

LES PUISSANCES DE L'INDIGNATION

Entretien avec Frédéric Lordon

Frédéric Lordon, propos recueillis par Michaël Foessel

Editions Esprit | « Esprit »

2016/3 Mars - Avril | pages 167 à 177

ISSN 0014-0759

ISBN 9782372340113

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-esprit-2016-3-page-167.htm>

Pour citer cet article :

Frédéric Lordon, Propos recueillis par Michaël Foessel « Les puissances de l'indignation. Entretien avec Frédéric Lordon », *Esprit* 2016/3 (Mars - Avril), p. 167-177.

DOI 10.3917/espri.1603.0167

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Esprit.

© Editions Esprit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Les puissances de l'indignation

Entretien avec Frédéric Lordon*

FRÉDÉRIC LORDON est un économiste accablé par l'aveuglement formaliste de sa discipline, et qui est allé guérir cet accablement du côté de la philosophie. Celle de Spinoza, en particulier, qui lui a permis de construire un concept d'« intérêt » irréductible au calcul rationnel de l'homo œconomicus. Engagé dans une critique sans concession du capitalisme financier et des politiques européennes d'austérité, Frédéric Lordon ne sacrifie pas pour autant l'exigence analytique qui le porte à expliquer les logiques affectives à l'œuvre dans le social. À partir de Spinoza, il revient ici sur le rôle politique des affects et les puissances à l'œuvre dans l'indignation.

ESPRIT – *Dans votre travail de confrontation entre l'ontologie spinoziste et la théorie du social, vous insistez sur le rôle des affects dans la formation des institutions. Or on associe souvent la colère à un sentiment anti-institutionnel, nécessairement lié à la contestation de l'ordre établi. Le devenir des mouvements des Indignés vous semble-t-il témoigner de la difficulté à « institutionnaliser » la colère ? Ou, au contraire, voyez-vous dans ces mouvements une ressource politique toujours actuelle ?*

Frédéric LORDON – Il m'a semblé possible de lire le *Traité politique*¹ que, d'après son titre même, on cantonnerait spontanément au genre de la philosophie politique et de la théorie des régimes, comme

* Économiste et philosophe, directeur de recherche au CNRS.

1. Baruch Spinoza, *Traité politique*, trad. Charles Ramond, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2005 (désormais *TP*).

une théorie générale des institutions sociales. C'est qu'en réalité, le *Traité politique* pose très généralement la question de la souveraineté des institutions – il faut entendre par là leur « faire autorité », exactement au sens où Durkheim parle de l'« autorité du social » : par quelle force les institutions nous tiennent-elles à leurs normes, d'où leur vient le pouvoir de nous conformer à leurs réquisits ?

L'ambivalence des affects communs

La réponse du *Traité politique*, c'est que les institutions nous affectent d'un affect commun. Rencontrer l'institution – en personne : l'agent de police, ou comme chose : la feuille d'impôt – nous fait quelque chose, et par suite nous fait faire quelque chose, la chose que nous savons exigée de nous par l'institution : sortir nos papiers, rédiger un chèque. Mais « nous faire quelque chose », c'est la dénomination simple de l'affect. Or, sous le coup de l'affection institutionnelle, nous faisons tous les mêmes choses – *modulo* bien sûr les variations de complexions individuelles : « des hommes différents peuvent être affectés différemment par un seul et même objet² », rappelle Spinoza, et en effet, il y a parfois des réfractaires. Mais si l'institution est en place, tautologiquement, c'est qu'il y a surtout des assujettis. Cet affect d'observance institutionnelle, Spinoza le nomme *obsequium* et, par construction, c'est un affect *commun*.

D'où vient alors cette puissance qui rend capable l'institution de produire un affect de telle échelle ? De la multitude elle-même en dernière analyse. C'est là d'ailleurs la conclusion logique d'une philosophie politique de l'immanence : tout ce qui peut affecter la multitude vient de la multitude elle-même. La multitude s'auto-alïène en les institutions que soutient sa propre puissance. D'où le souverain a-t-il quelque pouvoir sur vous sinon par vous ? demandait déjà La Boétie. Spinoza pousse cette formidable intuition dans ses dernières conséquences : les institutions affectent la multitude d'un affect commun, en dernière analyse secrété par la multitude elle-même, par l'exercice spontané, et, pour une part, méconnu, de sa propre puissance. « Institution » est donc le nom générique de l'auto-alïénation de la multitude. Les institutions sont des captures de la puissance de la multitude, elles sont en quelque sorte de l'affect commun cristallisé.

2. B. Spinoza, *Éthique* (désormais *Éth.*), III^e partie, proposition 51, trad. Robert Misrahi, Paris, L'Éclat, coll. « Philosophie imaginaire », 2005.

Voilà alors le point décisif dans la pensée politique de Spinoza : l'ambivalence de l'affect commun. Les affects communs sont au principe aussi bien du fonctionnement des ordres institutionnels en place que de leur renversement.

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).

Comme toute chose dans le monde, la politique est soumise à l'algèbre des affects. La « ligue » dans l'indignation par exemple, c'est la formation d'un affect commun séditieux qui vient s'opposer à l'*obsequium*, l'affect commun sur lequel repose l'ordre établi. Ce qu'un affect commun a fait – l'ordre –, un affect commun plus fort et de sens opposé peut le défaire – et ce sera la crise, la révolution, etc.

Cette ambivalence de l'affect commun atteste le pouvoir morphogénétique de la puissance de la multitude qui peut se manifester aussi bien dans les processus destituants que dans les processus instituants. Sachant d'ailleurs que le moment destituant sera toujours suivi d'un moment réinstituant, c'est-à-dire d'une recapture de la puissance de la multitude : car il n'y a pas d'en-dehors des institutions. Une sédition, comme celle des Indignés ou d'Occupy, échoue si elle ne parvient pas à déboucher sur « quelque chose », c'est-à-dire sur l'invention de nouvelles formes institutionnelles. Un tel mouvement peut échouer par manque de force – son affect commun à lui n'était pas suffisamment fort pour dominer l'*obsequium* à l'échelle de la société. Il peut échouer aussi par refus de penser son prolongement réinstituant, par désir de demeurer dans l'apesanteur insurrectionnelle, qui est en effet un moment de suspens entre deux ordres. Le problème est que si le mouvement ne revient pas sur terre à *sa manière*, c'est l'ordre établi qui se chargera de l'y faire revenir, et à la sienne.

Critique de la raison instrumentale

L'insistance sur le rôle politique des affects est aussi un moyen pour vous de rompre avec le procéduralisme libéral et l'anthropologie de l'homme économique. À ce titre, la colère est-elle, à l'instar des passions en général, refoulée par l'insistance néolibérale sur le calcul d'intérêts et le désir de consommation ?

En réalité, je tente un double mouvement. Le premier est bien celui que vous indiquez : il s'agissait d'en finir avec cette anthropo-

logie imaginaire de l'*homo œconomicus*, calculateur rationnel et, en quelque sorte, de reprendre au sérieux l'intuition des *animal spirits* dans laquelle Keynes enferme sténographiquement tous les soubassements passionnels et pulsionnels des comportements économiques – entrepreneurs se lançant dans l'aventure envers et contre tous les verdicts de la statistique, traders déchaînés, mais on pourrait ajouter également consommateurs affolés par les soldes et par les modes, ou encore patrons en proie à la fièvre des OPA et à la folie des grandeurs.

Qui ne voit en effet tous ces débordements passionnels au cœur de la plupart des comportements économiques ? Le problème des *animal spirits* de Keynes³, c'est qu'ils restaient à l'état de pénétrante intuition mais dépourvus de toute consistance conceptuelle. On peut hélas en dire autant de ses lointains successeurs, ceux de la dite *behavioral economics*, qui ont sans doute le mérite de rompre avec l'hypothèse néoclassique de rationalité pour refaire la part des « émotions », mais sans jamais en donner la moindre élaboration théorique et en abandonnant le terme à ses significations de sens commun. Il est vrai qu'en un *swing* épistémologique spectaculaire, la *behavioral economics* n'a dénoncé l'apriorisme axiomatique de la théorie néoclassique que pour verser dans un empirisme sans rivage, où tout pouvoir est rendu à l'investigation expérimentale neuroscientifique : faisons jouer les sujets au dilemme du prisonnier ou au jeu de l'ultimatum et regardons quels sont les neurones qui scintillent...

L'avantage des philosophies classiques, c'est qu'elles se sont de longue date intéressées à la question des passions, mais avec les moyens conceptuels de la philosophie, tout spécialement celle de Spinoza qui nous livre une *théorie* des affects individuels et collectifs d'intérêt immédiat pour les sciences sociales. C'est qu'il faut savoir ce qu'on veut. Veut-on vraiment prendre au sérieux que les affects sont irréductiblement présents dans tous les comportements humains et qu'ils sont par là l'étoffe même de la vie sociale ? Si oui, alors il faut s'en donner les moyens proprement *théoriques*. Il se trouve que le spinozisme est peut-être, de toutes les philosophies, celle qui a le plus profondément et systématiquement travaillé cette question, et que ses acquis s'offrent à être aussitôt recombinaés avec ceux des sciences sociales pour déployer le travail général des passions dans

3. John Maynard Keynes, *Théorie générale de la monnaie, de l'intérêt et de l'emploi*, Paris, Payot, 1985, et notamment le chapitre XII.

l'immense diversité de ses opérations *et de ses médiations* – institutionnelles, structurelles.

Pour autant, il ne s'agit pas d'évincer sans autre forme de procès toute idée de rationalité ou de prise d'intérêt – dont il est visible qu'elles sont *aussi* à l'œuvre, même sous des formes imparfaites, dans les comportements économiques. Mais nous n'avons pas à tenir les deux termes – disons pour faire simple les affects et la rationalité – sous un rapport d'antinomie. La rationalité utilitariste, justement dite instrumentale, est par là même subordonnée au désir. Elle n'est jamais que du *désir* mais poursuivi *avec méthode*, du désir mis en forme. Pour ne pas se laisser aveugler par la « rationalité », il suffisait donc de ne pas perdre de vue la nature des objets du désir. On fera difficilement passer l'acquisition frénétique de marchandises pour un mouvement de la raison pure... Et la *Théorie des sentiments moraux* de Smith nous a dit de longue date à quels mobiles profonds répond la constitution de la fortune : la quête de reconnaissance, mobile passionnel s'il en est.

Le « comportement rationnel » n'est donc nullement un en-dehors radical de la vie affective : il en est un département. Et cela d'autant plus qu'on pourrait montrer comment les formes mêmes de la rationalité, ses dispositions caractéristiques, sont acquises par des apprentissages passionnels. Le schème fondamental de la rationalité instrumentale, ce que Jean-Pierre Dupuy a nommé la logique du détour⁴, à savoir renoncer à avoir tout tout de suite pour avoir plus plus tard, ce schème fondamental s'acquiert par une éducation affective, aussi bien dans ces séminaires de la société (comme disait Durkheim) que sont la famille et l'école, que dans des univers sociaux qui valorisent et rétribuent – affectivement – la contention et punissent – de la même manière – les comportements éruptifs, à l'image de ce qu'a été la société de cour décrite par Elias⁵. Par conséquent l'*homo œconomicus* n'est pas l'antonyme de l'*homo passionalis*, mais bien plutôt l'une de ses figures possibles. Et l'on devrait en réalité parler de l'*homo passionalis œconomicus*.

4. Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible devient certain*, Paris, Seuil, 2002.

5. Norbert Elias, *la Société de cour*, Paris, Flammarion, 2008.

L'indignation

Spinoza définit l'indignation comme la « haine que nous éprouvons pour celui qui fait du mal à un être semblable à nous » (*Éthique*, III, 27, corollaire 1). Cette définition repose sur le mécanisme de l'« imitation affective », en l'occurrence l'individu s'indigne par imitation des sentiments de la victime d'une violence. Peut-on dire que ce genre d'affect joue un rôle constitutif dans la formation d'un sentiment collectif d'injustice ?

Préalablement même à l'affect spécifique de l'indignation, il faut dire quelle place centrale joue le mécanisme général de l'imitation des affects (*Éth.*, III, 27) établi dans la formation des affects collectifs, et notamment politiques. C'est qu'il est par soi un principe de propagation et d'homogénéisation passionnelle à grande échelle. Or l'affect commun, chez Spinoza, est l'opérateur fondamental de la formation des groupes – la multitude, dit le *Traité politique*, vient à s'assembler « non sous la conduite de la raison, mais sous la conduite de quelque affect commun » (*TP*, VI, 1).

S'il faut donc souligner que l'imitation des affects nous livre par excellence le principe morphogénétique du social, il faut aussitôt ajouter qu'on n'en observe presque jamais les opérations pures dans le monde social-historique. C'est que l'imitation des affects n'œuvre jamais qu'au sein d'une société déjà constituée, profondément différenciée et institutionnalisée. Son mécanisme élémentaire est donc toujours hautement médiatisé et par là d'emblée distordu : trivialement, on n'imité d'abord qu'à partir de ce qui nous est présenté – or, comme on sait, ce n'est qu'une part infime du monde qui est portée en spectacle jusqu'à nos yeux. On imite ensuite d'après les inégales répartitions du capital symbolique, qui sont en quelque sorte les mesures de l'« imitabilité » des différents personnages ayant eu accès à l'espace public. On imite enfin d'après ses propres affinités positives ou négatives, telles qu'elles déterminent soit de la sur-imitation, soit de la contre-imitation.

Et c'est bien là l'essentiel : le mécanisme élémentaire de l'imitation proposé par *Éthique*, III, 27 est toujours modulé en situation, à la fois par des inégalités de présentation et par des rapports de similitude imaginaires constitués, qui engagent toute la production sociale des identités – de genre, de classe, d'ethnie, etc. Aussi la clause du « semblable à nous », qui active et oriente le mécanisme imitatif, est-elle à géométrie très variable. Soit par exemple la chemise déchirée du DRH d'Air France. Qui ne voit qu'il y a là de

quoi former, par le même mécanisme général de l'imitation affinitaire, deux affects communs d'indignation opposés ? Selon que vous reconnaissez le dirigeant ou le salarié comme votre « semblable », vous rejoindrez l'un ou l'autre groupe constitué par chacun de ces deux (sous-)affects communs d'indignation.

L'imitation des affects est donc par excellence le mécanisme de production des affects communs, et notamment de l'indignation collective, mais moyennant toutes les réfractions que lui font connaître les rapports de sympathie socialement préconstitués. Moyennant également cette autre géométrie variable qui tient à la teneur de particularité ou d'universalisme qu'emportent ces rapports d'affinités, qui peuvent être très locaux, mais aussi concerner ce qu'il y a de plus génériquement humain en nous : on peut s'indigner depuis le mauvais traitement réservé à notre collègue de bureau jusqu'au spectacle atterrant d'un enfant mort sur une plage.

La définition spinoziste ramène l'indignation (qui n'est pas séparée de la colère) au rang des passions tristes qu'il faut combattre. Pourtant, elle semble jouer un rôle central dans la constitution de communautés qui résistent à la tyrannie dès lors que la crainte se transforme en indignation contre les excès du pouvoir. Comment rendre compte de cette ambivalence ? N'est-ce pas reconnaître qu'il y a quelque chose de « mauvais » à la racine des regroupements politiques ?

Spinoza pense d'abord la dynamique des affects collectifs et la formation des regroupements politiques en deçà du bien et du mal. Il observe même ces processus faire matière de tout, d'affects tristes aussi bien que joyeux. Ce caractère pour ainsi dire « omnivore » des processus politiques est indiqué dans le passage déjà cité (*TP*, VI, 1), qui précise ce que peut être l'affect commun sous lequel la multitude vient à s'assembler : « crainte commune, espoir commun, ou impatience de venger quelque dommage subi en commun ». Affects joyeux (l'espoir), affects tristes (crainte, vengeance), tout est bon ! En première instance. Car par après, bien sûr, les communautés politiques vont se distinguer en puissance selon le régime de désirs et d'affects qui les soutient. C'est une préoccupation centrale dans la pensée de Spinoza : les sujets sont-ils tenus par la crainte et « conduits comme du bétail pour n'apprendre rien que l'esclavage » (*TP*, V, 4), ou bien l'État est-il « celui où les hommes passent leur vie dans la concorde [...], une vie humaine qui se définit non par la circulation du sang mais par la raison, véritable vertu de l'âme et sa vraie vie » (*TP*, V, 5) ? Au corps politique, Spinoza pose la même

question qu'à tout corps : qu'est-ce qu'il peut ? Et la réponse est qu'il peut différenciellement, selon sa constitution affective collective.

On ne peut cependant en rester à la dichotomie trop simple du joyeux et du triste, qui ne sont pas des catégories uniformes. Par exemple dans le triste, il y a ce désir de venger « un dommage subi en commun » ? Qui ne voit, en particulier en ces temps de terrorisme, la force « unifiante » de cet affect... et la ressource qu'elle offre aux pouvoirs ? Comme on sait, les états de guerre, ou d'urgence, permanents sont fonctionnels à certains régimes qui ne tiennent plus que par l'effet cohésif de la haine dirigée vers un ennemi extérieur. Mais dans le triste, il y a aussi la colère qui, à tout prendre, est peut-être la meilleure des passions tristes, en tout cas celle de plus grande motricité, celle qui active le plus intensément le mécanisme réactionnel du *conatus* : « plus grande est la tristesse, plus grande est la partie de la puissance d'agir par laquelle l'homme s'efforce d'éloigner la tristesse » (*Éth.*, III, 37, dem.). Là encore cependant, il faut bien voir la généralité du mécanisme de l'affect commun d'indignation colérique, et s'abstenir de le colorer prématurément à notre convenance. D'un point de vue strictement théorique, il faut savoir reconnaître que la Manif pour tous en était une réalisation au même titre qu'une indignation émancipatrice. L'indignation n'est pas bonne en soi ; il y a des indignations pour le meilleur et pour le pire.

Cela étant dit, la manifestation-type de l'indignation, aux yeux mêmes de Spinoza, c'est celle dont l'affect commun se forme en réaction à un pouvoir tyrannique ou abuseur. Cette indignation du *Traité politique* n'est alors plus tant celle de l'*Éthique* – l'affect de tristesse émulé au spectacle d'un autre maltraité – que génériquement une sorte de point d'inacceptable, le point d'un irréductible quant-à-soi qui veut bien tout ce qu'on veut mais pas « ça » : ce à quoi nulle menace ni nulle récompense, dit Spinoza, ne peut amener personne, le point d'abus où le pouvoir perd toute prise sur nous. Car alors, poursuit-il, la crainte se change en indignation et « il faut considérer qu'appartient le moins au droit de la Cité [et par « droit de la Cité », il faut comprendre : ce que l'État a le pouvoir de nous faire faire] ce qui indigne le plus grand nombre » (*TP*, III, 9). L'indignation, c'est ici l'affect commun dissident par excellence, celui par lequel des citoyens, précisément parce qu'ils sont un « grand nombre », trouvent la force passionnelle de se soustraire à l'emprise d'un pouvoir abuseur. Et c'est là le point de départ de la sédition – ou de l'insurrection. Mais comme on sait, pour qu'une insurrection débouche, pour qu'elle ne soit pas qu'une flambée colérique, il lui

faut autre chose que le comburant de l'affect commun d'indignation : il lui faut un affect commun joyeux d'espoir, c'est-à-dire celui du projet positif d'un « faire autrement ».

Captures de la colère

Vous insistez sur les phénomènes de « capture » des affects de la multitude par les pouvoirs établis, qu'il s'agisse des États ou du marché. En ce sens, on pourrait dire que le pouvoir s'entretient et se conserve de récupérer à son propre bénéfice les indignations populaires auxquelles il donne un nom sans forcément y répondre. Comment appréciez-vous l'usage politique et médiatique qui est fait aujourd'hui en France de l'exaspération sociale ? S'agit-il, selon vous, d'une simple captation de la colère, d'un détournement ou d'une production par la désignation d'un ennemi (l'étranger, le musulman, etc.) ?

Il n'est pas de forme sociale qui ne procède *en dernière analyse* – c'est une clause très importante – de quelque affect commun. Disant cela, j'en profite aussitôt pour défaire par anticipation une objection communément adressée à ce point de vue théorique que j'essaye de construire et que je nomme « structuralisme des passions⁶ », une objection qui veut bien entendre qu'on fasse leur part aux affects mais qui refuse qu'on la leur donne *toute*. « Et les idées ? Et les valeurs ? Tout n'est pas qu'affect », voilà le fond de cette protestation. Mais c'est mal comprendre le sens théorique qui est ici investi dans le concept spinozien d'affect, et trop en rester au sens commun du mot – comme lorsqu'on dit de quelqu'un qu'« il est trop dans l'affect ».

« Affect » chez Spinoza est très généralement le nom des effets que produisent les choses en nous. Or dans ces effets, il entre aussi bien des complexes de joie ou de tristesse, la contraction de certains désirs, mais aussi la production par notre esprit de certaines idées. Idées, valeurs, croyances ne sont nullement extérieures à l'ordre général de la puissance et des affects, elles en sont au contraire l'une des manifestations. Affectée par les choses extérieures, notre puissance conative produit spontanément des idées, selon sa complexion propre – l'homme est un automate spirituel, dit d'ailleurs Spinoza. L'intensité avec laquelle nous adhérons à nos idées, avec laquelle nous les défendons ou bien en combattons d'autres, n'est-elle pas

6. Frédéric Lordon, *la Société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2013.

la marque même de l'environnement d'affects dans lequel elles prennent naissance et dont elles sont indissociables ? Ce que nous appelons usuellement « idée » est en fait toujours la conjonction d'un contenu idéal pur et d'un affect.

En tout cas, oui, tout pouvoir, tout ordre institutionnel, ne se maintient que pour autant qu'il est capable de produire les affects communs qui le maintiennent. Saura-t-il récupérer à son profit les affects de l'exaspération sociale ou bien ceux-ci s'échapperont-ils comme une formation passionnelle collective autonome et adverse ? C'est toute la question.

Recoder les affects communs émergents dans sa grammaire propre, c'est ce à quoi tout pouvoir s'active en permanence. L'injonction au patriotisme d'État qui a suivi les attentats en donne une illustration presque parfaite. Mais un corps « peut être affecté différemment par un seul et même objet à différents moments » (*Éth.*, III, 51). Aussi ce qui a joué une fois ne jouera pas forcément toujours, peut-être même pourrait venir à jouer en sens inverse. C'est pourquoi le pouvoir vit avec la hantise que vienne l'attentat où l'affect commun se retournera contre lui : non plus comme force cohésive lui profitant, mais comme colère dirigée contre son incurie. En cette affaire comme en n'importe quelle autre, l'art de la politique finalement, c'est d'induire ou de capter les courants majoritaires d'affects collectifs puisque toute institution, tout pouvoir, ne se soutient jamais que de l'affect commun formé autour de lui. La politique, c'est travailler la matière passionnelle collective, la structurer et la faire jouer pour soi. À ce jeu, tout est bon : induction, récupération, conformation, détournement... Et, comme on l'a vu, la polarisation affective sur un ennemi commun est la fidèle ressource de tous les pouvoirs opportunistes.

Vous montrez que la « servitude passionnelle » constitue aussi la base à partir de laquelle il faut aborder l'émancipation. Cela implique une critique des conceptions purement horizontales de la communauté, d'où toutes formes de domination seraient idéalement exclues. Il s'agit donc, y compris contre une certaine pente du progressisme, de prendre les hommes « tels qu'ils sont et non tels qu'on voudrait qu'ils fussent ». Comment, dans ce cadre, pensez-vous qu'il soit possible de rendre productif le fonds irascible des individus ? Existe-t-il un bon usage de la colère, une bonne « capture » institutionnelle, qui irait contre l'exaspération impuissante ?

Toutes les colères ne se valent pas qui se différencient par leurs contenus inégaux de particularisme ou d'universalité. Les colères

homophobes, ou racistes, ne sont pas les colères qui s'indignent des inégalités ou des dominations. Et pourtant le politique doit compter avec les deux – malheureusement d'ailleurs plus souvent avec les premières qu'avec les secondes. Et la question qui se pose sans cesse à lui, c'est de savoir qu'en faire. Bien sûr, il est des pouvoirs qui n'ont d'autre intention que de jeter de l'huile sur les feux colériques, dont ils encouragent les imaginations mauvaises pour mieux les récupérer.

Mais le pire n'est pas toujours sûr. Spinoza, par exemple, reconstitue dans le *Traité théologico-politique*⁷ la formation de l'État hébreu à partir d'un matériel passionnel peu engageant : les Hébreux au sortir d'Égypte, dit-il, sont un peuple grossier, violent et colérique. Tout l'art politique de Moïse, montre-t-il alors, consiste à concevoir un agencement institutionnel dans lequel ces passions vont se trouver ré-informées pour œuvrer à une cohérence collective sans pareille et à une concorde durable – quoique assises sur la haine religieuse de l'étranger...

Prenant le parti de ne pas rire, de ne pas maudire et de ne pas déplorer, Spinoza refuse de s'en prendre aux hommes – de toute façon, ils ne sont pas vertueux – et s'intéresse exclusivement à la qualité des institutions, c'est-à-dire à ce qu'elles sont capables de faire de nos passions. Les font-elles jouer dans le sens de l'*empuissantisation* individuelle et collective, ou non ? Nous réduisent-elles à l'état de « bétail », ou nous font-elles mieux cultiver la raison qui est la « vraie vie de l'âme » ? Voilà la question à poser aux institutions. Assurément, sous ce rapport, toutes ne se valent pas !

J'ai tenté de montrer ailleurs⁸ que l'horizontalité radicale, l'état a-institutionnel du monde ne sont que des lignes d'asymptote, c'est-à-dire inatteignables. La puissance de la multitude n'échappe malheureusement pas à la capture. Nous aurons donc des institutions, nous en aurons même *nécessairement*. Mais quelles en seront les formes, et partant les propriétés, c'est là que se situe le véritable enjeu, c'est là que résident les différences, et que s'ouvre l'espace des préférences. Nous sommes condamnés à quelque degré à une forme ou une autre de verticalité. Mais précisément, ce degré et cette forme, c'est à nous qu'il appartient de les faire varier.

Propos recueillis par Michaël Föessel

7. B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1999.

8. F. Lordon, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015.