Politique du capital*, *op. cit.*
- [70.](#) Juliette Mincès, *Un ouvrier parle*, Paris, Seuil, 1969, cité par Xavier Vigna, *L'Insubordination ouvrière dans les années 68*, *op. cit.*, p. 16.
- [71.](#) Xavier Vigna, *L'Insubordination ouvrière dans les années 68*, *op. cit.*, p. 18.
- [72.](#) *Ibid.*, p. 156.
- [73.](#) TP, III, 8.
- [74.](#) Xavier Vigna, *L'Insubordination ouvrière dans les années 68*, *op. cit.*, p. 160.
- [75.](#) *Ibid.*, p. 159.

- [76.](#) *Ibid.*, p. 160-161.
- [77.](#) *Ibid.*, p. 110.
- [78.](#) *Ibid.*, p. 108.
- [79.](#) Laurent Bove, *Les Stratégies du conatus*, *op. cit.*
- [80.](#) Il est peut-être utile de préciser ici que la locution « Cité-usine » ne fait référence qu’à la Cité comme concept de la philosophie politique, pris pour paradigme de tous les ordres institutionnels, et ne renvoie en rien aux Cités de la théorie de la justification de Luc Boltanski et Laurent Thévenot (*De la Justification*, *op. cit.*).
- [81.](#) In Charles Piaget, *LIP. Charles Piaget et les LIP racontent*, Paris, Stock, 1973, cité in Xavier Vigna, *L’Insubordination ouvrière dans les années 68*, *op. cit.*, p. 108.
- [82.](#) Xavier Vigna, *L’Insubordination ouvrière dans les années 68*, *op. cit.*, p. 38.
- [83.](#) « Ce droit que définit la puissance de la multitude, on l’appelle généralement “souveraineté”. »
- [84.](#) Christian Rouaud, *Les Lip. L’imagination au pouvoir*, DVD, Les Films du paradoxe, 2007.
- [85.](#) *Ibid.*
- [86.](#) *Ibid.*
- [87.](#) Jean Charbonnel, alors ministre de l’Industrie, prête à son « collègue de l’Économie et des Finances », Valéry Giscard d’Estaing, le propos suivant : « Ils vont véroler tout le corps social et économique » – qui, à sa manière (!), dit bien l’enjeu territorial, in Christian Rouaud, *Les Lip*, *op. cit.*
- [88.](#) C’est notamment l’interruption brutale des commandes de pendulettes de tableau de bord par la Régie Renault qui portera le coup fatal à l’expérience Lip – mais un coup fatal proprement économique.
- [89.](#) Charles Piaget, in Christian Rouaud, *Les Lip*, *op. cit.*
- [90.](#) Jean-Pierre Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses, 1992.
- [91.](#) Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Vrin, « Textes philosophiques », 2002, p. 30.
- [92.](#) Luc Boltanski, *De la critique*, *op. cit.*, p. 143.
- [93.](#) Albert Camus, *Caligula*, acte I, scène IV, Paris, Gallimard, 1958.
- [94.](#) *Ibid.*

# QUATRIÈME PARTIE

## Individus

## LA SERVITUDE VOLONTAIRE N'EXISTE PAS

### Consentement et domination, entre Spinoza et Bourdieu<sup>1</sup>

Je voudrais partir de ce paradoxe étonnant que, théoricien de la domination, Bourdieu aura finalement écrit peu de choses sur la forme pourtant la plus massive de la domination dans les sociétés contemporaines : la domination capitaliste, la domination dans le rapport salarial. Mais « peu de choses » ne veut pas dire rien du tout. Je pense en particulier à ce texte, aussi cursif que dense, publié dans *Actes de la recherche en sciences sociales* en 1996 sous le titre « La double vérité du travail<sup>1</sup> », et dont voici la toute première phrase telle qu'elle va immédiatement au cœur de l'argument :

« La théorie marxiste du travail constitue sans doute, avec l'analyse lévi-straussienne du don, l'exemple le plus abouti de l'erreur objectiviste consistant à omettre d'inclure dans l'analyse la vérité subjective contre laquelle il a fallu rompre pour construire l'objet de l'analyse : l'investissement dans le travail, donc la méconnaissance de la vérité

objective du travail comme exploitation, fait partie des conditions réelles de l'accomplissement du travail et de l'exploitation, en ce qu'il porte à trouver dans le travail un profit intrinsèque, irréductible au simple revenu en argent. »

Quitte à enfreindre les obligations rétrospectives de la célébration, je voudrais me livrer à une forme plus prospective de l'hommage en *expliquant* cette phrase, c'est-à-dire, au sens littéral du mot, en dépliant/déployant ce qu'elle enferme, à savoir un véritable programme de recherche, où se joue sans doute l'approfondissement des thèses les plus centrales de l'œuvre de Bourdieu sur la domination et le mystère de l'acquiescement des dominés à leur domination.

C'est bien dans l'écart de la vérité subjective et de la vérité objective que se loge la domination, d'ailleurs sous sa forme la plus sophistiquée, et la moins repérable, quand la domination objective est subjectivement vécue comme condition heureuse. Or le dépassement de l'antinomie du subjectivisme et de l'objectivisme ne consiste pas seulement en la synthèse des deux points de vue, ou en la complémentation de l'un par l'autre, mais aussi en l'engendrement de l'un par l'autre, c'est-à-dire en l'exposition du processus par lequel les vérités subjectives sont objectivement produites. En d'autres termes, il ne suffit pas de dire (à propos de la domination salariale par exemple) : il y a la vérité objective de l'exploitation et il y a des vérités subjectives heureuses du travail ; il faut aussi indiquer les mécanismes objectifs de la formation de ces vérités subjectives. Il y a donc pour ainsi dire deux vérités objectives : la vérité objective du rapport salarial et la vérité objective de la production des vérités subjectives qui l'accompagnent. Les vérités subjectives sont décidément, et doublement, objet d'intérêt : d'abord parce qu'elles contribuent à produire le monde social, ensuite parce qu'elles sont elles-mêmes produites par et dans le monde social. De cette objectivité du subjectif, nul peut-être n'a donné de formule plus tranchante que Spinoza en déclarant vouloir traiter des affects « comme s'il était question de lignes, de surfaces ou bien de corps » (*Éth.*, III, Préface). « J'ai considéré les affects humains, ajoute-t-il dans le *Traité politique*, amour, haine, colère, envie, gloire, compassion, et tous les autres mouvements du cœur, non comme des vices de la nature humaine mais comme des propriétés qui lui appartiennent, comme appartiennent à la nature de l'air chaleur, froid, tempête, tonnerre et autres phénomènes de ce genre qui, tout



fâcheux qu'ils sont, sont cependant nécessaires et ont des causes déterminées par lesquelles nous nous efforçons de comprendre leur nature » (TP, I, 4)<sup>2</sup>, en un programme de « physique des passions » qui entend rendre les états de la subjectivités à leurs nécessités objectives.

Cette « physique » est impérativement sociale. Elle peut prendre la forme par exemple d'un *structuralisme des passions*. Mais ses premiers concepts, s'il s'agit de faire droit aux vérités subjectives, sont alors le *conatus* et les affects, soit respectivement : l'élan de puissance désirante qui donne son énergie à l'action, et les forces qui déterminent ses orientations concrètes. S'il n'y a pas d'action sans désir conatif d'agir, et si la domination requiert du sujet un certain type d'action, des actions conformes, alors on peut dire de cette domination qu'elle consiste en une certaine *production* d'affects et de désirs. Une domination est une certaine production sociale d'affects qui fait désirer ce que Spinoza, et Bourdieu après lui, nomment l'*obsequium*, le comportement ajusté aux réquisits de la norme dominante. Un corps dominé est un corps qui a été déterminé à bouger et à se tenir d'une certaine manière, caractéristique de la situation de domination : degré d'empressement, gestes requis exécutés, tenue du corps, ton de la voix, etc., toutes choses que pour le coup Bourdieu avait parfaitement vues... Par exemple, le corps qui s'apprête le matin pour le travail est à l'évidence un corps qui bouge d'une manière déterminée et particulière. Si ce corps dominé bouge, et de cette même manière tous les matins, c'est qu'il est dans un certain régime de désirs et d'affects – lequel ?

## Pouvoir, structures et affects dans la domination capitaliste

Poser cette question à propos de la domination salariale est peut-être alors l'occasion de faire se rejoindre trois approches de la domination que leur succession dans l'histoire des idées a tendu à poser comme étrangères les unes aux autres. En effet (et pour le dire très sommairement...), la question de la domination est d'abord posée par la philosophie politique qui cherche les ressorts de l'*imperium*, de la souveraineté et de l'obéissance des

sujets. Puis Marx fait le pas de côté qui soustrait la domination au seul registre du politique pour en faire le corrélat de l'exploitation capitaliste – et la figure du dominé n'est plus celle du sujet mais celle du travailleur salarié. Enfin la pensée contemporaine s'écarte des modèles molaires de la domination conçue comme clivage macroscopique, à l'échelle de la société entière, fracturée par une unique ligne de front – gouvernants/gouvernés, ou bien capital/travail. La domination connaît alors une nouvelle géométrie, fractale et multiscalaire. *Des* dominations, *des* effets de pouvoir sont repérables aux échelles les plus fines de la société : dans les institutions de toute nature, dans la famille ou dans le couple, ou bien diffractés sous les espèces les plus variées, domination par le goût, le langage, les manières – à l'évidence c'est l'une des raisons pour lesquelles Bourdieu se sera relativement désintéressé de la domination proprement salariale, intensivement travaillée par la tradition marxiste, quand toutes les autres formes de domination demandaient encore à être explorées. Sous cette perspective, la domination n'a plus la structure élémentaire du front unique : elle est diffuse ou, dirait-on en empruntant au langage de la topologie, elle est *dense* dans le monde social. Bref elle saisit les individus dans tous les replis de leur existence, et par là même invite à refaire la part du local : localité du saisissement concret, c'est-à-dire du corps et de ses affections, mais sous un point de vue qui refuse d'envisager le local comme autonome ou séparé. La dualité de la vérité subjective et de la vérité objective n'est donc pas autre chose que celle du local et du global – mais dans leur articulation ! Car si le corps saisi par la domination, si ses affections, les affects et les désirs qui s'en suivent sont par construction locaux, ils n'en sont pas moins toujours les expressions locales des structures globales qui soutiennent telle ou telle forme de domination.

La question de la domination salariale s'offre alors à tenir ensemble ces trois approches de la domination réputées hétérogènes, en fait bien plus complémentaires que ne le suggère leur succession qui les a fait apparaître par décalage les unes d'avec les autres. Car un salarié est un corps qui bouge au service d'un désir-maître et ne bouge ainsi que d'avoir été affecté adéquatement – et l'on ne fera jamais l'économie de ce passage par la localité du corps affecté ; mais ces affects et le désir qui s'en est suivi de se mouvoir vers et dans le travail ne tombent pas de nulle part : ils ont été produits par l'effet du rapport salarial même, c'est-à-dire par un ensemble

de structures sociales dont pour la première fois Marx a dressé le tableau ; et pour autant : le désir-maître du capital auquel se rend le corps laborieux affecté dans les structures du rapport salarial, ce désir-maître est bien génériquement la figure d'un souverain – et revoilà la politique. Comment des sujets viennent-ils se ranger sous la norme d'un souverain ? C'est en effet un problème commun aussi bien à la pensée moderne de l'État qu'à la pensée de l'entreprise contemporaine. Comment des sujets se rendent-ils à un *imperium* (quelle qu'en soit la nature) ? C'est bien un problème de philosophie politique. Dans quelle combinaison de désirs et d'affects ? C'est un problème de philosophie politique spinoziste. Engendrés dans quelle configuration de structures sociales ? C'est un problème pour un structuralisme des passions.

Faire prévaloir la norme du souverain – État ou capital – est donc une affaire de production d'affects et de désirs. Étymologiquement c'est une affaire d'épithumogénie<sup>3</sup>. En d'autres termes, prévaloir comme désir-maître – un autre nom pour *gouverner* –, c'est conduire par les affects. Ici Spinoza rejoint Foucault : si la gouvernementalité est l'art de conduire les conduites, alors elle est fondamentalement de l'ordre d'une épithumogénie, puisque c'est en affectant les individus qu'on les détermine à se conduire d'une certaine manière. Elle est donc par nature un *ars affectandi* : gouverner, c'est affecter. Tout cela peut s'appliquer à la lettre à la production capitaliste de l'*obsequium* salarial, à ceci près que, en ses commencements, la gouvernementalité capitaliste est l'effet brut, impersonnel et inintentionnel de structures particulières où se trouvent inscrites les forces affectantes du capital, les structures du rapport salarial, telles que Marx les a dégagées, à savoir : une économie marchande à travail divisé, qui ferme toute possibilité de reproduction matérielle autonome et la fait impérativement passer par l'accès à la monnaie ; et puis l'appropriation privative des moyens de production qui ne laisse pour cet accès aucune autre solution que la vente d'une force de travail devenue marchandisable.

Le capitalisme en ses régimes historiques de désirs et d'affects

Cette structure élémentaire du rapport salarial constitue par soi un certain régime de désirs et d'affects, c'est-à-dire de mise en mouvement des corps salariés. Ce qui meut ici les salariés toutefois tient au désir non de poursuivre un bien mais d'éviter un mal – le mal du dépérissement matériel et biologique. Le premier aiguillon du mouvement salarié, conceptuellement et historiquement, c'est la peur de mourir et le désir de ne pas – où l'on aperçoit incidemment que le désir n'est pas forcément l'élan positif et joyeux qu'on se représente spontanément. Et en effet : dans la première réalisation historique du rapport salarial – qui ne va pas au-delà de ses formes élémentaires – la mise en mouvement des corps salariés s'effectue dans une atmosphère d'affects tristes : la peur de la misère. Peur du dépérissement, désir vital d'accéder à l'argent, devenu dans les structures sociales du capitalisme le point de passage obligé de la persévérance dans l'être : cela est bien un régime de désirs et d'affects.

Mais la force du capitalisme, c'est d'avoir dépassé ses formes élémentaires. Et de même que ses configurations institutionnelles ont évolué dans l'histoire, de même, et corrélativement, ses régimes de désirs et d'affects se sont-ils transformés. Le capitalisme fordien représente incontestablement une mutation de grande ampleur sous ce rapport : l'entrée de l'accumulation dans un régime de croissance forte et durable n'a en effet pas seulement pour propriété de stabiliser les conditions de reproduction matérielle des salariés par le plein-emploi et la forte progression des salaires, donc de faire régresser les affects tristes de la précarité vitale ; ce nouveau régime a aussi pour effet d'y ajouter des affects joyeux liés à l'entrée du salariat dans la consommation de masse, c'est-à-dire à la satisfaction du désir d'objets marchands à une échelle inédite. La libération du désir acquisitif, rendue possible par l'extension de l'offre et la solvabilisation de la demande, est au principe d'un remaniement très profond de la complexion passionnelle du salariat, portée non plus seulement à souffrir la mobilisation coercitive sous l'aiguillon de la faim, mais également à jouir des joies de la marchandise, d'ailleurs à un degré d'attachement dont on sait maintenant qu'il aura offert au capitalisme un surplus d'adhésion que Marx ne pouvait imaginer, et par là l'un de ses ancrages politiques les plus solides.

Les transformations historiques du capitalisme et le dépassement de ses formes élémentaires les plus brutales font ainsi mieux voir qu'en

chacune de ses périodes le régime d'accumulation admet pour dual un certain régime de désirs et d'affects, le second exprimant localement, à même les corps-esprits individuels, les structures globales du premier – cette expression n'ayant d'ailleurs rien d'uniforme et devant être comprise dans la variété de ses réfractions. Très logiquement, la crise du fordisme et l'entrée du capitalisme dans le régime d'accumulation néolibéral ont, eux aussi, pour corrélat une mutation de son régime de désirs et d'affects. Comme toujours, spécialement dans une transformation de structures qui instaure le primat de la rentabilité financière, cette mutation répond à l'objectif d'intensification de la mobilisation salariale. En l'occurrence le capital a perçu la limite d'une entreprise de mobilisation ne reposant que sur les incitations de la consommation. Car si le fordisme rompt avec les affects tristes du capitalisme primitif et ouvre aux affects joyeux de la marchandise, il ne propose par là que des affects joyeux *extrinsèques*, l'engagement dans le travail ne se faisant pas pour lui-même mais dans la seule perspective des objets auxquels il donne incidemment accès. L'innovation historique du néolibéralisme consiste alors en le projet de faire entrer la mobilisation salariale dans un *régime d'affects joyeux intrinsèques* : produire la joie intransitive de l'engagement dans le travail, voilà sa nouvelle frontière. Le travail ne doit plus être la malédiction du dépérissement à repousser, ni même le moyen simplement instrumental de satisfactions marchandes qui lui demeurent extérieures : il doit devenir une occasion « d'accomplissement », de « réalisation de soi » et, à la limite, de coïncidence dans le bonheur de la vie professionnelle et de la vie tout court. Le propre du régime de désirs et d'affects du capitalisme néolibéral, c'est donc qu'il parie sur la vérité subjective du travail comme aucun de ses prédécesseurs. De là cette formidable entreprise épithumogénique à base de psychologie managériale, de raffinements extrêmes dans la gestion-manipulation des « ressources humaines », de culture d'entreprise avec valeurs et drapeaux, de séminaires de « motivation » et de conventions en tout genre, de promesses d'enrichissement des tâches, de libération des initiatives et d'autonomie – dont on sait comment elles peuvent tourner –, toutes choses destinées à faire advenir le rêve capitaliste d'un salariat content, entièrement à sa vérité subjective heureuse – et définitivement oublieux de sa vérité objective.

À sa manière, qui est toute pratique, le capitalisme se trouve donc revisiter un problème très classique de la philosophie politique en redécouvrant après elle qu'il est plus efficace, et plus productif, de gouverner à la joie plutôt qu'à la crainte – grande polarité affective du pouvoir, qui s'exerce soit en se faisant aimer, soit en se faisant redouter (*TP*, III, 8<sup>4</sup>). Et en effet : si c'est à l'amour, plus d'affects joyeux, moins de réserve, par conséquent plus de puissance d'agir mobilisée. Le projet néolibéral a donc ouvert l'ère de la gouvernementalité capitaliste consciente et réfléchie – c'est qu'il faut une entreprise épithumogénique pensée comme telle pour obtenir des enrôlés joyeux, là où vivre sous la guise d'un autre est d'abord attristant. Aussi l'entreprise néolibérale se montre-t-elle comme une application fidèle – quoique sans doute très inintentionnelle ! – du *Traité politique* de Spinoza lu à même le texte : « Il faut conduire les hommes de façon telle qu'ils aient le sentiment, non pas d'être conduits, mais de vivre selon leur complexion et leur libre décret » (*TP*, X, 8). Faire marcher les salariés à leur propre désir : l'idéal désormais tout à fait explicite du néolibéralisme.

## Consentement, servitude volontaire, aliénation

Or ce point de réussite de la gouvernementalité capitaliste est aussi un point de déstabilisation conceptuelle. Car certains concepts, d'ailleurs passés tels quels de la philosophie politique aux sciences sociales du travail, et peut-être pour cette raison même tenus pour tout à fait sûrs, commencent à souffrir – sauf pour le spinozisme qui a construit sa pensée sans leur secours, loin d'eux, et même en en faisant implicitement la critique : consentement, servitude volontaire, aliénation, trois concepts profondément solidaires et qui se trouvent malmenés ensemble à l'épreuve de la production néolibérale des enrôlés joyeux.

La sociologie du travail, en effet, a bien été obligée de faire ce constat – impensable pour le marxisme des origines, et pour cause : lui a un tout autre régime affectif sous les yeux – que le capitalisme s'est montré capable, en certaines de ses fractions, de développer un salariat content. La

chose est en fait connue depuis les années 1960-1970, lorsque s'est constitué ce nouveau groupe social qu'on a appelé les « cadres ». Des sujets joyeux, qui d'eux-mêmes s'activent au service du désir-maître du capital, dont le projet est bien, et en tous les sens du terme, de les faire marcher : c'est cet idéal que certaines entreprises parviennent maintenant à réaliser, et cela quand bien même le capitalisme néolibéral *par ailleurs* maltraite d'autres parties du salariat à des degrés qui font inmanquablement revenir en mémoire la sauvagerie de ses origines. De *ceux* des salariés qui marchent et qui jouent le jeu en tout cas, on est donc bien forcé de dire d'abord qu'ils consentent.

Mais le point de vue extérieur renâcle à en rester là. Car ne voyant que trop l'entreprise exploiteuse – c'est-à-dire la « vérité objective » –, ce consentement lui paraît douteux. Aussi la critique veut-elle le déclarer vicié de quelque manière : les salariés disent qu'ils consentent, mais en fait ils croient qu'ils consentent. En vérité ils sont dans la « servitude volontaire ». Formellement ils ont dit oui sans avoir été forcés, mais à quelque chose qui devrait leur être intolérable et qui devrait les faire souffrir. Sauf que, étrangement, ils ne souffrent pas, ou pas comme on l'attendrait – et c'est cette étrangeté que voudraient enfermer les mots de « servitude volontaire ». En résumé, ils sont contents, mais contents trompés, contents abusés, et abusés parce qu'on a fait vicieusement jouer en eux un ressort qui se retourne contre eux : ils offrent eux-mêmes la ressource pour nuire à leurs propres intérêts. Bref ils sont *aliénés* : il est impossible d'aimer le contrôle de gestion jusqu'à en faire douze heures par jour ; on ne peut pas faire de l'optimisation des stocks un accomplissement existentiel, c'est une illusion ; on ne peut pas trouver bonne la vie entièrement livrée à l'entreprise, c'est une erreur. Et pourtant les intéressés persistent et confirment : c'est bien « leur choix »...

C'est en ce point que les philosophies subjectivistes de la conscience (et les sciences sociales qui en ont fait leur métaphysique implicite) se trouvent prises à leur propre piège, car elles se trouvent systématiquement désarmées devant une déclaration de liberté. Au nom de quoi, et à partir de quoi opposer au sujet qu'il n'est pas libre ? Comment tenir ensemble la reconnaissance de sa liberté de sujet et la certitude qu'il s'égare ? La « servitude volontaire » est l'accommodation, mais purement verbale, de cette insoluble contradiction d'une liberté postulée en principe irréfragable

mais jugée circonstancielle exercée pour le pire. Or comme toutes les solutions verbales, celle-ci laisse évidemment intacte la contradiction qu'elle est censée résoudre – sauf à invoquer l'incompréhensible malédiction d'une liberté errante par intermittence. Le plus sûr moyen, peut-être le seul, pour sortir de cette contradiction consiste à voir combien elle est sécrétée du cœur même de la métaphysique de la subjectivité, qui ne sait pas quoi faire d'un consentement libre mais trouvé critiquable – parce qu'il a l'inconvénient de jeter le doute sur tous les autres, qu'on voudrait pouvoir continuer de célébrer l'âme claire.

Le point de vue spinoziste fait un très grand pas de côté et se débarrasse de tout d'un coup : la liberté et ses problèmes, les consentements bizarres et la servitude volontaire. Comme on sait, il ne reste plus rien de la liberté dans ce contre-pied radical – du moins comprise comme antonyme de la nécessité –, l'affirmation intransigeante du déterminisme spinozien culminant dans le scolie de (*Éth.*, II, 35) : « Les hommes se trompent quand ils se croient libres ; car cette opinion consiste en cela seul qu'ils sont conscients de leurs actions mais ignorants des causes qui les déterminent. » Le consentement comme approbation délivrée par une conscience libre et autodéterminée n'a donc aucun sens dans cette perspective. C'est toujours l'enchaînement causal des affections et des affects qui nous a déterminés à désirer ce que nous désirons et à faire ce que nous faisons – en particulier qui nous détermine à dire « oui ». C'est pourquoi la vue spinoziste de la vie passionnelle fait voler en éclats les distinctions qu'on croyait les plus évidentes, et notamment celles de la contrainte et du consentement. Car on ne saurait réserver l'hétéronomie à la première pour célébrer le libre assentiment du second : pas plus quand il se rend au travail sous l'aiguillon de la faim que lorsqu'il y va pour « s'y accomplir », le salarié n'échappe à l'ordre de la causalité passionnelle, et c'est rigoureusement le même déterminisme qui est à l'œuvre dans les deux cas.

Assujettissements tristes, assujettissements joyeux



Aussi bien les sciences sociales subjectivistes que le sens commun refusent de se rendre à cette indifférenciation. Mais Spinoza ne nie nullement qu'il y ait des différences : simplement déplace-t-il celles que nous faisons spontanément dans l'ignorance des causes qui nous déterminent. La différence de la « contrainte » et du « consentement » n'est pas celle de l'hétéronomie et de la liberté : c'est celle de la tristesse et de la joie. Contrainte est le nom que nous donnons à une détermination accompagnée d'un affect triste. Et consentement celui que nous donnons à une détermination accompagnée d'un affect joyeux. C'est la joie – pas la liberté – qui fait dire oui à ce qui de toute façon demeure une détermination. Par le mécanisme de troncature dont (*Éth.*, II, 35, scolie) donne le principe, le salarié content ne sait pas tout ce que son contentement doit à son passé d'affections et d'affects, et notamment aux déterminations vocationnelles qui lui ont fait contracter des images aimées de choses à faire : dresser des piles de pont en plein ciel pour les uns, participer à des révolutions technologiques pour les autres, sauver ou faire advenir des vies par la médecine, danser sur une grande scène, etc., c'est-à-dire tous ces mécanismes imaginaires, le plus souvent mimétiques, qui l'ont disposé à envisager avec joie l'activité sous un désir-maître dès lors que celui-ci lui offre l'opportunité de vivre selon ses images désirantes. Aussi l'individu dit-il qu'il consent chaque fois qu'il lui est proposé de s'adonner au désir de poursuivre ce qui lui semble un bien, et que sa balance affective penche du côté de la joie. Contrainte et consentement ne sont donc pas autre chose que le produit de regards subjectifs pris sur le fait objectif de la détermination. En d'autres termes, en disant contrainte et consentement nous catégorisons et nommons d'après nos affects. Autant dire que nous nageons en pleine connaissance du premier genre, « connaissance par opinion, ouï-dire ou expérience vague » (*Éth.*, II, 40). La connaissance du deuxième genre est celle qui voit la seule objectivité qu'il y ait à voir, celle de la production déterminée des affects, des désirs et des mouvements de corps qui s'ensuivent.

Évidemment, c'est à une rude conversion intellectuelle qu'en appelle Spinoza pour nous défaire d'une certaine manière de nous considérer nous-mêmes, une manière dont il montre au surplus qu'elle est implacablement déterminée par une nécessité imaginative<sup>5</sup> – circonstance théoriquement atténuante, mais pratiquement aggravante puisque si nous sommes en

quelque sorte excusés intellectuellement, nous découvrons par là même qu'il ne sera que plus difficile de nous en affranchir... Et en effet la pensée subjectiviste ne désarme pas facilement qui continue de chercher au tréfonds du sujet le noyau dur de son absolument propre, de son authenticité désirante, telle qu'elle donnerait au consentement sa base. Mais on ne trouvera jamais rien de tel : toutes nos manières, nous dit Spinoza, manières de sentir, de juger, de désirer, de nous mouvoir, toutes nos manières nous sont venues pour partie du dehors, de nos rencontres extérieures. Sans doute sont-elles intégrées dans une complexion, un *ingenium*, dont on peut bien dire qu'il est le nôtre, mais plus au sens du siège ou de l'attribution que de la production de soi souveraine et autodéterminée. En règle générale d'ailleurs, le regard extérieur sait mieux voir que le regard réflexif les mécanismes de la constitution hétéronome des *ingenia* – des *ingenia* des autres... Il est alors vite faire de nommer aliénation, d'ailleurs d'après son étymologie même, cette présence de l'*alius*, de l'autre que soi en soi. En ce sens être aliéné ce serait n'être pas « authentiquement » soi-même, ce serait avoir laissé corrompre son *ideos* par de l'altérité. Ce que le regard extérieur voit si bien sur autrui, et en général si mal sur lui, c'est que la présence ou l'effet de l'extérieur en soi, et jusque dans la constitution de soi, est la condition absolument universelle de tous les modes finis. « Il est impossible, rappelle (*Éth.*, IV, 4), que l'homme ne soit pas une partie de la nature et ne puisse subir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature. » Il est donc tout à fait vain d'envisager ce travail de l'altérité en soi comme une carence ou une défectuosité. Et il l'est plus encore, sous le nom d'aliénation, d'en réserver le stigmate à certains seulement. Si être aliéné c'est être la proie des forces extérieures et n'être pas capable de se gouverner intégralement soi-même, alors l'aliénation est la condition universelle du mode fini humain<sup>6</sup>. Voir le travail des causes extérieures sur autrui n'offre donc aucune raison suffisante de s'en croire affranchi soi-même. Aussi toute tentative de disqualifier les désirs de cet autrui au motif que, d'origines hétéronomes, ils ne seraient pas vraiment « les siens », se dissout moins dans l'erreur que dans la plus complète trivialité.

L'imputation d'hétéronomie, ou d'aliénation, à l'endroit de certains désirs n'est donc pas sans faire penser à celle d'idéologie à l'endroit de certains discours. Et, de même que cette dernière stigmatisait moins des

contenus précis que génériquement la pensée des autres, de même l'aliénation fonctionne le plus souvent comme la désignation polémique de la vie passionnelle des autres. La femme voilée (ou le cadre *workaholic*) a beau certifier autant qu'elle peut qu'elle est pleinement consentante, c'est nous qui ne consentons pas à son consentement. Il apparaît ici que le principe de nos jugements sur les consentements (et les aliénations) est bien moins donné dans la clarté (incertaine) du concept lui-même que par l'approbation, ou la désapprobation, que nous donnons spontanément à ses objets, et comme d'habitude d'après nos propres affects – connaissance du premier genre... Pour un cadre *workaholic*, son collègue d'à côté est aussi « consentant » que lui, et tous deux se trouvent magnifiquement libres – sauf s'ils entrent en rivalité, auquel cas l'homme libre, ce sera moi et le malade, ce sera l'autre...

La « servitude volontaire » ne fonctionne pas autrement. Elle n'est que le moyen de raccroc pour saisir ces cas étranges où l'intéressé dit « oui » (consent) alors que nous à sa place dirions « non ». « Servitude volontaire » est donc l'autre nom de ces consentements bizarres auxquels nous ne consentons pas, et dont nous faisons par là des consentements douteux. Or il n'y a pas d'un côté la contrainte (servitude) et de l'autre la liberté (consentement), avec une case intermédiaire pour ce qui serait des égarements de la liberté (servitude volontaire) : il n'y a que l'universelle servitude passionnelle, c'est-à-dire l'assujettissement à l'enchaînement des causes et des effets, qui détermine chacune de nos mises en mouvement. Mais cela sans oublier le moins du monde qu'assujetti heureux ou assujetti triste, ça fait, conceptuellement et existentiellement parlant, de considérables différences !

## Division du travail, division du désir

Ce sont ces différences que l'entreprise néolibérale entend bien exploiter pour son propre compte, dans un projet sans précédent de production et d'exaltation des vérités subjectives heureuses. Et c'est la charge du travail épithumogénique que de rendre les enrôlés salariaux

contents, en les redéterminant à trouver désirables et réjouissantes les tâches qui leur sont assignées – pour le coup dans la plus complète hétéronomie : celle de la subordination salariale. Le travail épithumogénique de production d'un salariat content a donc pour objet d'organiser la division du travail sous l'égide du désir-maître du capital, c'est-à-dire d'y distribuer les individus mais en s'assurant que leurs désirs ont été refaits de telle sorte qu'ils aient l'assignation joyeuse. Le projet néolibéral de la mobilisation productive par la joie rend alors plus visible encore ce qu'on pourrait appeler la doublure de désir des structures : de même que les structures du régime d'accumulation se doublent d'un régime de désirs et d'affects, de même les structures micro et macroéconomiques de la division sociale du travail sont doublées par celles d'une division sociale du désir. Car rendre réjouissantes les assignations en réalité autoritaires de la division du travail suppose non seulement d'avoir orienté le désir des assignés vers les objets bien circonscrits de ces assignations, mais surtout de l'y avoir *fixé*. Le commandement combiné de la division du travail et de la division du désir est donc triple : 1) voilà ce qu'il faut faire ; 2) voilà ce qu'il faut aimer faire ; 3) il ne faut rien aimer faire d'autre.

Cette assignation du désir comme complément de l'assignation productive met alors sur la voie d'une reconstruction possible du concept de domination autrement déstabilisé par la multiplication des assujettissements joyeux – alias les consentements. C'est bien dans une telle révision que s'est engagé Bourdieu à partir du concept de violence symbolique compris comme l'ensemble des mécanismes sociaux conduisant les individus à trouver bonne leur situation de dominés. Or l'idée d'un système d'assignations soutenu par une division sociale du désir permet d'en prolonger les intuitions. La fixation des enrôlés met en effet sur la voie d'une conception distributive de la domination comme *répartition inégale des chances de joie*. En ce sens « domination » renvoie à l'ensemble des mécanismes permettant de cantonner certains, les plus nombreux, à des domaines de joie restreints, et de réserver à d'autres, les *oligoi*, des domaines de joie élargis. Le commandement par exemple fait très évidemment partie de ces chances de joie inégalement distribuées – nécessitant de fixer *ailleurs*, et à d'autres choses, ceux qui en sont écartés. Laurent Bove<sup>7</sup> souligne le caractère quasi axiomatique aux yeux de Spinoza de la préférence non seulement pour vivre à sa guise (*ex suo ingenio*) plutôt

qu'à la guise d'un autre, mais même « pour gouverner plutôt que d'être gouverné » (*TP*, VII, 5). « Rien n'est plus insupportable aux hommes que d'être soumis à leurs égaux et d'être dirigés par eux », note pour sa part le *Traité théologico-politique* (*TTP*, V, 8). Il faut donc tout un travail social pour dissimuler l'égalité réelle, celle de cette « nature humaine une et commune à tous » (*TP*, VII, 27), et recréer de l'inégalité imaginaire seule à même de faire consentir au fait du gouvernement comme aux privilèges d'assignation. C'est cette re-création que manifeste la division du désir, assignant imaginairement à chacun ce qu'il lui est permis de désirer selon sa qualité sociale. L'imaginaire du désir assigné est donc nécessairement pour certains un imaginaire de l'impuissance, autolimitation du désir par mésestime de soi. Bernard Pautrat traduit par Basseesse le *Abjectio* de Spinoza défini comme cette tendance à « faire de soi par tristesse moins d'état qu'il n'est juste » (*Éth.*, III, Déf. des affects, 29). La mésestime de soi est donc le produit affectif le plus typique de la division du désir dans certaines de ses strates, telle qu'elle détermine les individus à ne pas désirer au-delà des assignations de la division du travail. De ce mécanisme entièrement social que Bourdieu inscrit dans l'*habitus* et par lequel, dit-il, les agents ajustent inconsciemment leurs espérances subjectives aux probabilités objectives, Spinoza donne la formule passionnelle en (*Éth.*, III, Déf. des affects, 28, expl.) : « Ce que l'on imagine ne pas pouvoir, on l'imagine nécessairement, et l'on est, par cette imagination même, disposé de telle sorte qu'on n'a effectivement pas le pouvoir qu'on imagine ne pas avoir. » Dans l'inégal partage des chances de joie propre à la domination salariale, la violence symbolique est donc cette production d'affects qui réserve certains désirs aux uns et les inhibe chez les autres par le travail d'impuissantisation de la mésestime de soi. La croyance en sa propre incapacité, et partant en son « illégitimité », est ainsi le corrélat symétrique et inverse de la croyance des élus, croyance en leur légitimité d'évidence, en les autorisations naturelles qui gouvernent leurs aspirations et en leur capacité à les remplir. Mais ces affects, qui augmentent la puissance d'agir des uns et dépriment celle des autres, ne tombent pas de nulle part, et Bourdieu a assez montré de quels mécanismes sociaux et, derrière ces mécanismes, de quels complexes institutionnels (école, famille, médias, etc.), ils étaient le produit. C'est littéralement toute la société en ses

structures qui produit le saisissement local des corps et les affecte différenciellement pour empuissantiser les uns et impuissantiser les autres.

Il fallait donner à cette dualité de la vérité subjective et de la vérité objective toute son extension théorique, et surtout du côté « subjectif », laissé relativement déficitaire par Bourdieu en dépit de tous ses efforts pour le reprendre en considération. C'est que cette dualité n'ayant de sens que sous l'espèce d'une réelle articulation de ses termes, il s'agissait aussi de disposer des concepts locaux qui s'avèrent compatibles avec le cadre structural-global que rien ne saurait convaincre d'abandonner. C'est bien cette exigeante condition que satisfont les concepts spinozistes de *conatus* et d'affect, construits à même la singularité des choses – « *chaque chose* autant qu'il est en elle s'efforce de persévérer dans son être<sup>8</sup> », énonce (*Éth.*, III, 6), la proposition du *conatus* –, mais sans jamais charrier aucun des présupposés du libre arbitre, de la conscience transparente et des pouvoirs de l'autodétermination qui accompagnent immanquablement les sciences sociales trop visiblement engagées dans la défense de l'acteur-sujet. Il fallait donc revenir à une philosophie du XVII<sup>e</sup> siècle, maltraitée par sa propre tradition et presque entièrement méconnue des sciences sociales contemporaines, pour trouver de quoi parler des hommes singuliers mais sans jamais verser dans les partis pris de l'humanisme (théorique) ni oublier le poids de déterminations, notamment structurales, qui ne cesse de peser sur eux.

Passé le moment de la rupture fracassante – et nécessaire –, Durkheim avait pu revenir à la psychologie, mais évidemment sous un tout autre rapport qu'originellement, pour accorder que les déterminations sociales s'inscrivent bien dans les esprits – il faudrait même dire dans les corps-esprits – individuels, c'est-à-dire que *la psychologie exprime localement la sociologie*. À part l'invocation répétée, mais simplement heuristique, des « sentiments », Durkheim ne disait cependant pas grand-chose des modalités précises de cette inscription des déterminations du social dans les psychés. Le dispositif théorique monté par Bourdieu fait un progrès considérable en remettant au concept d'*habitus* cette expression locale du global, avec notamment ce bénéfice d'échapper aux visions très homogénéisatrices de « la contrainte sociale » durkheimienne et de refaire

droit à ce que le monde social compte de variété. Mais c'était sans doute beaucoup demander au concept d'*habitus* que de porter à lui seul la « part des individus », ou à tout le moins c'était le laisser encore partiellement à l'état de boîte noire. Car, si vraiment l'*habitus* se pose comme le principe générateur des comportements individuels, alors il reste à éclairer tous les enchaînements de leur production concrète, depuis l'énergie fondamentale de la mise en mouvement des corps – et l'on ne chute assurément pas dans un plat biologisme des échanges métaboliques en disant qu'elle est de l'ordre d'une puissance désirante – jusqu'au principe des orientations particulières de cette énergie, à savoir les affects, dont la production elle-même renvoie à la réfraction des affections extérieures (sociales) au travers des complexions affectives individuelles (les *ingenia*), complexions pour partie idiosyncratiques et pour partie communes, ou rendues communes, notamment par l'effet d'expériences semblables (ici encore c'est la part de la sociologie<sup>2</sup>), etc. Soit en quelques lignes l'esquisse d'un programme de recherche spinoziste en science sociale, persuadé que la philosophie de Spinoza s'offre à prolonger la sociologie de Bourdieu par d'autres moyens, à moins que ce ne soit l'inverse, en tout cas qu'entre ces deux-là il se passe quelque chose, et que les faire travailler ensemble, sans doute plus explicitement que Bourdieu lui-même ne l'a fait, recèle quelques promesses. Notamment celle, comptant sur les propriétés caractéristiques d'une ontologie de la puissance, c'est-à-dire de la *production des effets*, de faire un peu plus complètement la lumière sur le *modus operandi* par lequel s'engendre l'action des hommes, et dont Bourdieu faisait le *terminus* de la science sociale.

1. Pierre Bourdieu, « La double vérité du travail », art. cit.

2. Ici dans la traduction de Charles Ramond.

3. Du grec *epithumia* – désir.

4. « Il faut considérer que les sujets relèvent non de leur droit mais de celui de la Cité, dans la mesure même où ils craignent sa puissance, c'est-à-dire ses menaces, ou encore dans la mesure où ils aiment la société civile. »

5. Celle de (*Éth.*, II, 35, scolie).

6. Énoncé qu'il faudrait sans doute modérer en n'excluant pas que certains puissent parfois connaître le régime des affects actifs et de la causalité adéquate.

7. Laurent Bove, *La Stratégie du conatus*, op. cit.

8. C'est moi qui souligne.

9. En fait c'est sa part immédiate, car même les idiosyncrasies sont de constitution sociale – et par là justiciables de l'effort sociologique.

1. Ce texte est issu d'une communication faite au colloque *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*, Théâtre de l'Odéon, 3 mai 2012. Il a été publié dans l'ouvrage collectif dirigé par Édouard Louis : *Pierre Bourdieu*.

*L'insoumission en héritage*, Paris, PUF, 2013.



## LES IMBÉCILES HEUREUX

(Encore un effort pour être antilibéraux !)<sup>1</sup>

### L'imaginaire néolibéral où on l'attend le moins

Il faudrait peut-être s'autoriser l'emprunt à l'anglais pour nommer l'un des caractères les plus impressionnants de l'imaginaire néolibéral, à savoir sa *pervasiveness*. Dire que l'imaginaire néolibéral est *pervasive*, c'est dire qu'il s'infiltré dans tous les coins, qu'il envahit tout et se répand partout. Peut-être même est-ce encore trop peu dire : car *pervasive* est trop horizontal, il y manque la verticale de l'imbibition en profondeur. Pour mesurer la force de l'imaginaire néolibéral, en effet, il faut se faire une idée de la profondeur à laquelle il imprègne nos esprits, il faut se faire une idée de son empire sur nos schèmes mentaux les plus fondamentaux.

Par un argument *a fortiori*, cette emprise n'est jamais plus incontestable qu'observée sur des sujets ordinairement considérés comme aux antipodes de l'*homo neoliberalis* type – tel qu'on se le représente en général sous les traits d'un chef d'entreprise, d'un *trader* ou d'un cadre... Le hasard a voulu que l'invitation à intervenir dans ce colloque consacré à l'imaginaire néolibéral me parvienne le jour même où était diffusé à la

télévision un reportage sur quelques-uns de ces *homines neoliberales* inattendus, mais tellement atypiques qu'ils en deviennent parfaitement typiques. Il s'agissait d'un de ces reportages caractéristiques de la télévision, elle aussi – elle en premier – imbibée de néolibéralisme (de tendance policière) sur les *Go Fast*, ces convoyeurs de drogue qui font des allers-retours en voitures puissantes entre les banlieues et les approvisionnements de Belgique ou de Hollande. Aux innocents les mains pleines : le reportage, persuadé de faire dans le sensationnalisme délinquant, nous montrait en fait de parfaits entrepreneurs, c'est-à-dire, mis à part le coffre rempli de drogue, des gens qui travaillent beaucoup à l'international, qui montent des affaires d'import-export, qui prennent des risques, créent de l'emploi (convoyeurs, guetteurs, revendeurs, informateurs, escortes...), tiennent des comptes de pertes et profits, en une réalisation exemplaire (mais rarissime) des optimisateurs stochastiques fantasmés par la théorie néoclassique : soit la probabilité de me faire coincer par les flics, ma marge à la revente doit être de tant pour que mon espérance de profit par voyage soit tant ; et l'on ne peut alors s'empêcher de penser au personnage de Stringer Bell dans la série *The Wire*, numéro 2, il faudrait dire en fait « directeur général » – du gang Barksdale – que file l'inspecteur McNulty, sidéré de découvrir que son suspect se rend à l'Université du Maryland pour y suivre des cours de microéconomie, y acquérir de solides notions sur les courbes de demande élastiques et revenir, lunettes sur le nez, expliquer à ses troupes comment on calcule un prix optimal...

Ces *homines neoliberales* atypiques sont donc tout à fait typiques : ils sont des entrepreneurs, des hommes d'affaires. Pareils à l'*homo œconomicus* d'Adam Smith, ils ont le désir de s'extraire de leur condition, d'améliorer leur situation matérielle par le travail et le gain monétaire. Et l'on n'aura jamais vu ceux que le discours dominant tient pour des hors-société si profondément respectueux des valeurs fondamentales de leur société. Ils révèrent les valeurs de la concurrence, et sont prêts, tels n'importe quel cadre supérieur, à écraser leurs rivaux ; ils révèrent également les valeurs de la consommation et de l'exhibition matérielle, il y a peu encore elles aussi consacrées au plus haut niveau de l'État par un président de la République passablement ingrat sous ce rapport – et ignorant des proximités réelles qui l'unissaient à ses ennemis déclarés – ; bref, ils sont en tous points semblables à ces hommes peints dans la *Théorie des*

*sentiments moraux*, dévorés par une passion de reconnaissance à laquelle seuls les accomplissements de la richesse peuvent apporter satisfaction. Ils sont l'idéologie néolibérale en personne, le reflet aussi parfait que méconnu de la société qui les réprouve.

En fait le reportage n'est pas si innocent (ou inconscient) que je viens de le laisser entendre car, par un décalage saisissant, il est allé chercher le commentaire d'un ancien lieutenant de Jacques Mesrine, lui archétype du truand *old school*. Or c'est plus qu'un contrepoint : c'est un abyssal contraste. On l'aura compris, ce truand ne se reconnaît rien de commun avec les trafiquants néolibéraux d'aujourd'hui, et précisément parce que, loin du syndrome générationnel-atrabilaire dit du « vieux con », il les identifie très sûrement comme néolibéraux. Son argument est en effet explicitement le suivant : « Nous ne nous voulions pas seulement hors-la-loi, hors l'ordre juridique de la société : nous nous voulions hors de son ordre imaginaire », énoncé à la limite, mais significative, de la tautologie, où l'on voit cependant toute la différence entre « être hors-la-loi » (se *trouver* « hors-la-loi ») et « se *vouloir* hors-la-loi ». Les trafiquants néolibéraux se *trouvent* hors la loi et, si l'on met à part le surprofit spécifique lié à la nature (illégale) de leur trafic, c'est plutôt pour eux une source d'inconvénients. Les truands de Mesrine, eux, ont pour propos tout à fait advertant de *rechercher* le dehors de la loi, comme métonymie du dehors de la société, en une récusation pleine et entière de ses normes, donc de l'imaginaire qui les soutient.

Les canaux les plus efficaces de l'imaginaire néolibéral ne sont donc pas forcément ceux qu'on croit, et ses plus puissants renforcements ne lui viennent pas de l'usuel bourrage de crâne médiatique, celui du journal télévisé ou de la presse convertie *Libération*, *Le Monde*, mais de vecteurs plus inattendus, d'autant plus efficaces qu'ils sont méconnus comme tels, images « innocentes » au sens où rien ne porte le sens commun à les identifier comme néolibérales – alors qu'elles le sont jusqu'en leur cœur. Il faudrait ainsi entreprendre un recensement exhaustif de tous les supports paradoxaux et hétéroclites du néolibéralisme, parmi lesquels, au passage, on trouverait sans doute, à côté des *Go Fast*, les magazines féminins, assurément vecteurs de la domination masculine, ou disons de la normalisation féminine, mais plus encore de l'imaginaire néolibéral lui-même, et avec, là encore, une efficacité proportionnelle à la

méconnaissance qui les entoure en cette matière. Peut-être même le meilleur point d'entrée dans cet imaginaire aurait-il pu être celui-ci : non pas les *Go Fast* et leur kalachnikov, mais *Elle*, *Cosmo*, *Femme actuelle*, etc., c'est-à-dire tous ces lieux par excellence de l'idéologie psychologiste du moi – en fait le pilier central de l'imaginaire néolibéral –, le moi souverain, libre et responsable, le moi qui veut et qui décide – plus exactement à qui il suffit de vouloir et de décider –, un moi autosuffisant, porteur de toutes les conditions de sa propre félicité, en une conception en tous points conforme au subjectivisme libéral, jusque dans ses formes les plus sophistiquées, celles par exemple de la théorie économique du capital humain, où l'on est invité à accumuler ici du capital beauté, santé, tonus, joie de vivre, comme ailleurs du capital compétence, motivation, flexibilité, etc.

Organes kantien donc, mais d'un kantisme qui aurait oublié ses propres différences du sensible et de l'intelligible, ou du phénomène et du noumène, les magazines féminins sont les propagandistes néolibéraux qui s'ignorent du libre arbitre et de l'autonomie de la volonté. Ce qui apparaît alors dans ces magazines, autant si ce n'est davantage que dans la propagande économique ordinaire, c'est que l'imaginaire néolibéral admet pour matrice fondamentale une métaphysique vulgaire du sujet. Pour être vulgaire cependant, cette métaphysique – mais de manière moins intellectualiste, il faudrait peut-être dire : cette forme pratique du rapport de soi à soi qu'on nomme *sujet* – n'en est pas moins inscrite dans les têtes à d'extraordinaires profondeurs. C'est bien d'ailleurs parce qu'elle est vécue sur un mode non pas théorique et métaphysique, mais pratique et pré-réflexif, que la forme « soi-sujet » a acquis cette emprise sur les entendements, ou plutôt sur les imaginations individuelles. Car, pour Spinoza, l'idée de notre propre liberté est une imagination spontanée, c'est-à-dire nécessaire, produite par une troncature cognitive dont (*Éth.*, II, 35, scolie) donne le principe : « Les hommes se trompent quand ils se croient libres ; car cette opinion consiste en cela seul qu'ils sont conscients de leurs actions mais ignorants des causes qui les déterminent. » C'est la combinaison de la conscience d'agir et de l'inconscience des causes qui déterminent à agir qui conduit les hommes à croire en leur capacité d'auto-origination, à se croire non seulement simples opérateurs, mais authentiques auteurs de leurs actes. Laisée à ses fonctionnements spontanés,

l'imagination s'arrête donc très vite dans la remontée de la chaîne des causes pour considérer le moi comme instance première et dernière de l'action, et elle demeure en cette idée aussi longtemps que rien ne vient la tirer de son sommeil épistémique.

Les hommes se croient libres auteurs de leurs actes puis, partant, de leurs destinées ; comme puissances autosuffisantes ils se croient capables de construire leurs vies sur la base de leur simple vouloir : voilà le point de départ de l'imaginaire néolibéral. Le point de départ seulement, car on pourrait objecter qu'il ne s'agit ici que d'une définition très incomplète de l'imaginaire néolibéral, peut-être même oublieuse de la spécificité de son préfixe « néo » – et ce ne serait pas faux... Mais c'est que l'imaginaire néolibéral est une constellation si vaste qu'on la parcourrait à peine en son entier ; c'est pourquoi il faut dire ce qu'on voudrait en retenir ici – et ce qu'on en laissera de côté. Il ne sera notamment pas question de l'individualisme néolibéral si l'on entend par individualisme une certaine configuration des rapports entre le tout et les parties, en l'occurrence entre les individus et la totalité sociale. Il y aurait pourtant beaucoup à dire en cette matière, à propos de la dynamique historique d'affranchissement des individus d'avec non seulement les liens de la tradition mais plus généralement les cadres normatifs collectifs. Et, pour ne les mentionner qu'en passant, il y aurait beaucoup de problèmes à soulever à ce propos qui, imparfaitement résolus, continuent d'être de redoutables enjeux pour une théorie critique : que vaut exactement le diagnostic d'affranchissement des individus d'avec les normes ? La théorie critique doit-elle valider sans autre forme de procès le discours des agents déclarant récuser les (certaines) normes et vouloir vivre hors d'elles ? Le discours qui oppose « normes » et « libre détermination des formes de vie » est-il aussi émancipé qu'il le croit de toute norme ? N'est-il pas au contraire, se croyant affranchi de tout, un symptôme typique du néolibéralisme lui-même ? Ce discours de la dissidence, donc, est-il véritablement l'expression d'un affaiblissement tendanciel du fait normatif ou bien, au contraire, celle de sa mutation, de ses déplacements, sa fragmentation et sa différenciation devant se comprendre sur un fond de persistance ? Et si vraiment affaiblissement du normatif il y avait – énoncé dans le discours médiatique-expert comme « perte des repères », « disparition des limites » et autres *topoi* –, comment en poser le diagnostic positif sans tomber dans la préconisation réactionnaire de la

restauration des autorités ou du réarmement des formes anciennes de la contention sociale des comportements individuels<sup>1</sup> ? Soit en termes théoriques : comment penser la cohérence d'ensemble d'une *société individualiste*, c'est-à-dire d'une société qui n'est plus d'ordres ni de places ?

À défaut d'envisager toutes ces questions il est peut-être possible de discuter ce qui semble leur tenir lieu de noyau dur commun, à savoir que l'imaginaire néolibéral est en son fond un imaginaire de l'*autonomie* et de la *suffisance individuelle*. Ce noyau dur plonge très profond dans nos structures mentales, il est l'expression de la manière dont l'individu contemporain se rapporte spontanément à soi-même en se concevant comme arbitre libre et capacité d'autodétermination. Or tant que ce noyau dur demeure intact, la matrice néolibérale reste à l'œuvre dans nos esprits et continue de se soumettre nos imaginaires – quand bien même, en surface, ceux-ci pensent tenir des discours antilibéraux, et se croient aussi sincèrement engagés dans la lutte contre le néolibéralisme qu'affranchis de ses cadres.

Il est donc possible qu'on se trompe de beaucoup à propos de la radicalité invoquée dans la lutte contre le néolibéralisme. Si, comme on sait, être radical signifie prendre les choses par la racine, alors la radicalité antilibérale ne consiste que secondairement à prôner la nationalisation des banques ou l'arraisonnement des marchés financiers ; elle s'en prend d'abord à la matrice inscrite au plus profond de nos esprits, celle que nous transportons en toute inconscience. C'est bien pourquoi il était heuristiquement plus utile de faire d'abord le détour par des sujets *a priori* peu suspects d'être des agents du néolibéralisme – les *Go Fast* –, précisément pour observer l'active présence de l'imaginaire néolibéral dans ces têtes réputées non libérales – ou a-libérales. Et l'argument *a fortiori* n'est véritablement constitué que lorsque l'imaginaire néolibéral continue d'être vu mais cette fois dans des têtes carrément antilibérales, qui le déploient et l'effectuent au moment même où elles croient le combattre.

« Penser par soi-même » ?

Ainsi par exemple de ce schème, sur lequel une vulgate critique pense pouvoir s'édifier, et qui énonce l'impératif de « penser par soi-même ». On pourrait parler de demi-critiques, comme Pascal parle de demi-habiles, et à n'en pas douter le « penser par soi-même » serait leur maxime princeps. Reconnaissons à sa décharge qu'elle a pour elle des créances tout à fait distinguées à produire. On en trouve la forme la plus pure dans ce texte de Kant intitulé *Qu'est-ce que les Lumières ?* dont le ton est donné dès les toutes premières lignes : « Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle *dont il est lui-même responsable*<sup>2</sup>. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. *On est soi-même responsable* de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une *insuffisance de la résolution et du courage* de s'en servir sans la conduite d'un autre. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières<sup>3</sup>. » Le demi-critique kantien qui entend « penser par lui-même » est donc comme le moment du négatif dans une sorte de dialectique de la pensée critique – c'est-à-dire tout de même encore en attente de la négation de la négation... Bien sûr « penser par soi-même » c'est revendiquer de s'affranchir de la tutelle des autorités intellectuelles consacrées par la tradition et ne plus penser servilement d'après elles seulement. Mais dans un mouvement violemment antinomique, qui est l'excès même du négatif, l'affranchi des autorités se pense alors affranchi de *tout*, monade épistémique parfaitement autosuffisante.

Il n'y a pas plus révélateur de l'imaginaire néolibéral que la conception que chacun se fait spontanément de soi-même comme sujet pensant. Le sujet pensant dit ceci : j'ai des idées, j'ai mes idées, moi qui pense par moi-même je peux dire : mes idées, c'est moi seul qui les ai faites, puisque ce sont mes idées. Sans vouloir faire d'assemblage trop hétéroclite, il faut bien dire que la négation de cette négation est à trouver du côté de Spinoza. Rigoureusement parlant, l'individu ne pense pas *par lui-même*, il ne fait d'ailleurs rien par lui-même si l'on entend par là qu'il en serait la cause *exclusive*<sup>4</sup>. Et il en est ainsi, dit Spinoza, car l'homme, comme toute chose dans la nature, est un *mode fini*. Si, dans l'ordre des idées<sup>5</sup>, on veut retourner à la bifurcation qui va séparer la pensée libérale d'un contraire possible, c'est jusque-là (au moins) qu'il faut remonter : à l'embranchement de Descartes et de Spinoza. Descartes pense l'homme comme substance

(avec toutes les plénitudes de la substance), Spinoza le pense comme mode (avec toutes les incomplétudes du mode fini). Descartes commence avec l'homme – puisque son point de départ, c'est le *cogito*. Spinoza commence avec Dieu<sup>6</sup> – c'est-à-dire la Nature. De cette antinomie sortent deux mondes possibles. Le premier, celui de Descartes – ou plus exactement celui auquel la philosophie de Descartes a donné son onction –, c'est le nôtre, le monde du sujet-substance. Le second est peut-être le seul antidote possible, en tout cas le dissolvant par excellence des croyances de la subjectivité, fondement ultime de l'imaginaire néolibéral. Veut-on penser radicalement – en prenant les choses à la racine – contre l'imaginaire néolibéral ? Alors il faut lui opposer l'ontologie des modes finis !

On aura compris qu'il ne s'agit pas d'un programme politique... C'est la visée – pour le dire en termes spinozistes – d'une réforme de l'entendement, mais telle qu'elle suit finalement de l'intention de penser le mot « radical » en un sens radical – soit au-delà de la taxation des transactions financières... De cette radicalité-là, voici donc à nouveau l'énoncé de départ : *le sujet néolibéral n'existe pas*, car l'homme est un mode fini – un mode, et pas une substance. (*Éth.*, I, déf. 3) : « Par substance j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'exige pas le concept d'une autre chose à partir duquel il devrait être formé. » Voilà donc les propriétés de la substance : plénitude, complétude, entière autodétermination ; Spinoza démontre d'ailleurs en (*Éth.*, I, 7) que la substance est *causa sui*, et surtout en (*Éth.*, I, 11) que la substance, c'est Dieu ! – donc pas l'homme...

L'homme, lui, est un mode, c'est-à-dire (*Éth.*, I, déf. 5) « ce qui est *en autre chose*, par quoi en outre il peut être conçu<sup>7</sup> ». Par définition, la condition du mode, c'est la finitude, l'incomplétude et l'insuffisance. Le mode fini, par construction, ne peut pas penser par lui-même, ni rien faire par lui-même, pourvu qu'on entende ces mots un peu rigoureusement, précisément parce que, comme le dit la définition 5, il « est en autre chose », entendre : il est toujours déterminé à penser ou à agir par autre chose. (*Éth.*, I, 28) : « Une chose singulière, ou, en d'autres termes, une chose quelconque qui est finie et dont l'existence est déterminée, ne peut exister ni être déterminée à agir qu'elle ne soit déterminée à l'existence et à l'action par une autre cause qui est également finie et dont l'existence est déterminée ; et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister ni être



déterminée à agir qu'une autre cause également finie et dont l'existence est déterminée, etc. » Ainsi le mode fini humain n'est déterminé à penser que d'une détermination par autre chose, ce que Spinoza, en matière de pensée comme de mouvement du corps, exprime en disant qu'il est la cause inadéquate des effets (de pensée ou de mouvement) qu'il produit. (*Éth.*, III, déf. 1) : « J'appelle cause adéquate celle qui permet par elle-même de percevoir clairement et distinctement son effet » – la cause adéquate est donc la cause en laquelle l'effet s'épuise – ; « j'appelle cause inadéquate ou partielle celle qui ne permet pas de comprendre son effet par elle *seule*<sup>8</sup> ». Or, énonce (*Éth.*, IV, 4), « il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature et ne puisse subir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est la cause adéquate », ce qui signifie ceci : la plupart des effets – effets de pensée ou de mouvement – que le mode humain peut produire ne s'expliquent *pas* par lui seul, mais sont *co-déterminés* par des choses extérieures.

« Penser par soi », qui passe pour la maxime directrice de la « pensée critique », est donc l'un des plus beaux exemples de la pensée a-critique. L'un des plus beaux exemples de la pensée néolibérale aussi, pensée de l'autosuffisance épistémique des sujets, par là systématiquement portée à ignorer que nous ne pensons qu'en connexion avec d'autres « choses », parmi lesquelles, surtout, d'autres individus, que nous pensons toujours, non pas *leurs pensées*, seule chose que voit Kant et dont il fait un motif d'affranchissement, mais *avec* et *à partir de* leurs pensées. Il n'est donc aucune de nos pensées que nous puissions dire *entièrement* nôtre. Et, pour paraphraser (*Éth.*, II, 35, scolie), si nous nous trompons en croyant « penser par nous-mêmes », c'est que nous sommes conscients de penser mais ignorants des innombrables influences qui nous ont déterminés à penser.

On voit ici comment la philosophie de Spinoza appelle spontanément son propre prolongement sous l'espèce d'une science sociale, en l'occurrence une science sociale de la communication des idées<sup>9</sup>, où il entrerait aussi bien des effets d'interactions horizontales, notamment mimétiques, que des effets d'autorité où la communication des idées se fait plus verticale, à partir de pôles de capital symbolique concentré, etc. En tout cas, comme l'a très bien montré Lorenzo Vinciguerra<sup>10</sup>, il n'y a pas d'atomisme des idées : toujours nous lions nos idées pour en former de nouvelles par recombinaisons originales d'idées anciennes, préalablement

métabolisées – influences extérieures transformées, par intégration, en idées intérieures, disons plutôt en idées propres –, schème métabolique d'*assimilation* qui conduit Nietzsche à voir l'esprit comme un *estomac*<sup>11</sup>. Bien sûr ce mécanisme de l'assimilation ne peut être opéré que par une force active : c'est toujours par notre *conatus*, c'est-à-dire notre puissance, en l'occurrence notre puissance de penser, que nous lions et formons nos idées, et cela selon les manières de notre complexion singulière (*ingenium*). Ce qui signifie, par exemple, qu'un autre que nous, sous le coup de la même affection extérieure, aurait lié et formé ses idées différemment, selon ses manières à lui, les manières de *son ingenium*. Dans nos idées, nous n'y sommes donc pas pour rien – mais nous n'y sommes pas pour tout (comme le croit le mythe néolibéral de l'autosuffisance épistémique). Parfois même nous n'y sommes pas pour grand-chose : de là d'ailleurs que de si nombreuses personnes, toutes intimement persuadées de « penser par elles-mêmes », finissent – quelle surprise ! – par penser les mêmes choses. Il y a donc sans doute autant de philosophie que dans bien des philosophies dans cette succulente brève de comptoir qui résume les choses à sa façon : « Moi, j'écoute pas les hommes politiques, je me fais mon opinion tout seul, et ça m'empêche pas d'avoir la même opinion que tout le monde, au contraire<sup>12</sup> ! » – soit en quelques lignes anisées l'intégralité de la dialectique hégéliano-spinoziste de la pensée critique...

## Changer le monde « si on le veut » ?

On ne pense donc pas par soi-même, mais on ne change pas non plus le monde par soi-même, autre construction de l'imaginaire néolibéral, pourtant particulièrement prégnante dans les esprits de la gauche antilibérale. Même quand il se veut dirigé contre la société néolibérale, le changement politique par la réforme des comportements individuels est l'une des manifestations paradoxales, mais des plus typiques, de la persistance de l'imaginaire néolibéral là où on l'attendrait le moins. Le commerce équitable, l'investissement responsable, les monnaies citoyennes, le tri des déchets et la fermeture des robinets, le déménagement de ses

comptes au Crédit coopératif ou à la Nef, etc. : toutes ces injonctions militantes à la « citoyenneté » ont en commun de proclamer « nous sommes tous *individuellement* responsables », « le changement commence par nous », « si nous le voulons, il nous appartient de modifier nos comportements » – sous-entendre : pour changer le monde, puisque le monde n'est pas autre chose que la somme de nos comportements individuels. Si mal accueillie ce genre de mise en question dût-elle être, spécialement auprès des publics militants qui se sont dévoués à cette formule d'activité politique, il faut pourtant faire au moins la clinique des schèmes discursifs qui ne cessent d'entourer ces pratiques, et apercevoir ce que, paradoxalement, ils continuent de devoir à l'imaginaire néolibéral, quoique engagés dans la lutte contre le néolibéralisme. Or tous ces discours, qui fonctionnent comme des mots d'ordre, tombent sous le coup de trois objections, respectivement théorique, empirique et sociologique.

Une objection théorique d'abord, pour aller tout de suite au cœur de l'argument. Car le contresens du changement social par la réforme des comportements individuels est l'expression typique de la métaphysique subjectiviste du vouloir libre et souverain : il nous suffit de « le » vouloir, il nous suffit de « le » décider. Que l'état du monde ne soit pas autre chose que la somme des comportements individuels, on pourrait à la rigueur envisager de l'accorder – en fait il ne faudrait pas, car précisément le social comme totalité fait davantage que la simple somme de ses parties. Mais les comportements individuels eux-mêmes, d'où viennent-ils ? Et par quoi sont-ils déterminés ? Cette forme de politique qu'on pourrait appeler la « politique citoyenne » voudrait que ce soit par la vertu – la vertu des individus invités à vouloir le bien ; et par « bien », comprendre en l'espèce : l'équité dans le café, la solidarité dans la microfinance et les robinets bien fermés. Mais cela est supposer la nativité de la vertu, hypothèse extrêmement aventureuse, vouée le plus souvent à ne soutenir que des paris perdus. Même Kant n'avait pas manqué de voir que, dans le monde sensible régi par la causalité phénoménale, il n'y a de moralité qu'à concurrence des intérêts (passionnels) à la moralité. Pour le coup les moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle s'étaient montrés plus lucides encore. Et Spinoza parmi eux. Dans le *Traité politique*, Spinoza s'interroge sur la qualité d'un gouvernement abandonné à la seule vertu des gouvernants : « Un État [...]

dont le salut dépend de la loyauté de tel ou tel, et dont les affaires ne peuvent être correctement prises en charge qu'à la condition que ceux qui les traitent aient la volonté d'agir loyalement, n'aura aucune stabilité. Pour qu'il puisse durer, au contraire, les affaires publiques doivent être ordonnées de telle sorte que ceux qui les administrent, *qu'ils soient conduits par la raison ou par les affects*, ne puissent être amenés à manquer de loyauté ou à mal agir<sup>13</sup> » (TP, I, 6). Le point de Spinoza, c'est donc qu'en matière de bon gouvernement comme d'action « citoyenne », il ne faut pas attendre les comportements vertueux de la vertu intrinsèque des individus mais d'institutions convenablement agencées qui *les y poussent*. Dans un paralogisme typique de l'imaginaire néolibéral, la « politique citoyenne », qu'on nommerait mieux « politique de la vertu », persiste à croire que le comportement individuel vertueux est l'affaire des individus eux-mêmes, et qu'il n'a pas d'autre détermination possible que leur vouloir souverain. Mais toute la théorie du mode fini s'oppose à cette vue et, de même qu'on pense toujours à quelque chose avec les autres et par les autres, de même l'individu humain, incapable de l'autonomie de la causalité adéquate, est toujours à quelque degré déterminé par le dehors des causes extérieures.

En l'occurrence, le dehors est social : il est fait de structures, d'institutions et de rapports sociaux. Les individus ne se comportent donc jamais que comme les rapports sociaux où ils sont pris, et les environnements institutionnels où ils sont plongés, les y déterminent. Ce sont ces environnements institutionnels, avec leurs grammaires et leurs contraintes propres, qui configurent les intérêts affectifs à tenir telle conduite plutôt que telle autre. Ainsi par exemple, comme Foucault et Bourdieu l'avaient fait remarquer (et manière aussi de dire que l'objectivation critique s'applique à tous...), la rigueur intellectuelle des savants ne doit rien à un amour natif et pur de la vérité, mais tout à la surveillance mutuelle des savants par les savants, qui ne louperont pas le déviant et, par là, incitent chacun à se tenir à carreau avec les règles de l'argumentation scientifique. La vertu scientifique n'est donc en rien une propriété individuelle mais un *effet de champ* infusé en chacun des individus. Comme l'expérience l'a suffisamment montré, il suffit de sortir un savant de son univers scientifique, et de le plonger dans un univers à contrôle intellectuel plus lâche, comme l'univers médiatique, pour le voir à

brève échéance se mettre à tenir des discours d'une médiocrité qu'il n'aurait jamais osé exposer au regard de ses pairs.

La vertu n'appartient donc pas aux individus, elle est l'effet social d'un certain agencement des structures et des institutions telles qu'elles configurent des intérêts affectifs au comportement vertueux. C'est bien pourquoi Spinoza consacre un temps si minutieux au détail institutionnel des régimes de gouvernement. Il faudrait être fou pour jouer le salut de l'État sur la désignation improbable d'un souverain volontaire mais tempérant, rationnel mais empathique avec le peuple, ambitieux mais pas mégalomane, etc., c'est-à-dire sur l'hypothèse d'un oiseau rare ou d'un mouton à cinq pattes. Spinoza pense l'État bien agencé comme une mécanique, un canevas institutionnel où couler la matière première des passions humaines, pour les faire *jouer* toutes seules, ainsi conformées, dans le bon sens. Dans cet agencement, les propriétés idiosyncratiques du souverain ne comptent pour rien : c'est la force des effets de configuration et d'incitation institutionnelles qui fait tout – résultat évidemment généralisable à tous les ordres de pratiques et à tous les environnements institutionnels.

Que la méconnaissance des structures et le pari exclusif sur les individus condamnent la politique de la vertu à l'insignifiance minoritaire dans le meilleur des cas, à l'échec flagrant dans tous les autres, la période actuelle est pourtant bien faite pour nous en convaincre – et ce serait là le sens de l'objection empirique. Car s'il est un domaine où l'on en a bruyamment appelé à la moralisation – et avec quels édifiants résultats ! –, c'est bien la finance. On aura sans doute du mal à trouver invalidation à plus grand spectacle des faux espoirs de la politique de la vertu – et, là encore, sauf à faire l'hypothèse, évidemment injustifiable, d'une nature essentiellement maléfique des hommes de la finance, il faut bien voir la généralité du cas. Il fallait croire en effet à la Pentecôte ou à la communion des saints pour imaginer qu'un univers comme la finance, structuralement configuré pour maximiser les intérêts matériels (et symboliques) au gain spéculatif, pût connaître une régulation spontanée par la vertu. À part l'hypothèse de la sainteté, comment imaginer demander aux individus de la finance de réfréner d'eux-mêmes leurs ardeurs spéculatives quand tout dans leur environnement les incite à s'y livrer sans frein ? Tous leurs intérêts, monétaires, professionnels, existentiels, sont configurés d'après la

grammaire de la plus-value, et l'on exigerait d'eux d'y renoncer d'un geste large ? On demande littéralement : par quel miracle ? Comme on sait, en vérité, « moralisation » est le nom choisi par l'industrie financière pour reconduire le *statu quo*, et endossé par quelques politiques également cyniques – ou parfaitement crétins, on en dispute encore. Dans un univers aux intérêts aussi puissamment structurés, la « moralisation » est l'autre nom du « rien », le choix même de l'inanité politique.

Si distants qu'ils croient en être, les militants de la politique de la vertu ne devraient pas méconnaître l'homologie formelle qui rapproche la moralisation de la finance de l'antilibéralisme « citoyen » – et promet, on peut le craindre, les deux causes au même destin. De même qu'on mettra un terme au fléau de la finance, non par l'entreprise sans espoir du redressement moral des *traders*, mais par un geste d'arraisonnement brutal – réglementaire, légal et fiscal –, c'est-à-dire par une refonte institutionnelle formulant de nouvelles interdictions et de nouvelles sanctions, de même la mondialisation néolibérale ne sera-t-elle arrêtée que par des reconfigurations de structure et non par des appels aux contre-feux individuels. Les libéraux, eux, structuralistes à l'état pratique, savent d'ailleurs très bien à quel étage le jeu se joue vraiment : celui de l'OMC, du Comité de Bâle, du FMI, de la Commission européenne, etc., c'est-à-dire partout où l'on dessine les environnements institutionnels ensuite offerts à l'activité des agents – et d'où tout s'ensuivra quasi mécaniquement.

Il reste enfin l'objection sociologique. Le volontarisme de l'action citoyenne tient qu'il est universellement au pouvoir de l'esprit de se commander à soi-même l'action vertueuse : le libre arbitre convenablement orienté le peut. Mais on voit immédiatement le problème : si l'arbitre est libre, pourquoi inclinera-t-il davantage à vouloir librement les déchets triés plutôt que les déchets en vrac ? On répond alors que c'est l'effet de la vertu précisément, qui est une identification claire et distincte du bien. Mais est-ce là autre chose qu'une explication tautologique, ou par les qualités occultes, comme jadis on évoquait la vertu dormitive de l'opium ? Le trieur de déchets cependant proteste : « Moi je le fais bien ! » Et c'est vrai, il le fait. Il le fait même hors de tout cadre institutionnel formel qui le déterminerait à le faire. Il a donc effectivement le sentiment de le faire de lui-même et par lui-même. Lui accordera-t-on pourtant le bien-fondé de ce sentiment ? Pas davantage, en tout cas si le « de lui-même » et le « par lui-

même » devaient avoir la valeur d'une origination absolue. Car la configuration des intérêts affectifs en intérêt (conscient ou inconscient) à la vertu, c'est-à-dire en détermination au comportement vertueux, ne saurait avoir pour principe l'individu lui-même. La formation d'une complexion affective et désirante en général (l'*ingenium*), et la formation d'une complexion vertueuse en particulier, doivent tout aux pouvoirs constitutifs de l'expérience. Ce sont nos expériences, c'est-à-dire l'intégrale de nos rencontres de situations et de choses extérieures, qui ont fait de nous ce que nous sommes – et non « nous-mêmes », comme le pensent les esthètes qui revendiquent de « faire de leur vie une œuvre d'art », le sculpteur souverain coïncidant avec sa sculpture, mais aussi bien les idéologues ordinaires de « l'homme qui s'est fait tout seul », littéralement parlant le *self-made man*, dont on voit que la figure séduit très au-delà des limites habituelles du *business*.

Or nous ne sommes pas *self-made*. Nous sommes le produit de nos expériences, de nos rencontres, donc tout à la fois de notre société, de notre classe sociale, de notre groupe professionnel, de notre environnement familial – de nos aventures plus idiosyncratiques aussi. Ça n'est donc pas un soi souverain mais, en termes spinozistes, une certaine trajectoire d'affections qui a tracé notre complexion affective<sup>14</sup> et, par exemple, nous a déterminés à l'engagement dans des pratiques « citoyennes » – ce qui est un bien ! Mais un bien qui ne doit pas empêcher de voir que l'*ingenium* vertueux n'est pas, comme il le croit le plus souvent, le produit d'une admirable autoconstruction, universellement répliquable, mais celui de circonstances sociales particulières. Aussi la politique de la vertu, même la mieux intentionnée du monde, pêche-t-elle par sociocentrisme lorsqu'elle méconnaît les conditions sociales de l'accès à la vertu politique – des conditions qui sont tout sauf universellement satisfaites.

C'est que la disposition à faire abstraction, en tout cas en apparence, de ses propres intérêts matériels immédiats pour embrasser des points de vue plus élevés et des intérêts plus vastes (l'intérêt pour d'autres groupes sociaux ou d'autres pays que le sien, l'intérêt pour la planète, etc.) suppose des conditions assez spéciales, la plus évidente étant souvent la satisfaction déjà acquise de ses propres intérêts matériels immédiats ! Ce qui aide évidemment à s'en détacher, au moins en mots, et laisse le confort de penser à autre chose, et de se payer de tous les profits de l'altruisme et de

l'universalisme. Il entre notamment dans cette disposition au dépassement de sa localité, et à l'adoption des points de vue de la globalité, toute une série de facteurs bien mis en évidence par la sociologie de l'engagement militant, notamment en termes de capital scolaire, culturel, etc. Tout ceci pour dire que la politique de la vertu demeure un produit typique, non seulement de certaines appartenances sociales, mais aussi de l'imaginaire néolibéral toutes les fois où, croyant ne devoir qu'au libre vouloir des individus, elle méconnaît ses propres conditions sociales de possibilité, et surtout combien ces conditions sont en fait étroitement distribuées. Il est par exemple inutile de vouloir enrôler dans le commerce équitable des populations qui ne peuvent en acquitter le surprix. Inutile de les appeler à la conscience des enjeux planétaires quand leurs esprits sont obnubilés par l'urgence prioritaire de joindre les deux bouts. Il est vain de les appeler à se désaliéner de la marchandise quand elles sont encore à peine au seuil de la consommation, et par ailleurs exposées à tous les messages exaltant la vie dans et par les objets marchands dont l'espace public est saturé (pour ne rien dire, par ailleurs, du fait qu'il est plus facile aux prédicateurs de la frugalité de renoncer à la consommation après en avoir convenablement joui). Autrement dit, comme le faisait remarquer Bourdieu, il est inutile d'en appeler à l'universel (abstrait) quand les conditions de l'accès (concret) à l'universel n'ont pas été universalisées.

La politique de la vertu, fût-elle de gauche, entretient donc d'étranges rapports de parenté avec l'imaginaire néolibéral auquel elle croit s'opposer, notamment quand elle repose autant sur la sollicitation *en personne* des individus. Mais, dira-t-on, à la fin des fins, dans tout changement social, ce sont toujours les individus qui se mettent en marche. La question stratégique demande cependant : pour aller où, et pour faire quoi ? Les expérimentations locales de formes de vie alternatives sont évidemment une excellente chose : contre les barrières mentales de l'habitude, elles laissent entrevoir la possibilité de nouveaux rapports sociaux. Mais on peut s'interroger sur leur portée politique réelle, du moins sur la robustesse de l'hypothèse qui table sur leur diffusion spontanée, au-delà des cercles particuliers des individus sociologiquement déterminés à y entrer. Or, la portée politique vient aux mouvements individuels, d'une part lorsqu'ils sont coalisés nombreux, et d'autre part lorsqu'ils montent à l'étage macroéconomique pour s'en prendre aux structures. Dans l'intervalle, la



politique de la vertu, comprise moins comme pratique que comme injonction prosélyte, méconnaît le poids terrible qu'elle fait parfois peser sur les individus, chargés de responsabilités qui ne leur reviennent pas – et culpabilisés en conséquence de ne pas réussir à vider la mer avec une petite cuillère. Car les voilà sommés de combattre les dégâts structurels du libre-échange par leurs achats équitables, ou de ralentir la fonte des pôles en triant leurs déchets (au moment où la Chine entre dans la mondialisation...), ou encore d'économiser l'eau à la place de Veolia – qui, elle, économise l'entretien de son réseau pour servir de plus gros dividendes à ses actionnaires –, parfois même de prendre avec grâce leur licenciement, par « solidarité » avec le développement de quelque pays lointain où leur usine a été délocalisée... Il est même des cas où la politique citoyenne de la vertu prend le caractère édifiant d'une apologie des personnalités admirables, ainsi dans l'ouvrage *Les Sentiers de l'utopie*<sup>15</sup> à propos duquel la critique de Franck Poupeau<sup>16</sup> rappelle toutes les difficultés que finissent par poser les expérimentations communautaires quand elles ne tiennent plus que le discours de la hauteur d'âme, de l'élévation morale, de la générosité, de l'altruisme et du désintéressement, pour donner à entendre que les utopies sont, pour reprendre les termes de Poupeau, une affaire de « gens formidables » – mais Poupeau rappelle très opportunément que, comme toute politique, la politique de transformation sociale se fait avec des gens ordinaires, les plus nombreux, et que les stratégies qui misent tout sur les gens formidables ont peu de chances de succès...

Il est sans doute utile de redire qu'il ne s'agissait ici pas tant de soumettre les pratiques elles-mêmes à l'examen critique – sinon pour poser incidemment la question de leur possible efficacité à l'échelle macrosociale –, mais plutôt les schèmes mentaux dont procède le discours qui s'élabore autour d'elles, et la philosophie implicite de leur prosélytisme comme ensemble de systématisations morales. Chacun par les inclinations de son *ingenium* et le jeu de ses déterminations affectives trouve à s'engager de la manière qui lui *convient*, il n'y a rien à redire à ce sujet – sinon d'ailleurs pour ajouter que rien n'est plus compréhensible, et même plus légitime, dans une situation d'urgence politique, que de chercher à faire ce qu'on peut, c'est-à-dire *là où on le peut*, soit dans le voisinage immédiat des choses sous contrôle de son action individuelle directe. La chose appelée « politique citoyenne », ou « politique de la vertu », a donc moins

trait à l'engagement individuel dans ces pratiques qu'aux discours qui les environnent en les généralisant comme horizon de la politique antilibérale ; et dont il faut redire qu'ils procèdent sans le savoir de l'imaginaire néolibéral, à plus forte raison dans leurs formes extrêmes de survalorisation édifiante des pouvoirs moraux de l'individu – dont on fait les modèles.

## Les briguants

Que ce soit là l'un des tours les plus caractéristiques de la pensée libérale, la chose ne devrait échapper à personne. C'est même le cœur de la rhétorique individualiste de la grandeur par le mérite et les accomplissements qu'on ne doit qu'à soi-même. Or – et c'est peut-être en cette matière que la théorie des modes finis fournit ses objections les plus catégoriques – il n'y a rien qu'on puisse revendiquer ne devoir *qu'*à soi-même, sauf à se croire élevé au prodige de la causalité adéquate. S'il y a bien un paradoxe flagrant du capitalisme néolibéral – il faudrait même dire : une insoluble contradiction –, c'est que jamais mode de production n'a poussé si loin la division du travail, donc le caractère profondément collectif de toute production, mais pour l'accompagner d'une rhétorique de la performance individuelle, de l'attribution à soi-même et du mérite personnel exclusif.

Comme toujours, ce sont les cas maximaux qui sont dotés des meilleures propriétés révélatrices, c'est pourquoi il faudrait avoir le temps de s'attarder sur les édifiants récits qui nous sont proposés comme légendes du capitalisme, épopées de la création héroïque d'entreprise, entièrement imputable au génie personnel du créateur : Bill Gates, Steve Jobs ou Mark Zuckerberg sont ainsi tour à tour offerts à l'imaginaire de la surpuissance et de la suffisance... alors que, même au niveau le plus superficiel, toutes ces histoires commencent par du collectif et, symptomatiquement, finissent par de la spoliation. Ainsi, même au moment réputé le plus individualiste des commencements, Bill Gates s'appuie sur Paul Allen avant de le faire oublier, Steve Jobs sur Steven Wozniak avant de l'escamoter, Mark Zuckerberg sur les frères Winklevoss avant de les passer à la trappe. Et dans

une répétition du même schéma, où l'on pourrait voir une insistance propre au mythe, il s'agit toujours d'éliminer le tiers encombrant, celui qui dit l'insuffisance originelle du faux créateur, obligé de se faire vrai spoliateur, pour pouvoir se poser *in fine* comme vrai faux entrepreneur, au prix d'une manœuvre d'élimination qui n'est pas sans faire penser aux effacements photographiques staliniens. La légende du créateur autosuffisant se construit donc sur une spoliation originelle, et le paradoxe veut que les histoires présentées comme les archétypes de la saga individualiste commencent toutes en fait par des dénis de collaboration, c'est-à-dire de codétermination.

Ces histoires, dont la réalité dit l'exact contraire de ce qu'elles voudraient raconter, mettent alors sur la voie d'une autre caractéristique de l'imaginaire néolibéral, qui est en surface un imaginaire de la suffisance, mais se révèle aussi, contradictoirement et sur le mode de la mauvaise conscience, un imaginaire de la captation – contradiction manifeste en effet puisque la captation vaut par elle-même aveu de l'insuffisance du captateur. Ainsi, en décalage complet d'avec ses fantasmes et ses légendes, la réalité du capitalisme néolibéral et entrepreneurial n'est pas celle de la plénitude du mérite personnel, mais celle du constat répété de l'insuffisance individuelle, à plus forte raison dans une économie de division du travail, insuffisance complétée, ou compensée, par les pratiques de la brigue, c'est-à-dire de la captation. Car voici en effet un mot – la brigue – dont nous avons perdu le sens originel alors qu'il est probablement le concept central du capitalisme. Il faut le secours du *Dictionnaire* de l'Académie française de 1718 pour retrouver que la brigue se définit comme « poursuite vive qu'on fait par le moyen de plusieurs personnes qu'on engage dans ses intérêts ». Tout y est ! « Poursuite vive » dit l'élan du désir impérieux du créateur ou du conducteur d'entreprise ; « par le moyen de plusieurs personnes » dit son insuffisance à mener cette poursuite par ses propres moyens seulement, c'est-à-dire l'excès de son désir par rapport à ses possibilités personnelles, et partant l'impossibilité de son accomplissement par soi seul ; « qu'on engage » dit le rapport d'enrôlement imposé par le désir-maître aux tiers impliqués dans la réalisation d'un désir qui n'est pas d'abord le leur<sup>17</sup> ; enfin « dans ses intérêts » annonce la spoliation à venir, captation par le désir-maître des produits, monétaires et plus encore symboliques, d'une activité fondamentalement collective : des dizaines de

milliers d'employés travaillent pour Apple, mais c'est Steve Jobs qui « a fait l'iPhone ».

Le capitalisme, c'est donc le règne de la brigue érigée en principe. Et littéralement parlant on peut dire des capitalistes qu'ils sont des *brigants* : ils sont les bénéficiaires d'un système de brigue instituée. À côté de la suffisance, et précisément parce que celle-ci est un mensonge, la brigue est l'autre part, à la fois vivace et sombre, de l'imaginaire néolibéral. Vivace, car tous les petits apprentis-capitalistes savent de connaissance intuitive les possibilités de profit que leur ouvre le système de la brigue – et piaffent de les réaliser. Sombre, car elle est évidemment le symétrique, et le désaveu flagrant, de la part lumineuse, la part de la suffisance et de l'autonomie. Brigue est donc le nom d'une prétention : la prétention de se faire attribuer des effets qui excèdent ses propres puissances, c'est-à-dire d'établir une égalité (mensongère) entre le brigant et les effets qui suivent en fait de puissances autres que les siennes. La prétention du brigant, c'est par excellence le mensonge néolibéral du mérite.

## Pouvoirs d'emprunt

La brigue pourtant n'est que la forme la plus visible et la plus consciente de la captation de puissances externes. Elle ne saurait faire oublier toutes ces autres configurations où un individu produit des effets par mobilisation de puissances extérieures à la sienne, mais des puissances qui ne sont pas nécessairement identifiables ou assignables, comme elles peuvent l'être dans le cas des enrôlements formels, des puissances anonymes, des puissances sociales déposées dans les structures. C'est là sans doute un point passablement abstrait et dont on ne donnera ici que l'intuition. Car il faudrait beaucoup de temps pour expliquer que les institutions et les structures sont en quelque sorte des « cristallisations » de ce que Spinoza nomme *la puissance de la multitude*<sup>18</sup>, une idée qu'il forme d'abord à propos de l'institution par excellence, peut-être la mère de toutes les institutions, l'État. L'idée spinoziste de l'État, c'est que la puissance étatique, qui semble écrasante et surtout extérieure à chacun, ne provient *en*

*dernière analyse* que de nous : c'est notre puissance, notre puissance de multitude, mais composée-coalisée d'une manière qui nous la rend méconnaissable, que le souverain capte... pour la retourner contre nous en une puissance de régner. (TP, II, 17) : « Ce droit que définit la puissance de la multitude, on le nomme généralement *imperium* » – *imperium* qu'on traduirait aussi bien par État<sup>19</sup> que par souveraineté<sup>20</sup>. Cette intuition de la transcendance immanente, transcendance parce que l'État se présente à nous comme un pouvoir qui vient du haut, sous la forme d'une extériorité surplombante, mais immanente parce que son origine véritable n'est autre que la multitude elle-même, La Boétie l'avait eue avant Spinoza : « D'où l'État a-t-il pris tant d'yeux dont il vous épie, si vous ne les lui baillez ? Comment a-t-il tant de mains pour vous frapper, s'il ne les prend de vous ? [...] Comment a-t-il aucun pouvoir sur vous, que par vous<sup>21</sup> ? » C'est dans cette intuition que s'origine la distinction conceptuelle fondamentale de la puissance et du pouvoir – du pouvoir d'État, mais de tout pouvoir en fait. Alexandre Matheron ramasse cette distinction en une formule lapidaire : « Le pouvoir politique c'est la confiscation par les dirigeants de la puissance collective de leurs sujets<sup>22</sup>. » La captation – captation de la puissance de la multitude – est au principe même du pouvoir de l'État. Ce que le souverain croit être sa propre puissance en fait ne lui appartient pas : elle est en dernière analyse la puissance composée de tous ces sujets, sur lesquels en quelque sorte il règne à leurs frais... On pourrait ainsi dire que le pouvoir d'État est une super-brigue, mais à l'échelle de la société entière, une brigue anonymisée et structurelle, par là propice au confort d'inconscience des occupants de l'État.

À partir du modèle spinozien de l'État, cette théorisation du pouvoir comme capture de puissances peut être généralisée. Sans même prononcer les mots « puissance de la multitude », Durkheim en a l'intuition très forte quand il évoque le pouvoir symbolique de l'homme charismatique, point focal des résonances affectives de la foule à laquelle il s'adresse : « Ce surcroît de force est bien réel. Il lui vient du groupe même auquel il s'adresse. Les sentiments qu'il provoque par sa parole reviennent vers lui, mais, grossis, amplifiés, ils renforcent d'autant son sentiment propre. Les énergies passionnelles qu'ils soulèvent retentissent en lui et relèvent son ton vital<sup>23</sup>. » Et Durkheim poursuit : « L'homme qui s'adresse à la foule sent en lui comme une pléthore anormale de forces qui le débordent et qui tendent à

se répandre hors de lui : il a même parfois l'impression qu'il est dominé par une puissance morale qui le dépasse et dont il n'est que l'interprète<sup>24</sup>. » Pourrait-on mieux dire que le pouvoir, en l'occurrence le pouvoir symbolique, *n'appartient pas* à l'homme de pouvoir ? *Il est toujours d'emprunt* : il est l'effet d'une captation de puissances externes qui ne sont pas les siennes, mais se sont investies en lui. Le charisme n'est donc nullement une propriété substantielle de l'homme charismatique : il est l'effet de l'investissement en lui de la puissance de la multitude. L'homme charismatique ne fait jamais que réverbérer sur la multitude sa puissance propre à elle. L'ontologie spinoziste des modes finis, prolongée dans le modèle de la puissance de la multitude, offre ainsi une machine théorique à détruire les prétentions – typiques de l'imaginaire néolibéral – de la grandeur personnelle, du mérite intrinsèque, et des réalisations qu'on ne doit qu'à soi-même, en disant tout ce que ces grandeurs, qui sont autant de pouvoirs, doivent en réalité à des puissances qui ne sont pas les leurs – mais dont les captateurs s'attribueront pourtant les effets sans vergogne, ou bien en toute inconscience.

Ce modèle peut être étendu en considérant structures et institutions comme des cristallisations de la puissance de la multitude : des ressources collectives, évidemment inégales, sont déposées en les différents lieux de la structure sociale, des ressources qui offrent aux puissances individuelles occupant ces lieux des possibilités de démultiplication – un peu à la manière d'un levier archimédien. De là par exemple que la même action accomplie dans un de ces lieux richement dotés puisse produire des effets considérables, là où elle n'en aurait eu aucun dans un lieu comparativement pauvre. Par exemple, à pertinence analytique égale, l'annonce d'un krach financier imminent aura un effet très supérieur si elle est faite depuis ce lieu de la structure sociale du capitalisme connu sous le nom de « Réserve fédérale des États-Unis » et par l'occupant attitré de ce lieu, plutôt que depuis un café du XX<sup>e</sup> arrondissement par un obscur chercheur en science sociale<sup>25</sup>. De la même manière, un même individu, une même activité, une même puissance d'agir, produira des effets très différents selon qu'elle s'exerce dans le lieu de la structure sociale dit « salle des marches de la banque X » ou depuis le lieu « épicerie de quartier de la rue Y », des lieux qui offrent des cristallisations de ressources collectives invisibles très

inégales, et qui promettent *la même puissance d'agir* à des effets très inégaux – d'où l'idéologie néolibérale conclura cependant à des mérites très inégaux... donc à des rémunérations très inégales.

## Béquilles et imbéciles heureux

Contre l'imaginaire néolibéral de la félicité monadique, la position antilibérale affirme qu'il n'est pas une de nos félicités qui ne nous vienne pour partie du dehors. C'est le cas de nos félicités matérielles, où la dépendance de chacun à tous prend la forme spécifique de la division du travail. C'est le cas de nos félicités symboliques, puisque nous ne vivons que de reconnaissance et à toutes les échelles : familiale, professionnelle, sociale – c'est toujours le dehors qui nous irrigue et nous soutient. Il n'y a donc pas pire, ni plus typique mensonge néolibéral que l'autosuffisance. Et à propos de certains sujets néolibéraux qui se présentent comme extrêmement sûrs d'eux-mêmes, sûrs notamment de leur autonomie et de ne devoir rien de leur existence ou de leur position sociale qu'à leurs propres mérites, on peut gager qu'il suffirait de les priver de deux ou trois petites choses, de quelques flux de reconnaissance seulement, pas forcément nombreux mais vitaux, pour les voir aussitôt s'écrouler comme poupées de chiffon, et découvrir rétrospectivement qu'ils n'ont jamais marché qu'avec des béquilles.

Mon point en tout cas était le suivant : on ne lutte radicalement contre l'imaginaire néolibéral qu'en s'attaquant à son noyau dur métaphysique, c'est-à-dire à son idée de l'homme. L'imaginaire antidote est donc un imaginaire anti-humaniste théorique, un imaginaire antisubjectiviste. À cette aune de l'ontologie des modes finis et de la réforme de l'entendement qui doit s'ensuivre, on voit combien il y a loin des urgences présentes de la politique antilibérale au temps long de la reconstruction d'un imaginaire antilibéral, une distance si grande qu'elle rend comiquement dérisoire l'ontologie des modes finis présentée comme une arme de guerre ! – où l'on pourrait même voir le prototype de l'illusion (et de l'inutilité) scolastique. À ma décharge cependant, je plaiderais que c'est le ridicule qui suit d'avoir

pris au sérieux l'intitulé même du colloque – « L'imaginaire néolibéral » –, et surtout son invitation implicite à penser ce que pourrait être un imaginaire antilibéral – mais, comme on sait, les projets de réfection de nos sous-sols mentaux sont de vastes chantiers... La formation de l'imaginaire néolibéral lui-même n'a-t-elle pas été le fruit d'un processus historique multiséculaire ? Il faudra donc se faire à l'idée que son dépassement antisubjectiviste par une politique de la raison spinozienne appelle une temporalité du même ordre – et nous ne sommes visiblement pas rendus... On pourra bien m'opposer l'objection, si c'en est une, du ridicule politique de la proposition spinoziste mais, donc, à la condition de m'accorder que le ridicule était inscrit dès le départ dans la question, et du fait même que la formation et la reformation d'un imaginaire collectif sont des processus abandonnés à une histoire si longue qu'on ne saurait presque plus les qualifier de politiques *stricto sensu* – plutôt d'anthropologiques. Maintenant cependant que le vin du ridicule est tiré, je peux le boire avec grâce et jusqu'au bout, en concluant par ceci : si l'imaginaire antidote est un imaginaire spinoziste, c'est parce qu'il doit être un imaginaire de l'insuffisance devenue consciente d'elle-même, et de la dépendance généralisée assumée. Cette hétéronomie essentielle n'a en soi rien d'attristant pour peu qu'on sache reconnaître que la dépendance peut également être *constitutive*. Car toute dépendance n'est pas une diminution, ou elle ne l'est qu'au regard de la norme libérale de l'autosuffisance, mais cette norme est une pure fabrication imaginaire, il faudrait même dire : elle est un pur délire. Il n'y a donc pas à s'attrister, ou à vivre sous l'espèce du manque, de l'inachèvement ou du déficit la non-satisfaction d'une norme qui délire, et nous fait délirer avec elle. Et si jamais – parce qu'on ne se défait pas facilement des plis de son imaginaire – des affects tristes venaient à persister, il faudrait leur opposer les affects joyeux qui suivent de l'idée que la dépendance peut être non pas déficitaire mais constitutive, non pas manque mais construction.

L'insuffisance ontologique du mode fini, sa condamnation sans appel à la causalité inadéquate, le vouent à la communication constante avec les autres modes, parmi lesquels, surtout, les autres hommes. Le monde de l'insuffisance est donc nécessairement, par le fait même, un monde de connexions et de nourrissages mutuels, un monde d'interdépendances constitutives qu'Étienne Balibar, empruntant à Simondon, nomme le



« transindividuel<sup>26</sup> », et qui fait dire à Spinoza que rien n'est plus utile à l'homme que l'homme.

Résumons-nous : l'homme autosuffisant n'existe pas. Mode fini ontologiquement, essentiellement insuffisant, il est étymologiquement un imbécile : *im-bacillum*, sans bâton – sans béquille –, incapable de se soutenir lui-même, il ne tient pas debout tout seul. L'imbécillité ontologique, essentielle, et la communication généralisée qu'elle instaure nécessairement, sont notre condition inexpiable. Mais cette condition n'a rien de malheureux ! L'horizon d'un imaginaire antilibéral, c'est donc d'en avoir la conscience lucide et de l'assumer pleinement – c'est-à-dire joyeusement. Car, après tout, c'est notre finitude même qui nous engage nécessairement dans ce régime d'échanges généralisés qu'on appelle la société. Ainsi l'*homo postliberalis* ne se raconte-t-il pas d'histoires : il prend comme elle est son insuffisance congénitale et permanente, inscrite dans sa condition de mode fini, il n'en fait pas un drame ni ne s'afflige de ne pas être à la hauteur d'idéaux fantasmagoriques : bref, il est un imbécile heureux.

1. À la manière, typiquement, de Jean-Claude Michéa, voir par exemple, *Le Complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris, Climats, 2011. Pour une discussion critique, voir Frédéric Lordon, « Impasse Jean-Claude Michéa ? », *Revue des livres*, n° 12, juillet-août 2013.
2. C'est moi qui souligne.
3. Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, « GF », 1991, p. 43.
4. Sauf, événement rarissime, à accéder au régime de ce que Spinoza nomme la causalité adéquate (voir *infra* ici même).
5. Une clause à souligner pour signifier que l'argument n'emporte aucune visée généalogique.
6. Comme le souligne avec force Lorenzo Vinciguerra, « Les trois liens anthropologiques. Prolégomènes spinozistes à la question de l'homme », *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, n° 191, juillet-septembre 2009.
7. C'est moi qui souligne.
8. C'est moi qui souligne.
9. À la manière, par exemple, des travaux de Yves Citton : *Zazirocratie. Très curieuse introduction à la biopolitique et à la critique de la croissance*, Paris, Amsterdam, 2011, et *Renverser l'insoutenable*, Paris, Seuil, « Débats », 2012.
10. Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, *op. cit.*
11. Voir à ce sujet Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, « Philosophies », 2001.
12. Jean-Marie Gourio, *Brèves de comptoir*, Neuilly-sur-Seine, M. Lafon, 1995, p. 24.
13. Ici dans la traduction de Charles Ramond – je souligne.
14. Voir Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, *op. cit.*, à propos de la causalité vestigiale à l'œuvre dans la constitution de l'*ingenium*.
15. Isabelle Fremeaux et John Jordan, *Les Sentiers de l'utopie*, Paris, La Découverte, « Zones », 2011.
16. Franck Poupeau, *Les Mésaventures de la critique*, Paris, Raisons d'agir éditions, « Raisons d'agir », 2012, chapitre III.
17. À ce propos, voir Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*

- [18.](#) Voir Frédéric Lordon, « L’empire des institutions (et leurs crises) », *Revue de la Régulation*, n° 7, 2010.
- [19.](#) C’est le choix que fait Pierre-François Moreau (*Traité politique*, Paris, Réplique, 1979).
- [20.](#) À la manière de Charles Ramond (*Traité politique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2005).
- [21.](#) Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 30.
- [22.](#) Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, *op. cit.*
- [23.](#) Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 301.
- [24.](#) *Ibid.*, p. 300.
- [25.](#) Puisque par une initiative plus que bienvenue des organisateurs, le colloque « L’imaginaire néolibéral » a tenu sa première journée dans le café *Le Lieu-Dit* à Belleville.
- [26.](#) Étienne Balibar, « Individualité et transindividualité chez Spinoza », in Pierre-François Moreau (dir.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Lyon, ENS Éditions, 1996.
- [I.](#) Communication au colloque *L’Imaginaire néolibéral*, université Paris Ouest-Nanterre, *Le Lieu-Dit*, 29-31 mars 2012.

# Bibliographie

Aglietta, Michel, *Régulation et crises du capitalisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1976 (rééd. O. Jacob, 1997).

Aglietta, Michel, et Orléan, André (dir.), *La Monnaie souveraine*, Paris, O. Jacob, 1998.

Akerlof, George, et Shiller, Robert, *Animal Spirits. How Human Psychology Drives the Economy, and Why it Matters for Global Capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

Athané, François, *Pour une histoire naturelle du don*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 2011.

Balibar, Étienne, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, « Repères », 1993.

—, « Individualité et transindividualité chez Spinoza », in Pierre-François Moreau (dir.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Lyon, ENS Éditions, 1996.

Batifoulie, Philippe (dir.), *Théorie des conventions*, Paris, Economica, 2001.

Bidet, Jacques, et Duménil, Gérard, *Altermarxisme. Un autre marxisme pour un autre monde*, Paris, PUF, « Quadrige », 2005.

Boltanski, Luc, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, « Essais », 2009.

Boltanski, Luc, et Bourdieu, Pierre, « La production de l'idéologie dominante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, n° 2-3, 1976.

Boltanski, Luc, et Thévenot, Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, « Essais », 1991.

Boltanski, Luc, et Chiapello, Ève, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, « Essais », 1999.

Bourdieu, Pierre, « La double vérité du travail », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 114, 1996.

—, « Le sociologue et la philosophie », entretien avec H. Ichizaki in Klaus Wagenbach (dir.), *Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen*, Berlin, Klaus Wagenbach Verlag, 1989.

—, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1980.

—, *Ce que parler veut dire. Économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.

—, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, « Documents », 1981.

—, *Choses dites*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1987.

—, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1988.

—, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

—, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, « Liber », 1997.

Bourdieu, Pierre, Chamboredon, Jean-Claude, et Passeron, Jean-Claude, *Le Métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris, Mouton, 1968.

Bove, Laurent, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, « Âge classique », 1996.

—, « De la prudence des corps. Du physique au politique », Introduction au *Traité politique*, Paris, LGF, « Les classiques de la philosophie », 2002.

Boyer, Robert, *Théorie de la régulation. Une analyse critique*, Paris, La Découverte, « Agalma », 1986.

—, « Les analyses historiques comparatives du changement institutionnel : quels enseignements pour la théorie de la régulation ? », *L'Année de la Régulation*, vol. 7, Presses de Sciences-Po, 2003.

—, *Théorie de la régulation*, t. I, *Les Fondamentaux*, Paris, La Découverte, « Repères », 2004.

—, *Une théorie du capitalisme est-elle possible ?*, Paris, O. Jacob, 2004.

—, « Historiens et économistes face à l'émergence des institutions du marché », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n° 3, 2009, p. 665-693.

Boyer, Robert, et Mistral, Jacques, *Accumulation, inflation et crises*, Paris, PUF, 1978.

Boyer, Robert, et Saillard, Yves (dir.), *Théorie de la régulation. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1995, rééd. 2002.

Caillé, Alain (dir.), *La Quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui », 2007.

Camus, Albert, *Caligula*, Paris, Gallimard, « Folio », 1958.

Chevalier, Stéphane, et Chauviré, Christiane, *Dictionnaire Bourdieu*, Paris, Ellipses, 2010.

Chottin, Marion, « Histoire de la philosophie et problèmes de philosophie », *Klésis*, n° 11, 2009.

—, *Voir et juger. Le problème de Molyneux et ses enjeux philosophiques aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Thèse, Université Paris I, 2010.

Citton Yves, *Zazirocratie. Très curieuse introduction à la biopolitique et à la critique de la croissance*, Paris, Amsterdam, 2011.

—, *Renverser l'insoutenable*, Paris, Seuil, « Débats », 2012.

Citton, Yves, et Lordon, Frédéric (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Amsterdam, « Cauté ! », 2008.

Damasio, Antonio, *L'Erreur de Descartes*, Paris, O. Jacob, 1995.

—, *Spinoza avait raison*, Paris, O. Jacob, 2003.

Damien, Robert, et Lazzeri, Christian (dir.), *Conflit, confiance*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2006.

Debray, Éva, Lordon, Frédéric, et Ong-Van-Cung, Kim Sang (dir.), *Spinoza et les puissances du social*, Paris, Amsterdam (à paraître).

Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, « Arguments », 1968.

—, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, « Documents », 1990.

—, « La méthode de dramatisation », in *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens (1953-1974)*, édition David Lapoujade, Paris, Minuit, « Paradoxes », 2002.

Deleuze, Gilles, et Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, « Critique », 1991.

Delhom, Pascal, « Sous l'égide de Pascal », in Marie-Anne Lescouret (dir.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris, PUF, « Débats philosophiques », 2009.

Descombes, Vincent, *La Denrée mentale*, Paris, Minuit, « Critique », 1995.

—, *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, « Critique », 1996.

Dosse, François, *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui », 1995.

Dupuy, Jean-Pierre, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses, 1992.

Durkheim, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, « Quadrige », 1990.

Eymard-Duvernay, François (dir.), *L'Économie des conventions. Méthodes et résultats*, Paris, La Découverte, « Recherches », 2006.

Fauconnet, Paul, et Mauss, Marcel, « La sociologie : objet et méthode », in Marcel Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1971.

Fischbach, Franck, *La Production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, PUF, « Actuel Marx », 2005.

—, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 2009.

Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1969.

—, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1976.

Fremaux, Isabelle, et Jordan, John, *Les Sentiers de l'utopie*, Paris, La Découverte, « Zones », 2011.

Gillot, Pascale, *L'Esprit. Figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS éditions, 2007.

Gourio, Jean-Marie, *Brèves de comptoir*, Neuilly-sur-Seine, M. Lafon, 1995.

Greif, Avner, « Théorie des jeux et analyse économique des institutions. Les institutions économiques du Moyen Âge », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n° 3, 1998.

–, *Institutions and the Path to the Modern Economy. Lessons from Medieval Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Guesnerie, Roger, « L'économie, discipline autonome au sein des sciences sociales ? », *Revue économique*, vol. 52, n° 5, septembre 2001.

Haber, Stéphane, *L'Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, PUF, « Actuel Marx », 2007.

Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, « L'espace du politique », 1981.

Jaquet, Chantal, *L'Unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, « Quadrige », 2007.

Jensen, Michael, « Some Anomalous Evidences Regarding Market Efficiency », *Journal of Financial Economics*, n° 6 (2-3), 1978.

Jouan, Marlène, et Laugier, Sandra (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Paris, PUF, « Éthique et philosophie morale », 2009.

Kant, Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, « GF », 1991.

La Boétie, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Vrin, « Textes philosophiques », 2002.

Latour, Bruno, et Lépinay, Vincent Antonin, *L'Économie, science des intérêts passionnés. Introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*, Paris, La Découverte, 2008.

Lazzarato, Maurizio, *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.

Lazzeri, Christian (dir.), *La Production des institutions*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2002.

Le Blanc, Guillaume, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2007.

—, *Dedans, dehors. La condition d'étranger*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2010.

Lemieux, Cyril, *Le Devoir et la Grâce*, Paris, Economica, « Études sociologiques », 2010.

Lescourret, Marie-Anne (dir.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris, PUF, « Débats philosophiques », 2009.

Loewenstein, George, « Emotions in Economic Theory and Economic Behavior », *American Economic Review*, vol. 90, n° 2, 2000.

Lordon, Frédéric, « Le désir de faire science », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 119, septembre 1997.

—, « La légitimité au regard du fait monétaire », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n° 6, 2000.

—, *La Politique du capital*, Paris, O. Jacob, 2002.

—, *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, « Armillaire », 2006.

—, *Jusqu'à quand ? Pour en finir avec les crises financières*, Paris, Raisons d'agir éditions, 2008.

—, « Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude. Le *Traité politique* comme théorie générale des institutions sociales », in Chantal Jaquet, Pascal Sévérac et Ariel Suhamy (dir.), *Le Traité politique, nouvelles lectures*, Paris, Amsterdam, « Caute ! », 2008.

—, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010.

—, « L'empire des institutions (et leurs crises) », *Revue de la Régulation*, n° 7, 2010.

—, « L'irrationalisme paradoxal de la science économique », in *La Raison et ses combats*, Actes du colloque, Pantin, Fondation Gabriel-Péri, 2012.

Lordon, Frédéric, et Orléan, André, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie. Le modèle de la *potentia multitudinis* », in Citton, Yves, et Lordon, Frédéric (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Amsterdam, « Caute ! », 2008.



Maître, Jacques, *Autobiographie d'un paranoïaque*, Paris, Anthropos, 1994.

Marx, Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, in Marx, Karl, *Philosophie*, édition Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Folio », 1994.

Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1969.

Mauger, Gérard (dir.), *Droits d'entrée. Modalités et conditions d'accès dans les univers artistiques*, Maison des sciences de l'homme, 2006.

Mauss, Marcel, « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1977 [1950].

Michéa, Jean-Claude, *Le Complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris, Climats, 2011.

Moreau, Pierre-François (dir.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Lyon, ENS Éditions, 1996.

—, « Les deux genèses de l'État dans le *Traité théologico-politique* », *Spinoza, État et religion*, Lyon, ENS Éditions, « Feuilletts », 2005.

Negri, Antonio, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 1982 ; rééd. Amsterdam, « Caute ! », 2006.

Orléan, André, *L'Empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2011.

Pascal, Blaise, *Pensées, Œuvres complètes*, édition Louis Lafuma, Paris, Seuil, « L'Intégrale », 2002.

Piaget, Charles, *LIP. Charles Piaget et les LIP racontent*, Paris, Stock, 1973.

Pinto, Louis, « Pierre Bourdieu et la philosophie », in Pinto, Louis, Sapiro, Gisèle et Champagne, Patrick (dir.), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris, Fayard, « Histoire de la pensée », 2004.

—, *La Vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, Paris, Seuil, « Liber », 2007.

–, *La Théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, « Passages », 2009.

Poupeau, Franck, *Les Mésaventures de la critique*, Paris, Raisons d’agir éditions, « Raisons d’agir », 2012.

Ramond, Charles, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, « Philosophie d’aujourd’hui », 1995.

–, « La loi du nombre », Introduction au *Traité politique*, in Baruch Spinoza, *Œuvres*, t. V, Paris, PUF, « Épiméthée », 2005.

Renault, Emmanuel, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, « Armillaire », 2008.

Ricœur, Paul, *L’Idéologie et l’Utopie*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1997.

Rouaud, Christian, *Les Lip. L’imagination au pouvoir*, DVD, Les Films du paradoxe, 2007.

Sauvagnargues, Anne, *Deleuze. L’empirisme transcendantal*, Paris, PUF, « Philosophie d’aujourd’hui », 2010.

Schmidt, Christian, *Neuroéconomie. Comment les neurosciences transforment l’analyse économique*, Paris, O. Jacob, « Économie », 2010.

Searle, John, « What is an Institution ? », *Journal of Institutional Economics*, vol. I, n° 1, 2005, p. 1-22.

Sibertin-Blanc, Guillaume, *Deleuze et l’Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, « Philosophies », 2010.

Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, « Philosophies », 2001.

Théret, Bruno, « Structuralisme et institutionnalisme : oppositions, substitutions ou affinités électives ? », *Cahiers d’économie politique*, n° 44, 2003.

–, *La Monnaie dévoilée par ses crises*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2007.

Vigna, Xavier, *L'Insubordination ouvrière dans les années 68. Essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, « Histoire », 2007.

Vinciguerra, Lorenzo, « Les trois liens anthropologiques. Prolégomènes spinozistes à la question de l'homme », *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, n° 191, juillet-septembre 2009.

—, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, « Âge classique », Paris, 2005.

Wagenbach, Klaus (dir.), *Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen*, Berlin, Klaus Wagenbach Verlag, 1989.

Weber, Max, *Économie et Société*, t. I, *Les Catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, « Agora », 2003.