

LA LÉGITIMITÉ N'EXISTE PAS

Éléments pour une théorie des institutions

Frédéric Lordon

L'Harmattan | « Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy »

2007/2 n° 53 | pages 135 à 164

ISSN 0154-8344

ISBN 9782296045774

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2007-2-page-135.htm>

!Pour citer cet article :

Frédéric Lordon, « La légitimité n'existe pas. Éléments pour une théorie des institutions », *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* 2007/2 (n° 53), p. 135-164.
DOI 10.3917/cep.053.0135

Distribution électronique Cairn.info pour L'Harmattan.

© L'Harmattan. 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.

LA LÉGITIMITÉ N'EXISTE PAS ÉLÉMENTS POUR UNE THÉORIE DES INSTITUTIONS¹

Frédéric LORDON²

Résumé :

Ce texte montre combien floues, voire aporétiques, sont en fait les définitions d'une catégorie, la "légitimité", dont les usages ne cessent pourtant de s'élargir. Il montre également (sur-tout) combien cette imprécision voue la plupart du temps la "légitimité" à fonctionner dans un registre humaniste-théorique et moral. Contre cette dérive de l'analyse des institutions, le texte, en s'appuyant sur la philosophie de Spinoza, propose d'abandonner cette qualité occulte de "légitimité" et que les institutions ne survivent et n'opèrent que parce qu'elles sont soutenues par une configuration adéquate de puissances et d'affects.

Classification JEL : B52, P16, Z10.

Abstract: There is no such thing as legitimacy. Elements of a theory of institutions

This text shows how fuzzy and even aporetic the notion of "legitimacy" is, despite its more and more widespread uses. It also shows how the notion mostly pertains to a theoretical-humanistic and moral tone. Against this drift of institutional analysis, and relying on Spinoza's philosophy, the text suggests to drop down legitimacy as an occult quality, and rather states that institutions only persevere and work because they lean on a convenient configuration of powers and affects.

JEL Classification : B52, P16, Z10.

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

1. Je remercie deux rapporteurs anonymes, ainsi qu'André Orléan, pour des remarques qui ont enrichi ce texte... dont toutes les insuffisances résiduelles ne doivent être imputées qu'à moi.

2. CNRS, Bureau d'économie théorique et appliquée.3 Fontaine Desvallières, 92410 Ville D'Avray, 01.47.50.36.26, 06.83.89.12.81, frederic.lordon@gmail.com

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. Inhabitées 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 enclin que la moyenne à voir mises en question ses prérogatives d'*individu*. 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 soixante-dix, 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 (Boyer, 2003, 2004 ; Théret, 2002, 2004) – 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 entièrement 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 qu'en empruntant à Dosse (1994) on pourrait qualifier de ré-humanisées³. Réticent à l'idée de paradigme, Dosse n'hésite pas cependant à parler d'une "*configuration intellectuelle*" (Dosse, 1994, p. 11). 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 donnent une sorte de dénominateur commun qui atteste un changement d'époque. Chacun dans son genre, Habermas (1981) et Ricœur (1997) peuvent en être présentés comme les grandes cautions philosophiques. A leur manière et avec leurs différences spécifiques, la micro-histoire, les sociologies tourrainiennes et boudonnienne, 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 (Batifoulier, 2001 ; Eymard-Duvernay, 2006), à laquelle on adjoindra le courant des Économies de la grandeur (Boltanski et Thévenot, 1991), 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

3. François Dosse (1994), *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, La Découverte.

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 ceci du fait même de sa préférence affichée pour les faits de délibérations 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 pourtant ne pas vouloir 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 vont profond ? 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 ses jugements de 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 critique avec celui de la détestation : si le structuralisme est incapable de dynamique, c'est parce qu'il a oublié les sujets. 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". Perdu 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 infâmante – 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 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 – au sens humaniste-théorique. 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*" (E, III, 6)⁴, 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*" (E, III, 7). Mais ce qui se présente comme une proposition *déduite* (E, 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. 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 "déléataires" de la puissance infinie de la nature, dont Deleuze rappelle, plus précisément, qu'ils *l'expriment*⁵ – "*Tout ce qui existe exprime la nature de Dieu, autrement dit son essence, d'une façon certaine et déterminée*" (E, I, 36, dem.). Les choses étant donc des *modes*, des façons (*modus*) certaines et déterminées, d'exprimer l'activité productive infinie de la Nature-Dieu, elles en "héritent", mais évidemment en proportions finies, du 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" dès lors que d'autres puissances finies peuvent venir les contrecarrer.

Tout ceci n'intéresse pas nécessairement une science sociale qui pourrait se contenter de retenir le conatus au titre d'hypothèse, comme moteur fondamental de toute activité de 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 – quoiqu'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.

4. Soit : *Éthique*, Partie III, Proposition 6. Il est fait référence ici à la traduction de Robert Misrahi.

5. Gilles Deleuze (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*, Editions de Minuit.

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" (E, III, Def. III). 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 (le plus souvent) mentale⁶ produite par cette affection et la modification de puissance qui en est corrélatrice. 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 (E, III, 11, scolie)⁷. 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*" (E, 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 pour remonter les lignes de puissance. Ainsi les affects induisent 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 ? (E, 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*"⁸ (E, 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*

6. Il y a en effet des affects de toutes sortes : physiques, psychiques et physico-psychiques. Voir Chantal Jaquet (2004), *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Quadrige, PUF.

7. Affects primitifs dont tous les autres affects se déduisent par spécification et combinaison.

8. C'est moi qui souligne.

le bien et le mal, ces termes n'indiquent rien de positif dans les choses considérées en elles-mêmes" (E, 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" (E, IV, 8). Les affects sont donc immédiatement critiques – quoique en un sens très peu kantien... Et la subversion spinoziste de la morale est consommée en (E, 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 (E, 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" (E, 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 (E, III, Def. des affects XXVII, 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 singulières⁹.

9. 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).

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 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 puissance¹⁰. La vie psychique, comme toutes choses 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'"intérieurité" 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*" (E, IV, 7). Sous ce principe général, les propositions 9 à 18 de (E, 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 si 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 : 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*, 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 affectif et conatif, les orientations que prendra son élan de puissance sont déterminées par des forces qui sont toutes 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 (E, 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

10. Voir Charles Ramond (1995), *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Philosophie d'aujourd'hui, PUF.

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" (E, II, 35, scolie)¹¹.

Il faudrait dire encore beaucoup, et c'est pourtant déjà assez pour voir ce qu'il reste du "sujet" dans un corpus qui offre indiscutablement une théorie de l'action individuée, dont il est assez aisé de pressentir les propriétés dynamiques – le conatus n'est-il pas immédiatement puissance et mouvement ? Ce qu'il y reste du "sujet" ? Rien ou presque.

Les renoncements de la vie sous les rapports institutionnels

Si le couple conceptuel conatus-affect donne sa base à une théorie anti-subjectiviste 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 TP 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 ses constituants – si l'on veut bien accepter provisoirement cet anglicisme pour désigner l'ensemble de ceux que la construction institutionnelle affecte. Mais que signifie comprendre ce rapport – et bien sûr sa dynamique également – sinon, considérant ces constituants, poser une fois de plus la question de savoir ce que "ça leur fait" d'être pris dans cet arrangement institutionnel ? Telle est bien la problématisation qui permet de voir dans le TP 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 TP 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'institution 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'en-

11. Pour une présentation plus substantielle du caractère anti-humaniste théorique, mais aussi structuraliste, du spinozisme, je me permets de renvoyer à Frédéric Lordon (2003-a), "Conatus et institutions", *L'Année de la Régulation*, vol. 7, Presses de Sciences-Po, et (2003-b), "Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente", *id.*

trer 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 : "*le droit naturel des hommes doit être défini non par la raison mais par tout appétit qui les détermine à agir et par lequel ils s'efforcent de se conserver*" (TP, II, 5). Ainsi, "*le droit de nature n'interdit rien sinon ce que nul n'a le désir ou le pouvoir de faire*" (TP, II, 8). Par conséquent, "*le droit naturel de chaque individu s'étend jusqu'où va 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 (Lordon, 2006-a, -b) –, 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. Le droit naturel n'est alors rien d'autre que sa capacité effective de satisfaire ses revendications dans un milieu ou d'autres peuvent les lui contester : il est la positive et brutale mesure des puissances.

Or ce droit naturel qui "*n'est contraire ni aux luttes, ni aux haines, ni à la colère, ni à la tromperie, ni à 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. 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*, ce renoncement à vivre selon sa pente est l'opération même de domestication des conatus nécessaire à les faire entrer 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 (Revue Économique, 1989), ou bien une opération de construction sociale du sens (Searle, 2005), 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" (Boyer, 1986). Si les constructions institutionnelles font entrer des hommes sous leurs rapports et que les hommes sont essentiellement conatus, c'est-à-dire puissance, puissance d'ailleurs en quête d'expansion *indéfinie*, alors l'institution est en tout premier lieu un opérateur *de renoncement et de civilisation*. On peut maintenant se débarrasser de l'anglicisme *constituents* dont on avait usé pour désigner provisoirement les hommes pris dans des rapports institutionnels et, poussant jusqu'au bout la généralisation du cadre d'abord politique du *TP* en un cadre plus largement institutionnaliste, les qualifier à nouveau : 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 ceci d'autant plus que l'entrée sous le rapport institutionnel est immédiatement 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 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" (E, III, Définition des affects XIV). 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 liée 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*" (E, IV, Appendice, chap. XXVIII).

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 en fait 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 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, c'est-à-dire des "*joie(s) inconstante(s) née(s) de l'image d'une chose future ou passée dont l'issue reste incertaine pour nous*" (E, III, 18, scolie 2). Inversement, la *crainte*, qui est "*une tristesse inconstante née de l'image d'une chose incertaine*" (E, 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. Tous les rapports institutionnels ne disposent pas de cette ressource de dernier ressort : la force concrète. Le rapport amoureux ou amical, par exemple, qu'on fera entrer dans la catégorie des rapports

institutionnels puisqu'ils répondent au critère du renoncement conatif – ami, ou amant, on ne fait plus exactement "ce que l'on veut" – n'en ont pas la possibilité. Mais le rapport de citoyenneté ou le rapport salarial – et tous ces exemples délibérément hétérogènes sont choisis pour montrer quelle variété recouvre potentiellement la catégorie de "rapport institutionnel" redéfinie par les abandons de droit naturel – savent parfaitement faire connaître à leurs sujets la présence, à plus ou moins grande distance, de ce dernier ressort radical.

L'état civil est sans doute celui des deux 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 : 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 à 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'emballlement de ses ratapages 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". 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 susceptibilités¹² 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'el-

12. 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.

les donnent une modulation singulière aux effets des affections institutionnelles – chaque individu n'est pas affecté identiquement par une même affection, 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 spinoziste ajoute donc son propre argument à celui d'un structuralisme plus classique qui notait déjà qu'il n'est pas souvent au 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*¹³. S'y opposer et déclarer "je serai mon propre patron" est sans doute manifester un *ingenium* anti-salarial, 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. 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

13. Voir André Orléan (2007).

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"¹⁴ qui, pris dans le matérialisme des forces productives, 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" (Dosse, 1994) 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*"¹⁵, la légitimité traditionnelle "*repose sur la croyance quotidienne en la sainteté de traditions valables en tout temps*"¹⁶, la légitimité charismatique "*repos(e) sur (...) la valeur exemplaire d'une personne*"¹⁷. 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 imaginé¹⁸ 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 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

14. Les guillemets s'imposent car à force de variantes, et surtout de caricatures, quand on a dit "marxisme" on ne sait plus trop de quoi l'on parle...

15. Max Weber, *Economie et Société*, t. 1, *Les catégories de la sociologie*, Agora Pocket, p. 289.

16. *Id.*

17. *Ibid.*

18. Frédéric Lordon, (2000), "La légitimité au regard du fait monétaire", *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n°6, p. 1345.

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 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 ? A 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 plus dès lors qu'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 – 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 le soutien qui lui permet 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* (Boltanski et Thévenot, 1991). 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 pour lesquels il semble *a priori* le plus destiné, à savoir les revendications minoritaires de légitimité – qu'on pense par exemple à ce lieu commun 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 de couper 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. Quoiqu'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 évidement 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 débarrassé 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 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 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 ? *"Sur une population libre l'espoir exerce plus d'influence que la crainte ; sur une population soumise par la force au contraire, c'est la crainte qui est le plus grand mobile [...] De la première on peut*

dire qu'elle a le culte de la vie, de la seconde qu'elle cherche seulement à échapper à la mort" (TP, V, 6). Le "culte de la vie" n'a pour Spinoza rien 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 : "*Si dans une Cité les sujets ne prennent pas les armes parce qu'ils sont sous l'empire de la terreur, on doit dire, non que la paix y règne, mais plutôt que la guerre n'y règne pas. La paix en effet n'est pas la simple absence de guerre, elle est une vertu qui a son origine dans la force d'âme [...] Une Cité [...] où la paix est un effet de l'inertie des sujets conduits comme un troupeau, et formés uniquement à la servitude, mérite le nom de solitude plutôt que de Cité*" (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*" (E, III, 59, scolie)¹⁹ – "... l'esprit en tant qu'il comprend", par les forces de "*l'entendement*" 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 ceci 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 vivent dans la concorde, j'entends qu'ils vivent d'une vie proprement humaine, d'une vie qui ne se définit point par la circulation du sang*"²⁰ [...] *mais principalement par la raison, la vertu de l'âme et la vie vraie*" (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

19. C'est Spinoza qui souligne.

20. 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.

chose comme des institutions du "prendre", c'est parce que le conatus comme élan d'expansion s'exprime sous sa forme la plus brute dans un geste spontané qui est de *prise pour soi*, de capture, d'appropriation, voire d'absorption²¹. Or il est assez évident que l'égoïsme pronateur du conatus est au principe de motions fondamentalement anti-sociales, 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 part²². 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 des prendre. Car ces régulations ne prennent pas nécessairement toutes la forme oppositionnelle interdictrice.

Ainsi, par exemple, du don/contre-don qu'on pourrait en effet ranger dans cette catégorie, et 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 (1950, [1997]) est ainsi, en soi, une sorte d'acte civilisationnel affirmant le caractère anti-social 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

21. 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. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, La Découverte, 2006-a.

22. *Id.*

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 simplement 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 luttes 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" (Bourdieu, 1980, 1992) 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 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 subli-

mation 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 annulé – 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, démunis des formes de capital social qui permettent d'en acquitter les "droits d'entrée"²³, 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*²⁴ – "*la nature, dis-je, est la même pour tous et commune à tous. Mais nous nous laissons tromper par la puissance et le raffinement ; de là cette conséquence que deux hommes agissant de la même manière, nous disons que cela était permis à l'un, défendu à l'autre*" (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 re-

23. Voir Gérard Mauger (dir.) (2004), *Droits d'entrée*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

24. 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 raison – disons : ses raisons – de le faire.

connus. Chacun s'accorde donc à soi-même le privilège de la légitimité, et ceci 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 sentent 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 méta-capture, 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 ; 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. On sait combien ceux qui tirent les plus grandes joies des institutions n'ont pas à être les plus nombreux pour que celles-ci se maintiennent. L'"art"²⁵ du conatus dominant est de se porter à la tête d'une configuration institutionnelle de puissances et d'affects qui n'a pas fondamentalement besoin de lui pour travailler et produire ses effets... 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

25. Un "art" dont on sait qu'il doit peu à la singularité de l'"artiste" et beaucoup aux conditions structurales de sa trajectoire sociale.

langage assertif du droit naturel. Chacun, comme le dit avec un réel à-propos spinoziste l'expression courante, est sûr "de son bon droit" – et de fait, par construction, la boussole affective-conative ne ment jamais²⁶ ! 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", ou "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*" (E, 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*"²⁷. Là où Hobbes pense la constitution de l'État sur le mode d'un *abandon* irréversible des droits naturels des sujets au souverain, Spinoza considère qu'en entrant dans les rapports institutionnels les hommes renoncent certes au plein exercice de leur droit naturel, *mais ne s'en*

26. Elle indique toujours fidèlement le triste et le joyeux... ce qui ne veut pas dire qu'à part ça elle ne peut sérieusement égarer.

27. Lettre 50 à Jelles, *Traité politique, Lettres*, GF Flammarion, traduction Charles Appuhn.

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, II, 8) – c'est-à-dire sous la puissance de l'institution. Et Spinoza d'évoquer "tout ce dont la nature humaine a horreur à ce point qu'elle le juge pire que tous les maux : qu'un homme porte témoignage contre lui-même, se mette lui-même au supplice, tue son père et sa mère, ne s'efforce pas d'éviter la mort, et autres choses semblables auxquelles ni promesses ni 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 se dessaisit de sa faculté de juger" (TP, III, 8) et ne peut être amené – par quelles promesses et par quelles menaces ? – "à croire que le tout n'est pas plus grand que la partie" (id.), 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" (E, 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" (E, 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'un rapport salarial 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 [de l'institution, c'est moi qui l'ajoute] 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). 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 puissance²⁸ : 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. 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*" (E, 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 ou sérieux. Or n'est-ce pas le risque que court celui qui, n'étant censément pas partie aux 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 l'a détruite – 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 est illégitime. C'est qu'elle est en passe de succomber.

28. Voir Charles Ramond (2005), "La loi du nombre", introduction au *Traité politique*, Spinoza, *Œuvres*, V, Epiméthée, PUF.

BIBLIOGRAPHIE

- Batifoulier Philippe (2001), éd, *Théorie des conventions*, Paris, Economica.
- Boltanski Luc, Thévenot Laurent (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Bourdieu Pierre, (1980), *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu Pierre (1992), *Les règles de l'art*, Paris, Seuil.
- Boyer Robert (1986), *Théorie de la Régulation. Une analyse critique*, Paris, Agalma, La Découverte.
- Boyer Robert (2003), "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, pp.167-203.
- Boyer Robert (2004), *Une théorie du capitalisme est-elle possible ?*, Paris, Odile Jacob.
- Deleuze Gilles (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit.
- Dosse François (1994), *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte.
- Eymard-Duvernay François (2006), éd, *L'Économie des conventions. Méthodes et résultats*, Paris, La Découverte.
- Habermas Jürgen (1981), *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.
- Jaquet Chantal (2004), *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, Quadrige, PUF.
- Lordon Frédéric (2000), "La légitimité au regard du fait monétaire", *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n°6, pp. 1343-1359.
- Lordon Frédéric (2003-a), "Conatus et institutions", *L'Année de la Régulation*, vol. 7, Presses de Sciences-Po, pp.111-146.
- Lordon Frédéric (2003-b), "Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente", *L'Année de la Régulation*, vol. 7, Presses de Sciences-Po, pp.147-166.
- Lordon Frédéric (2006-a), *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte.
- Lordon Frédéric (2006-b), "Le don tel qu'il est, et non tel qu'on voudrait qu'il fût", *Revue du MAUSS*, n°27, La Découverte, pp. 105-126.
- Mauger Gérard (2004), éd, *Droits d'entrée*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Mauss Marcel (1950), [1997], *Essai sur le don*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige, PUF.

- Orléan André (2007), "Monnaie, séparation marchande et rapport salarial", in Lordon Frédéric, éd, *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, Paris, Presses de Sciences-Po, à paraître.
- Ramond Charles (1995), *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, coll. Philosophies d'aujourd'hui, PUF.
- Ramond Charles (2005), "La loi du nombre", introduction au *Traité politique*, Spinoza, *Œuvres*, V, Paris, Épiméthée, PUF.
- Revue Économique (1989), *L'économie des conventions*, vol. 40, n° 2.
- Ricœur Paul (1997), *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil.
- Searle Johns (2005), "What is an institution?", *Journal of Institutional Economics*, vol. 1, n° 1, pp. 1-22.
- Spinoza (1965), *Traité politique, Lettres*, Paris, GF Flammarion, traduction Charles Appuhn.
- Spinoza (1990), *Éthique*, traduction de Robert Misrahi, Paris, coll. Philosophies d'aujourd'hui, PUF.
- Théret Bruno (2002), "Saisir les faits économiques : une lecture structuraliste génétique de la méthode Commons", *Cahiers d'Économie Politique*, n° 40-41.
- Théret Bruno (2004), "Structuralisme et institutionnalisme : oppositions, substitutions ou affinités électives ?", *Cahiers d'Économie Politique*, n° 44.
- Weber Max (1989), *Économie et Société, t. 1, Les catégories de la sociologie*, Paris, Agora Pocket.