



Tracés. Revue de Sciences humaines

#13 (2013)

Hors-série 2013. Philosophie et sciences sociales

Frédéric Lordon

Pour un structuralisme des passions

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Frédéric Lordon, « Pour un structuralisme des passions », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne],

#13 | 2013, mis en ligne le 21 octobre 2015, consulté le 14 novembre 2013. URL : <http://traces.revues.org/5694> ;

DOI : 10.4000/traces.5694

Éditeur : ENS Éditions

<http://traces.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://traces.revues.org/5694>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

Cet article a été téléchargé sur le portail Cairn (<http://www.cairn.info>).



Distribution électronique Cairn pour ENS Éditions et pour Revues.org (Centre pour l'édition électronique ouverte)

© ENS Éditions



Pour un structuralisme des passions

FRÉDÉRIC LORDON

Dans un texte très court¹, où l'on pourrait voir la condensation heuristique de tout un programme de recherche, Pierre Bourdieu évoque « la double vérité du travail », conjonction-séparation d'une vérité objective qu'il renvoie, sans doute pour faire bref, à la théorie marxiste de l'exploitation, et d'une vérité subjective, faite du rapport phénoménologiquement vécu des agents à leur activité salariée, en laquelle la vérité objective ne peut à elle seule exclure qu'ils y trouvent des satisfactions et toutes sortes de « profit[s] intrinsèque[s], irréductible[s] au simple revenu en argent » (Bourdieu, 1996, p. 89). Dans cette coexistence en apparence contradictoire d'une vérité subjective (possiblement) heureuse et d'une vérité objective de l'exploitation, Bourdieu voit deux aspects de la réalité sociale, dont aucun ne devrait être sacrifié. Il y a donc là moins une contradiction au sens formel du terme que l'expression de deux points de vue, mais avec cette particularité que l'un (la vérité subjective) entre dans l'autre (la vérité objective), ou plus exactement que l'un devrait entrer dans l'autre pour que ce dernier soit tout à fait complet : la vérité objective, en effet, manquerait à ses propres prétentions si elle n'incluait pas les vérités subjectives, qui font objectivement partie du monde social – que tel agent à un certain instant éprouve sa pratique sous telle vérité subjective, c'est un fait objectivement constitué.

Dès lors qu'elle est pleinement reconnue, plutôt que de faire l'objet soit d'une dénégation soit d'une tentative de résorption, la dualité de la vérité objective et de la vérité subjective se pose comme la figure même du dépassement de l'antinomie du subjectivisme et de l'objectivisme. Et l'on a du mal à comprendre en effet quelle malédiction théorique pourrait sommer

1 Cet article est la version remaniée d'un chapitre de l'ouvrage à paraître : *La société des affects*, Paris, Le Seuil, 2013.

de choisir entre deux aspects de la réalité sociale à l'évidence bien plus complémentaires qu'exclusifs. Quoiqu'il n'ait cessé de refuser ces assignations antinomiques à prendre le « parti des structures » contre celui des « individus », ou l'inverse, Bourdieu n'est peut-être pas allé aussi loin qu'il aurait pu dans l'exploration des vérités subjectives, en omettant notamment de poser ouvertement la question de savoir de quoi ces vérités sont faites. Or voici une réponse possible à cette question : les vérités subjectives sont faites de désirs et d'affects.

Désirs et affects : deux mots que Bourdieu aura été jusqu'au bout réticent, sinon à prononcer, du moins à constituer en termes théoriques de plein rang². On ne voit que trop aisément les raisons de cette réticence. Même dans son projet de dépassement, dire désir et affect, c'était probablement pour Bourdieu aller trop loin dans la détorsion subjectiviste de l'excès objectiviste, et prendre plus qu'il ne pouvait l'envisager le risque de l'assimilation à un individualisme spiritualiste. Que l'on puisse convoquer les désirs et les affects sous l'espèce du pire subjectivisme psychologue, la chose n'est évidemment pas douteuse. Mais elle n'est pas davantage fatale. Car on peut aussi les reprendre d'un auteur insoupçonnable en cette matière – il s'agit de Spinoza.

D'une possible intervention de la philosophie (spinoziste) en science sociale

Il est sans doute inévitable que le projet de mobiliser un philosophe du xvii^e siècle dans les sciences sociales contemporaines produise quelque effet d'incongruité, et ce d'autant plus que nul argument ne vient le justifier a priori. On peut certes dissiper l'impression première d'étrangeté en rappelant que les philosophies classiques se situent avant la grande séparation qui détachera le bloc propre des sciences sociales du continent philosophique où elles étaient virtuellement incluses, et qu'il n'est finalement pas étonnant d'entendre quelques sérieux échos de l'une aux autres. On peut aussi souligner ce mouvement autrement plus contemporain qui voit se repeupler la frontière longtemps désertée entre philosophie et sciences sociales, dont les rapports pourraient entrer dans un nouveau régime³. Après l'in-

2 C'est peut-être dans l'avant-propos dialogué, qu'il signe pour le livre de Jacques Maître, que Bourdieu s'en approche le plus, lorsqu'il parle des « pulsions » investies par les individus dans les institutions et utilisées par les institutions au service de leurs propres finalités (Bourdieu et Maître, 1994).

3 À ce propos, voir Lordon (2013a).

clusion, mais à titre de virtualité, de l'époque classique, après la séparation fracassante et l'ostensible ignorance mutuelle, quand ce n'étaient pas les escarmouches répétées qui ont suivi la naissance de la sociologie, dont la promesse positive s'est immédiatement doublée d'une posture antimétaphysique, après tant d'incompréhensions et de mutuelle défiance, il se pourrait qu'une nouvelle alliance puisse désormais être à l'ordre du jour. Par le double mouvement de l'investissement de la puissance conceptuelle philosophique en sciences sociales, auquel répond la proposition d'objets du monde social-historique qui sort la philosophie de ses textes et la ré-ancre dans l'époque, philosophie et sciences sociales trouvent de nouveau à se parler. En témoigne le développement récent de travaux dont bon nombre (pas tous) semblent fortement inspirés par les dégâts de la mondialisation – aliénation (Haber, 2007), précarité (Le Blanc, 2007), souffrance sociale (Renault, 2008), mépris (Honneth, 2006), travail (Fischbach, 2005, 2009), nations et cosmopolitisme (Colliot-Thélène, 2011), néolibéralisme (Dardot et Laval, 2009), etc. –, comme si les sollicitations d'un moment de crise historique étaient trop puissantes pour que la philosophie y reste insensible... ou que les sciences sociales n'éprouvent le besoin d'une dé-division du travail devant l'ampleur nouvelle des questions que pose l'époque. Ainsi une nouvelle conjoncture historique – celle de la mondialisation en crise – pourrait-elle être au principe d'une nouvelle conjoncture théorique, où le champ des humanités se réunifierait (relativement bien sûr), en tout cas en finirait avec la stricte prohibition de tout travail à l'articulation de la philosophie et des sciences sociales.

Ayant dit cela, on n'en a pas fini pour autant avec la question préalable du spinozisme, c'est-à-dire la justification d'une intervention en sciences sociales, non pas de la philosophie, mais de ce philosophe. C'est probablement qu'il n'y a pas de réponse préalable! On peut sans doute évoquer quelques propriétés très générales comme son antisubjectivisme théorique qui le rend apte à une forme d'institutionnalisme structural, et par là spécialement compatible avec une hétérodoxie économique telle que la théorie de la régulation (Boyer, 2004). On peut également annoncer la couleur et dire ce qu'on entrevoit de faire par ces moyens-là : en l'occurrence y trouver de quoi soutenir une théorie de l'action, des institutions et de l'efficacité du social, qui ait pour termes centraux la puissance, le désir et les affects. À la fin des fins cependant, le mouvement ne se prouve qu'en marchant, et il n'est de réponse qu'a posteriori – mais n'est-il pas dans l'ordre des choses que l'intervention de la philosophie spinoziste, c'est-à-dire d'une ontologie de la puissance et de la productivité, soit jugée par les démonstrations de sa puissance et de sa productivité, soit à l'aune de ses effets?

Or, des effets possibles de l'intervention spinoziste en sciences sociales, en voici un exemple : l'emprunt des concepts spinoziens de désirs et d'affect aurait donné à Bourdieu deux principes théoriques dont il est possible que sa sociologie, « du côté des individus », ait manqué, à savoir :

1) la force motrice fondamentale des comportements individuels – c'est l'énergie du désir ;

2) les causes de première instance (et il faut insister sur cette clause) qui décident des orientations de cette énergie et font se mouvoir l'individu dans telle direction plutôt que telle autre – ce sont les affects.

Spinoza nomme « conatus » cet effort que chaque chose déploie « pour persévérer dans son être » (*Éthique*, III, 6)⁴. Il faudrait prendre le temps de préciser le statut théorique ambivalent du conatus, produit de l'ordre démonstratif, dérivé apodictiquement des fondements de l'ontologie de la puissance (divine)⁵, mais également susceptible, par une sorte de troncature, d'être considéré du point de vue des sciences sociales, qui n'ont constitutivement que faire d'une métaphysique, comme un postulat, une grande hypothèse, à la manière par exemple de l'*homo rationalis* de la science économique, de l'*homo donator* cher au MAUSS, ou de toute autre. Spinoza n'établit pas seulement en son principe l'effort de la persévérance dans l'être, il montre que cet effort est l'essence actuelle de la chose (*Éthique*, III, 7), et plus loin encore, dans le cas de la chose humaine, que cette essence n'est rien d'autre que le désir : « Le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose » (*Éthique*, III, Définition des affects, 1). Cette formule, comme souvent un peu obscure à force d'être rigoureuse, suggère que le conatus, force d'activité générique et intransitive, c'est-à-dire telle quelle sans objet, a besoin d'une affection, a besoin d'être affecté, pour trouver ses orientations concrètes et être déterminé comme *désir* de poursuivre tel objet plutôt que tel autre. Ce sont donc les affections par les choses extérieures, et les affects qui s'ensuivent, qui mettent les corps en mouvement, faisant d'eux des corps concrètement désirants, par là déterminés à accomplir des choses particulières. Si l'action est d'abord, phénoménologiquement, corps en mouvement, jusque dans les actes dits de parole qui supposent bien d'émettre physiquement des sons, alors il n'est pas un mouvement de corps qui n'exprime et la puissance conative du désir et ses déterminations particulières par des affections et des affects.

4 Nous utilisons la traduction de Robert Misrahi (Spinoza, 1991).

5 On notera à ce propos que, produite en III, 6, la *démonstration* du conatus vient assez tardivement dans l'ordre démonstratif, en fait à peu près à la moitié du texte de l'*Éthique*.

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

Structures capitalistes et affects salariaux

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

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

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

C'est l'ensemble de ces éléments structurels, créateurs de ce qu'on

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

Le tout premier régime historique de la mobilisation salariale ne va pas au-delà de cette base, constitutive en quelque sorte des formes élémentaires du rapport salarial : seul l'aiguillon de la faim y détermine la mise en mouvement vers le travail. On se gardera donc bien de comprendre le mot *désir* sous les connotations euphoriques qui accompagnent ses usages ordinaires, car il peut être désir d'éviter un mal – en l'occurrence le mal du dépérissement matériel – bien plus que celui de poursuivre *positivement* un bien. C'est donc peu dire que les premières formes historiques de la mobilisation salariale sont environnées d'affects tristes – la crainte de la misère jusqu'à la mort.

Peur de mourir et désir de vivre : c'est bien en tout cas un certain régime de désirs et d'affects qu'installent les formes élémentaires du rapport salarial. Et l'on aperçoit en toute généralité à cette occasion que ce régime de désirs et d'affects vient comme doubler les structures du régime d'accumulation ou, pour mieux dire, que les structures du régime d'accumulation *s'expriment* sous l'espèce d'un certain régime de désirs et d'affects. Changeant les structures économiques du régime d'accumulation, et change son régime dual de désirs et d'affects. Ce sont des transformations que l'histoire donne notoirement à voir, car la force évolutionnaire du capitalisme réside précisément dans sa capacité à avoir dépassé ses formes élémentaires.

Ainsi, par exemple, la grande crise des années trente débouche-t-elle *in fine* (et par guerre mondiale interposée...) sur l'ouverture d'une phase inédite de l'accumulation connue sous le nom de fordisme (Boyer, 2004), dont les structures diffèrent du tout au tout de celles qui ont précédé, et soutiennent un nouveau régime de croissance forte et stable. Mais il s'agit moins ici de s'appesantir sur la macroéconomie du fordisme que d'en souligner les effets passionnels. À cette nouvelle structure du régime d'accumulation, en effet, correspond un nouveau régime de désirs et d'affects, sensiblement différent du précédent. Non pas que les affects tristes de la mise au

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

Imaginaire, significations, affects

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

Souligner la puissance de l'imaginaire capitaliste-consumériste en particulier, et de l'imaginaire tout court en général, est alors une manière de

répondre par avance à l'objection qui pourrait accorder la part du désir et des affects dans l'action, mais lui dénierait l'exclusivité, et refuserait qu'on oublie celle du sens : l'action humaine n'est-elle pas le propre d'un monde de significations ? Cette objection, en particulier, ne manquerait pas de souligner – comme l'un de ses défauts – que la philosophie spinoziste et son adaptation en sciences sociales, procédant d'une ontologie de la puissance, livrent par là une vision du monde comme seules rencontres, confrontations et compositions de puissances – les conatus. Le désir n'est pas autre chose qu'« une expression précise et déterminée »⁶ de l'élan de puissance générique du conatus, et le concept d'affect tout autant participe de cette grammaire de la puissance en désignant précisément les effets : comme la puissance est le pouvoir d'affecter, c'est-à-dire le pouvoir d'une chose de produire des effets sur une ou plusieurs autres choses, l'affect est l'effet en une certaine chose de l'exposition à la puissance d'agir d'une ou plusieurs autres choses. Or la tradition compréhensive des sciences sociales se refuse à envisager le monde comme un pur jeu de forces, causalisme mécanique oublieux de la part du sens et des significations qui informent l'action – et feraient vraiment l'humanité de l'homme.

S'il est pourtant une autre antinomie à dépasser, c'est bien celle de l'*explication* – par les causes, donc par les forces, c'est-à-dire par des forces « aveugles » – et de la *compréhension*, implicitement comprise comme la part de l'homme, irréductible à la nature, elle-même ordre de la causalité indifférente, donc insignifiante. C'est bien ce dépassement qu'opère à sa manière le spinozisme en n'oubliant certainement pas l'ordre du sens, *mais en en faisant un effet de l'ordre général de la puissance*. La définition même des affects livre d'emblée une indication en ce sens : « *J'entends par affect les affections du corps par lesquelles sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée*, et en même temps que ces affections, leurs idées » (*Éthique*, III, définition III, nous soulignons). Il ne faut pas seulement lire cette définition pour son originalité caractéristique du spinozisme, qui, à rebours du psychologisme spontané, saisit les affects, non d'abord par l'âme, mais par le corps – en fait *également* par l'âme et par le corps – et comme variations de sa puissance d'agir. Car, en application de la thèse dite du parallélisme⁷,

6 En une formulation qui réplique analogiquement la caractérisation des choses comme « mode » : « Les choses particulières ne sont rien d'autre que des affections des attributs de Dieu, autrement dit, des manières par lesquelles les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée » (*Éthique*, I, 25, corollaire).

7 Pour ne rien dire du fait qu'on la doit en réalité à Leibniz, et non à Spinoza, l'appellation « parallélisme » est ici reprise par commodité sténographique, mais sans rien ôter aux critiques profondes que lui a adressées Chantal Jaquet (2007).

les événements corporels ont pour corrélat instantané des événements mentaux – des idées. Et les affects consistent synthétiquement en variations de puissance d'agir du corps *et* production corrélatrice d'idées par l'esprit.

La production du sens, plus précisément, tient à la puissance du corps de lier ses affections et à la puissance de l'esprit de lier ses idées. L'association, telle d'ailleurs qu'elle peut se fixer dans une mémoire, est ainsi l'un des effets les plus caractéristiques de la puissance du corps-esprit humain : « Si une fois le corps humain fut affecté simultanément par deux ou plusieurs corps, dès que l'esprit imaginera par la suite l'un d'entre eux, il se souviendra aussitôt des autres » (*Éthique*, II, 18). L'association est aussi au principe de la donation de sens, et d'abord par son inscription dans une langue :

Par là nous comprenons clairement pourquoi l'esprit passe aussitôt de la pensée d'une chose à la pensée d'une autre chose qui n'a aucune ressemblance avec la première ; c'est ainsi par exemple qu'un Romain passera de la pensée du mot « pomum » (pomme) à la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, et rien de commun avec lui, si ce n'est le fait que le corps de cet homme a souvent entendu le mot pomme alors qu'il voyait ce fruit. (*Éthique*, II, 18, scolie)

Mais ces liaisons, rapportant les choses rencontrées les unes aux autres, peuvent aller jusqu'à les organiser en ensembles signifiants :

Chacun passera d'une pensée à l'autre selon que l'habitude de chacun a ordonné en son corps les images des choses. Un soldat, par exemple, ayant vu sur le sable les traces d'un cheval, passera aussitôt de la pensée du cheval à celle du cavalier, puis de cette pensée à celle de la guerre, etc. Mais un paysan, quant à lui, passera de la pensée du cheval à celle d'une charrue, d'un champ, etc., et ainsi, chacun, selon qu'il est accoutumé à lier et à enchaîner les images des choses selon telle ou telle modalité, passera d'une même pensée à telle ou telle autre. (*ibid.*)

Comme souvent les termes décisifs peuvent passer inaperçus : ici c'est « habitude » (ou « accoutumé ») qui enferme les enjeux les plus importants de cet ensemble d'énoncés. Chacun enchaîne ses pensées selon une certaine *habitude* qui résulte de la manière dont il a ordonné *en son corps* les images des choses, en quoi il faut comprendre : 1) que c'est l'effet même de la puissance du corps que de retenir des concomitances ou des successions d'affections ; 2) que, « parallèlement » (simultanément), l'esprit lie ses idées selon un ordre similaire et dual à celui par lequel le corps lie ses affections (*Éthique*, II, 7, et V, 1) ; 3) que ce concaténationnisme généralisé de la pensée n'a rien d'aléatoire mais s'organise selon des régularités – des « habitudes », chacun ayant les siennes propres – qui dirigent les liaisons dans les mêmes directions – dans le même sens, pourrait-on dire en jouant de la polysémie du mot –, et que ces habitudes se sont d'abord formées par et dans le corps,

qu'elles existent et opèrent comme *inscriptions corporelles* – « *la manière dont [chacun] a ordonné en son corps les images des choses* » (*Éthique*, II, 18, scolie, nous soulignons). En chacun donc se constitue une « habitude » herméneutique, structure stratifiée de schèmes concaténateurs orientés, dont une part est commune à très grande échelle – tout le monde, par exemple, associe le bruit du tonnerre à l'imminence de la pluie –, une part commune à l'échelle de groupes plus étroits – les associations des paysans sont les mêmes, mais différent de celles des soldats –, une part plus idiosyncratique, formée, par exemple, selon les fixations névrotiques d'une histoire personnelle. Laissant cette dernière de côté (quoique...), il faudrait dire combien l'analyse de leur formation doit à la sociologie. Des expériences communes, en d'autres termes des affections communes, déterminent des concaténations communes et par suite des habitudes herméneutiques communes. Si, par exemple, les conditions d'existence matérielle entrent pour une grande part dans les expériences quotidiennement faites, alors l'homogénéité par groupes sociaux de ces affections attachées à la vie matérielle détermine une homogénéité corrélative des liaisons d'idées, donc des donations de sens et des valorisations qui s'ensuivent – et les « habitudes », par conséquent, se structurent, *pour une part*, sur une base de classe.

Le point important en tout cas était le suivant : il n'y a pas à céder à une antinomie fabriquée de la puissance et du sens. Le sens advient par une *donation active* qui est la marque même d'un conatus, c'est-à-dire d'une puissance, puissance d'une chose liant d'une certaine manière qui est la sienne, selon un certain ordre, les affections de son corps et les idées de son esprit. Aussi l'inclusion du sens dans l'ordre de la puissance, et comme l'une de ses manifestations, conduit-elle à ce que Lorenzo Vinciguerra (2005) n'hésite pas à nommer une sémiophysique, procès de production des images des choses et des idées immanent à la puissance du corps de former activement des associations d'affections, et à la puissance corrélative de l'esprit d'enchaîner ses pensées. L'idéation et l'imagination sont ainsi dans l'orbite immédiate de la vie affective, et la sphère des passions n'est pas qu'un monde d'émotions brutes, infralinguistiques ou antepredicatives : elle est le biotope où s'engendrent littéralement, et à toutes échelles, les visions et les valorisations du monde.

Pour toutes les médiations historiques que l'analyse de sa formation demanderait de reconstituer, une structure sociale aussi massive que l'imaginaire consumériste de la marchandise entre donc de plein droit dans le domaine passionnel, et même comme l'une des manifestations contemporaines les plus notoires de sa productivité – permettant d'ailleurs au passage de souligner que ce domaine des passions est essentiellement un domaine *social*.

Dans la doublure du régime d'accumulation que constitue son régime dual de désirs et d'affects, il entre donc constitutivement un imaginaire collectif – qui n'est d'ailleurs pas nécessairement un imaginaire entièrement *commun*, mais qui connaît des variations selon les classes et les groupes.

L'énergie du conatus coulée/conformée dans les structures

À l'image de son régime de désirs et d'affects, et du seul fait qu'il s'y trouve inclus, l'imaginaire du capitalisme ne cesse de se renouveler. De même qu'il a ajouté aux seules perspectives de la misère à endiguer les images réjouissantes de la vie au milieu des objets marchands, le capitalisme néolibéral enrichit l'imaginaire fordien en s'efforçant d'ajouter aux affects joyeux extrinsèques de la consommation les affects joyeux intrinsèques de la « réalisation de soi » dans et par le travail salarié. Et c'est bien en effet un *enrichissement* à ses yeux puisque dans le régime de désirs et d'affects du salariat, il ne devrait plus entrer seulement d'accéder à des satisfactions transitives, hétérogènes à l'activité laborieuse elle-même – le travail comme moyen purement instrumental d'accéder à l'argent, simple médium de l'acquisition des biens marchands –, mais il devrait aussi entrer d'investir l'activité en elle-même et pour elle-même, élevée du statut de moyen à celui de fin, et devenue intransitive, c'est-à-dire désirable en soi. Ainsi le néolibéralisme entreprend-il de modifier le régime de désirs et d'affects hérité du fordisme⁸ pour faire entrer les salariés dans un nouveau régime de mobilisation, plus intense – évidemment... –, dans lequel l'activité, jadis indifférente, devient l'objet, non plus médiat mais immédiat, du désir. Se rendre à l'entreprise, en épouser les fins, s'approprier ses tâches, faire de ses assignations des horizons personnels, les éprouver comme des occasions parmi les plus hautes d'effectuation de ses propres puissances, en faire la part centrale de sa propre existence, toutes ces choses deviennent – ou doivent devenir – intrinsèquement désirables. Ainsi le régime néolibéral de la mobilisation salariale vise-t-il à reconfigurer les désirs individuels pour les aligner sur le désir-maître du capital (Lordon, 2010a). Le fordisme avait bien réussi à introduire des

8 Hypostase de commodité qui ne dispense nullement en principe de reconstituer les enchaînements de cette *entreprise*, d'ailleurs pour en souligner la nature de dynamique politique – transformer les formes institutionnelles, c'est intrinsèquement une affaire de politique – et en dernière analyse, passionnelle, et ce même si le jeu des passions peut prendre des formes très variées : insurrections, guerres, ou transformations silencieuses sous contrôle oligarchique (c'est bien à cette dernière modalité que s'apparente la transition post-fordienne vers le néolibéralisme).

affects joyeux, ceux de la consommation marchande, dans le jeu passionnel du capitalisme, mais le détour de médiation était encore trop long. Le néolibéralisme entreprend de le raccourcir pour viser la pleine coïncidence du désir des individus et du désir de l'institution⁹. Et – bien que sans doute pas dans toutes les fractions du salariat – il y parvient ! L'imaginaire de la marchandise s'enrichit alors d'un imaginaire de la réalisation de soi par la vie salariale, et peut-être faut-il attendre cette extension à une partie du salariat du désir de faire industriel autrefois réservé au capital pour mieux apercevoir le capitalisme comme un certain régime historique d'investissement conatif.

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

L'énergie libre et sans objet du conatus se lie et s'investit dans des objets particuliers non par un quelconque pouvoir d'autodétermination mais sous le travail d'affections extérieures produites par des structures sociales. De cette énergie conative, on pourrait dire qu'elle est, littéralement parlant, amorphe *ex ante*. Elle ne prend forme qu'en se coulant dans les structures sociales, les formes institutionnelles et les rapports sociaux, qui lui offrent ses conditions concrètes d'exercice et, par là même, configurent ses investissements possibles en la déterminant à quelque chose – salut, gloire, fortune

9 Ou, si l'on refuse cette hypostase, des hommes qui l'incarnent.

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

Quelle que soit l'échelle considérée en tout cas, le fait institutionnel ne saurait être essentiellement saisi comme négativité, force de répression contenant les menées (potentiellement antisociales) des élans de puissance conatifs, à la manière par exemple du dernier Freud de *Malaise dans la civilisation* (2010). Tout au contraire, les institutions doivent être d'abord saisies dans leur pouvoir positif d'information (au sens aristotélicien du terme), pouvoir de donner forme à l'amorphe du conatus compris comme élan de puissance générique. L'extériorité du social n'a donc rien d'une extériorité purement répressive. Elle est d'abord ce par quoi le conatus intransitif en vient à se transitiver, c'est-à-dire, par soi sans objet, à s'actualiser comme désir de tels et tels objets, non pas donc pouvoir négatif de répression et de limitation, mais pouvoir positif de détermination et de constitution – sans exclure évidemment que certaines constructions institutionnelles aient, elles, pour effet spécifique de retenir les conatus et de leur interdire certaines poursuites.

Les expressions locales des structures globales

On mesure donc aisément ce qui sépare un tel structuralisme des passions d'une science sociale individualiste pour laquelle le sujet est autodéterminé selon des raisons (ce qui apparaît au « sujet » comme ses « raisons » n'étant

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

Sans doute peut-il y avoir des affects communs : les structures et les institutions sociales ont précisément ce pouvoir d'affectation à grande échelle, c'est-à-dire le pouvoir d'affecter tous – la circonscription du « tous » définissant l'extension même du pouvoir de l'institution : les structures et les institutions du champ scientifique n'affectent que le « tous » des scientifiques et pas au-delà ; les structures et les institutions de l'État, elles, affectent le « tous » de la nation. Produit par une puissance d'échelle globale, l'affect commun demeure pourtant un affect communément éprouvé par la multitude discrète des individus qui vivent sous l'*imperium* de l'institution considérée – c'est-à-dire par *chacun* d'eux localement. Ainsi les structures du rapport salarial, structures globales s'il en est, affectent-elles communément, mais séparément, *chacun* des salariés en son corps.

Si attentive qu'elle soit au poids, peut-être même à l'exclusivité – au moins en dernière analyse –, des déterminations structurales, une science

sociale ne fera donc pas l'économie du passage par la localité des corps affectés, corps saisis par les rapports sociaux et les formes institutionnelles. Ce sont toutes les structures de l'échange marchand, de la division du travail, de la propriété privée des moyens de production et de la double séparation qui sont à l'œuvre et visibles dans chaque corps salarié, individuellement. Présentes, donc, en chacun des individus, mais chaque fois réfractées différemment puisque « des hommes différents peuvent être affectés de différentes manières par un seul et même objet, et un seul homme peut être affecté par un seul et même objet de différentes manières en des moments différents » (*Éthique*, III, 51).

La multitude salariale n'a en effet rien d'homogène, elle se distribue tout au long des chaînes hiérarchiques, selon les secteurs industriels, la taille des entreprises, évidemment selon les trajectoires propres des individus, etc., toutes choses parfaitement connues de la sociologie et par lesquelles on peut tenir ensemble : une affection commune (celle du rapport salarial en ses structures) et la (les) réfraction(s) de cette affection commune au travers des diverses complexions individuelles socialement constituées. D'où résultent : des affects communs – tous les corps salariés se mettent en mouvement chaque jour pour une activité nommée « travail » –, des affects communs de niveaux inférieurs, par groupes de salariés aux mêmes caractéristiques sociales – déterminant des complexions semblables (par exemple, les cadres de l'informatique ont des manières communes qui les distinguent des ouvriers de l'automobile) –, des affects plus idiosyncratiques aussi (amour ou détestation du travail salarié par exemple).

Mais l'expression locale des structures globales, par corps affectés interposés, demande l'introduction d'un tiers terme, dont on peut d'ailleurs deviner la nécessité à la relecture de la proposition III, 51 de l'*Éthique* : des hommes peuvent être affectés différemment par un seul et même objet. Or on nommerait à peine « un objet » une entité aussi abstraite qu'un rapport social, comme le rapport salarial par exemple. C'est que le rapport social lui-même se réalise concrètement dans des interactions sociales. Ainsi le salarié n'a-t-il pas affaire au « rapport salarial », mais à un patron, non pas le patron générique du rapport mais un patron particulier *hic et nunc*, bel et bien un « objet » capable d'en affecter d'autres de manières variées (mais à qui cette capacité – cette puissance – ne vient que du rapport social dont il est la réalisation, l'incarnation locale). Des interactions institutionnelles, on pourrait donc dire qu'elles sont l'apparaître phénoménologique des rapports sociaux – très prosaïquement : ce qui se donne à voir lorsqu'on va *dans les institutions*. On y observe un employé qui interagit avec son employeur, un élève avec son professeur, un fidèle avec son pasteur, un militaire avec

son supérieur... Pour toute leur diversité dans leur genre, ces interactions ne sont jamais que les effectuations d'un même rapport social : toutes les interactions employés/employeurs effectuent le rapport salarial, les interactions élèves/professeurs le rapport magistral, fidèle/curé le rapport pastoral, soldat/officier le rapport militaire, etc. C'est par les interactions institutionnelles, telles qu'elles mettent en scène des « objets » (des personnes), que s'opèrent non seulement l'effectuation mais la localisation des rapports sociaux, et par là les affections concrètes dont les corps individuels sont affectés – donc *in fine* l'expression locale des structures globales qui soutiennent chacun de ces rapports. En arrière-plan de toute interaction employé/employeur particulière, il y a bien l'intégralité des structures du rapport salarial, avec toute la profondeur de leur développement historique, mais tout ce développement ne se réalise que dans la localité des multiples interactions concrètes conçues comme rencontres d'objets déterminés¹⁰.

Passions mécontentes, mouvements centrifuges et crises institutionnelles

Le passage par la distinction des rapports et des interactions qui les effectuent est spécialement utile pour lever l'objection indéfiniment opposée à toute forme de structuralisme, à savoir l'ignorance de l'histoire et l'incapacité dynamique. Rendre le monde des structures sociales aux puissances d'agir individuées qui les habitent était sans doute la première étape de leur remise en mouvement. Mais il faut y ajouter la médiation des interactions qui effectuent concrètement les rapports. Car ces effectuations n'ont rien de mécanique. Elles sont *ex ante* sous-déterminées : on sait grosso modo ce qu'une interaction employeur/employé va produire, ou ce qu'elle est censée produire – de l'assignation hiérarchique, du commandement et de l'exécution –, mais on ne sait rien a priori du détail et des modalités de cette production. Or, dans le cadre du rapport à effectuer, ce détail peut varier considérablement. Aussi les interactions effectuent-elles toujours les rapports de manière ouverte et créative : il y a autant de *styles* patronaux que d'individus patrons et, symétriquement, chaque salarié particulier fait parler sa propre complexion idiosyncratique, rétivité ou docilité, inclination à mettre ses dispositions au service de l'entreprise ou indifférence, résignation aux abus de pouvoir ou entrée en rébellion, etc. Rien de tout cela n'est écrit

¹⁰ De même par exemple que la forme institutionnelle « Code de la route » se réalise dans la rencontre de l'objet-conducteur et de l'objet-feu rouge (ou de l'objet-gendarme).

de toute éternité dans la définition du rapport ou dans son essence, et ce sont les effectuations concrètes, locales, qui, dans l'interaction institutionnelle, ajoutent un supplément de détermination affective, imprédictible *ex ante*. Sans doute j'entre dans l'interaction avec mon employeur déjà normalisé sous le rapport salarial – par construction – et affecté par ses déterminations structurales – la nécessité de la vie matérielle à reproduire, l'impératif de l'accès à l'argent, la dépossession des moyens de production, etc. Mais cet employeur concret, qui est le mien *hic et nunc*, m'affecte supplémentaiement et particulièrement : par exemple, il sait me donner envie de travailler avec lui et pour lui... ou bien il m'est haïssable. Le supplément passionnel de l'interaction vient donc s'ajouter aux affects génériques du rapport conformément à l'arithmétique des compositions affectives : « Un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer » (*Éthique*, IV, 7). Ainsi les affects se composent-ils positivement ou négativement, raison pour quoi d'ailleurs la *fluctuatio animi* (flottement de l'âme), dit Spinoza, est la condition passionnelle humaine par excellence, oscillations entre affects contraires produits par un seul et même objet. Pour osciller cependant, les balances affectives finissent par pencher dans un certain sens, toujours selon la loi de l'affect le plus puissant, et par là à déterminer à faire *quelque chose*. Des affects d'interaction bien composés avec ceux du rapport salarial ajoutent de la joie au sentiment de la nécessité matérielle, parfois même jusqu'à faire complètement oublier cette dernière – et le rapport, aidé par ses effectuations mêmes, se reproduit d'autant plus facilement. Mais l'interaction qui n'ajoute que des passions tristes détruit, elle, la base affective du rapport. Parfois jusqu'au point de faire passer à la balance affective un seuil de l'intolérable, déterminant l'individu à un mouvement d'échappement – c'est-à-dire à s'extraire de l'interaction. Évidemment chaque complexion affective (que Spinoza nomme *ingenium*) a ses seuils propres. Certains, par résignation ou par endurance, supportent des affections attristantes qui en feraient basculer d'autres dans la fuite ou bien la rébellion. Il est cependant des affections qui font passer leurs seuils à un grand nombre, et transforment alors des divergences individuelles en mouvement collectif.

Spinoza, dans le *Traité politique*, nomme indignation l'irréductible quant-à-soi qui à un moment fait dire « pas au-delà de ça, tout plutôt que ça ». Elle était définie dans l'*Éthique* (III, Définition des affects, XX) comme la tristesse qui naît par émulation affective au spectacle d'une tristesse causée à autrui. Elle est maintenant le nom générique du mécontentement politique, et par là l'indicatrice de la limite du pouvoir d'affecter de l'institution, la réponse à la question de savoir jusqu'où s'étend le pouvoir de

l'institution de faire vivre des individus sous ses rapports – et par conséquent le seuil de sa viabilité politique. Car s'il est vrai que l'institution, par exemple l'entreprise, peut faire faire bien des choses à ses sujets, elle ne peut cependant pas leur faire faire n'importe quoi :

Bien que nous disions que les hommes relèvent non de leur droit mais de celui de la Cité, nous n'entendons pas que les hommes perdent la nature humaine pour en adopter une autre; ni par conséquent que la Cité ait le droit de faire que les hommes s'envolent, ou – ce qui est tout aussi impossible – que les hommes considèrent comme honorable ce qui provoque le rire ou le dégoût; mais nous voulons dire qu'il existe certaines circonstances dont la présence inspire aux sujets la crainte et le respect, et dont la disparition supprime la crainte et le respect, et en même temps qu'eux la Cité. (*Traité politique*, IV, 4)¹¹

Tout compte dans cette citation où l'on pourrait voir le concentré des propriétés dynamiques d'un structuralisme des passions. Tout compte, à commencer par le fait qu'extraite d'un traité nominalelement politique, elle n'en donne pas moins les outils permettant de penser très généralement les ordres institutionnels quelle que soit leur nature – et du *Traité politique* de Spinoza, il s'avère qu'on peut faire une lecture comme théorie générale des institutions sociales (Lordon, 2008). Penser les ordres institutionnels donc, mais surtout leurs crises. Car une institution, quelle qu'elle soit, n'est que la stabilisation temporaire d'un certain rapport de puissances, celui-là même qu'elle établit avec les individus tenus (à tenir) en son empire. L'*imperium* de l'institution n'est pas autre chose que l'affect commun qu'elle réussit à produire pour déterminer les individus à vivre selon sa norme – et que Spinoza nomme *obsequium*, affect de reconnaissance de l'autorité institutionnelle et d'obéissance à ses commandements : ainsi l'*obsequium* salarial produit-il en tous les normalisés le mouvement de se lever tous les matins pour « aller au travail » et y faire ce à quoi on a été assigné. Mais, comme tout affect, cet affect commun n'est déterminant qu'à la condition de ne pas être réprimé ou supprimé par un affect contraire et d'intensité supérieure (*Éthique*, IV, 7). À des degrés divers, s'étalant de la reproduction en régime à la crise ouverte, le rapport de puissance entre l'*obsequium* institutionnel et les affects contraires, réactionnels, que font le plus souvent naître la subordination et le commandement, ce rapport de puissance entre l'institution et ses sujets est toujours sous tension. Aussi l'*imperium* institutionnel est-il incapable de stabilisation définitive, fragilité intrinsèque et horizon permanent de crise dont Spinoza donne les termes à propos de cette institution

11 Nous utilisons la traduction de Charles Ramond parue dans la collection Épiméthée (Spinoza, 2005). Dans la suite du texte, la référence au *Traité politique* est abrégée TP.

canonique qu'est l'État : « [...] je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où par la puissance il l'emporte sur eux » (Spinoza, 1966, p. 283). Il n'y a pas d'institution pour l'éternité, car les institutions doivent faire avec les individus qui les habitent – et n'en pensent pas moins. Leur rétivité à se laisser normaliser, à plus forte raison l'abus de pouvoir auquel sont le plus souvent enclines les institutions en la figure de ceux qui les dirigent, tentation de tout pouvoir de s'étendre indéfiniment, sont autant de risques avec lesquels chaque institution doit compter, risque de franchir le seuil invisible de l'indignation, cette irréductible souveraineté de conscience qui un jour fait basculer dans le mécontentement ouvert et affranchit du commandement institutionnel :

[...] les actions auxquelles il est impossible d'amener personne, que ce soit par des récompenses ou par des menaces, ne tombent pas sous le droit de la Cité. Personne par exemple ne peut céder sa faculté de juger : quelles récompenses, quelles menaces peuvent en effet amener un homme à croire que le tout n'est pas plus grand que la partie, que Dieu n'existe pas [...] et de manière générale à croire quelque chose de contraire à ce qu'il sent ou à ce qu'il pense? (*TP*, III, 8)

Ainsi il y a des bornes aux normalisations que l'institution peut obtenir de ses sujets, des bornes dont le franchissement conduit l'institution à pécher – c'est-à-dire à accomplir ce qui peut causer sa propre destruction. Il existe par exemple certaines circonstances dont la présence inspire aux salariés la crainte et le respect de l'employeur, et dont la disparition supprime la crainte et le respect, et en même temps qu'eux l'obéissance salariale. « Indignation » est cet affect politique générique dont Spinoza fait le moteur de toutes les séditions. Pourvu bien sûr qu'il soit partagé à suffisamment grande échelle pour, affect commun réactionnel, se poser contre l'affect commun institutionnel.

Rien donc ne peut figer la dynamique collective des affects – et partant garantir la pérennité aux ordres institutionnels qui en procèdent. Et voilà où un structuralisme spinozien des passions peut renouer avec le changement et l'histoire : en ce point où le ratage des interactions institutionnelles qui effectuent les rapports structuraux fait renaître l'indignation et nourrit l'antagonisme des affects communs. Par le court-circuit d'une métonymie confondant le processus générateur et l'effet engendré, on pourrait donc dire qu'un rapport social, une structure, une institution ne sont pas autre chose que de l'affect commun. Mais ce qu'un affect commun soutient, un autre affect commun, contraire et plus puissant, peut le défaire. Un structuralisme des passions est donc nécessairement un structuralisme dynamique puisque les pôles de puissance individués ne sont tenus à un ordre institutionnel que par des balances affectives dont rien, jamais, ne permet

d'exclure qu'elles viennent à être modifiées, soit que le cumul d'affects tristes en longue période fasse passer à un nombre suffisant de ses sujets leur point d'intolérable, soit qu'un incrément de domination imprudent le rende odieux à tous – et l'histoire est pleine de ces petits événements, de ces micro-abus qui précipitent sans crier gare une sédition de grande ampleur, effet en apparence sans commune mesure avec sa cause, alors qu'il a été préparé par des cumuls de longue date. La dynamique des affects collectifs est donc toujours susceptible de bifurcation, et le principe formel de l'affect commun qui soutenait l'institution, de connaître alors une repolarisation inverse pour entraîner une contestation, parfois jusqu'à sa destruction. Mais la limite de ce qui peut être dit en toute généralité est vite atteinte, et seule la clinique affective d'une situation institutionnelle donnée peut trancher quant à la formation, contingente a priori, d'une dynamique centrifuge des passions collectives... ou bien à la stagnation dans l'*obsequium*. La rareté des éruptions affectives anti-institutionnelles atteste en elle-même les exigeantes conditions requises par la formation d'un affect commun séditieux, c'est-à-dire d'un affect commun suffisamment intense pour vaincre les *obsequia* individuels, ce compte (passionnel) que chacun trouve dans sa situation de normalisé.

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

Mais que ce soit dans la reproduction ou dans la crise, la question demeure toujours la même : à quelles sortes de mouvements les puissances conatives sont-elles affectivement déterminées ? Poser une question de cette nature offre en tout cas le moyen de sortir de l'antinomie des structures minérales vouées à la reproduction et de l'*agency* supposée toujours libre et capable de tout si elle le « veut » (on ne comprend d'ailleurs guère qu'elle ne « veuille » pas plus souvent...). Dès lors qu'elles sont habitées par des pôles de puissance, il y a de l'*agency* dans les structures, mais de l'*agency* contrainte, déterminée la plupart du temps à effectuer les mouvements requis par la normalisation institutionnelle... mais aussi parfois à s'en échapper si d'aventure les courants d'affects collectifs viennent à tourner. Tenant les deux bouts de la chaîne, indûment réputés contradictoires, on pourrait donc répondre ainsi à la question, posée en mai 1968, de savoir si « ce sont les structures qui descendent dans la rue ». La réponse est que ce sont d'abord des corps individuels désirants qui y descendent, mais qu'ils n'y descendent que pour avoir été affectés d'une certaine manière dans et par les structures, c'est-à-dire, et

ce sans aucun paradoxe, qu'ils y descendent pour s'en prendre aux structures qui les y ont fait descendre – parce qu'elles ont fini par se rendre odieuses.

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

« Je maintiens toujours le droit naturel... »

Sans jamais renoncer à son déterminisme intransigeant, en quoi il a vu le moyen d'en finir avec l'illusion d'une exception humaine dans l'ordre de la nature, fantasmagorie du monde humain se prenant pour « un empire

dans un empire»¹² (*Éthique*, III, Préface), Spinoza n'en a pas moins affirmé, contre Hobbes, la fin de la fin de la politique : quand bien même il aurait quelque teneur de réalité, le contrat ne saurait prétendre sceller définitivement les rapports des sujets et du souverain, et le transfert de puissance n'a rien que d'intrinsèquement temporaire, pour ne pas dire d'intrinsèquement précaire. Tel est bien le sens de sa réponse à Jelles qui lui demande « quelle différence il y a entre Hobbes et [lui] quant à la politique » (Spinoza, 1966, p. 283). « Cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel », entame Spinoza, et c'est bien par là, en effet, qu'il fallait commencer : avec les puissances individuées telles qu'elles habitent le monde et ses structures – puisque le « droit naturel », concept non pas juridique mais onto-anthropologique, n'est pas autre chose que la puissance (*TP*, II, 4)¹³. Or le *conatus*, « cet effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose » (*Éthique*, III, 7), et de même que cette essence est, par construction, inaliénable, de même les propriétés qui s'en déduisent sont-elles nécessaires – notamment les mouvements spontanés de l'automate herméneutique que nous sommes¹⁴, évaluant les choses selon qu'elles aident ou contrecarrent la persévérance (*Éthique*, IV, 8)¹⁵, et l'effort qui s'ensuit pour repousser les causes de la tristesse (*Éthique*, III, 37)¹⁶. Aucune de ces propriétés ne saurait donc cesser de produire ses effets par passage de l'état de nature à l'état civil, tant et si bien d'ailleurs que Spinoza nie qu'il y ait, sous ce rapport, quelque discontinuité de l'un à l'autre : « [...] c'est la continuation de l'état de nature », dit-il de la Cité. Comme nombre de commentateurs l'ont fait remarquer, le *Traité politique* rompt avec le *Traité théologico-politique*, en abandonnant définitivement tous les reliquats de contractualisme qui y subsistaient encore¹⁷ : il n'y a ni abandon, ni transfert, ni cession des droits naturels au souverain par entrée dans l'état civil, et c'est précisément pour cette raison que le droit naturel, essence actuelle de l'homme, ne saurait sans absurdité être considéré comme aliénable. Aussi le droit naturel de cha-

12 Voir à ce sujet Citton et Lordon (2008).

13 « Le droit naturel [...] de chaque individu s'étend aussi loin que s'étend sa puissance. Par conséquent, tout ce que fait tout homme selon les lois de sa nature, il le fait par un droit souverain de nature, et il a sur la nature autant de droit qu'il vaut par la puissance » (*TP*, II, 4).

14 Comme l'énonce un passage précédemment évoqué (*Éthique*, II, 18, scolie). Voir à ce sujet Vinciguerra (2005).

15 « 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 » (*Éthique*, IV, 8).

16 « Plus grande est donc la tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme s'efforce de lutter contre la tristesse » (*Éthique*, III, 37, Démonstration).

17 Pierre-François Moreau fait d'ailleurs observer que l'abandon du contrat est en germe dès le *Traité théologico-politique* lui-même (2005, p. 11-18).

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

Sans doute, pour être complète, cette présentation d'un structuralisme des passions requerrait-elle de montrer comment structures et institutions elles-mêmes sont des productions passionnelles collectives, cristallisations de cette composition d'affects individuels que Spinoza nomme la « puissance de multitude » (Lordon, 2010b). Et les passions sont autant productrices que produites. En tout cas, rien n'est linéaire, univoque ou monotone dans ces processus. Pour reprendre les mots mêmes de Bourdieu, il arrive donc que la vérité objective des structures produise des vérités subjectives désajustées à leur propre reproduction – et par là les mette en danger. Il n'y a pas à choisir entre « les structures » et « l'action ». Il y a de « l'action » puisqu'il y a des hommes-conatus ; il y a des structures qui affectent les hommes et déterminent leurs mouvements ; il n'y a pas de structure éternelle puisque « je maintiens toujours le droit naturel ».

Bibliographie

- BOURDIEU Pierre, 1996, « La double vérité du travail », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 114, p. 89-90.
- BOURDIEU Pierre et MAÎTRE Jacques, 1994, « Avant-propos dialogué », J. Maître, *L'auto-biographie d'un paranoïaque*, Paris, Economica, p. V-XXII.
- BOYER Robert, 2004, *Théorie de la régulation*, Paris, La Découverte.
- CITTON Yves et LORDON Frédéric, 2008, « À propos d'une photo », *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Y. Citton et F. Lordon éd., Paris, Éditions Amsterdam, p. 15-44.
- COLLIOT-THÉLÈNE Catherine, 2011, *La démocratie sans « demos »*, Paris, PUF.
- DARDOT Pierre et LAVAL Christian, 2009, *La nouvelle raison du monde*, Paris, La Découverte.
- FISCHBACH Franck, 2005, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, PUF.
- 2009, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin.
- FREUD Sigmund, 2010 [1929], *Malaise dans la civilisation*, Paris, Payot.
- HABER Stéphane, 2007, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, PUF.
- HONNETH Axel, 2006, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte.
- JAQUET Chantal, 2007, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF.
- LE BLANC Guillaume, 2007, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Le Seuil.

- LORDON Frédéric, 2008, «Le *Traité politique* comme théorie générale des institutions sociales», *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, C. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy éd., Paris, Éditions Amsterdam, p. 105-128.
- 2010a, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique.
- 2010b, «L'empire des institutions» [en ligne], *Revue de la régulation*, n°7, [URL : <http://regulation.revues.org/7748>], consulté le 20 mars 2013.
- 2013a, « Philosophie et sciences sociales : vers une nouvelle alliance ? », *Cahiers philosophiques*, n° 132, p. 110-126.
- 2013b (à paraître), *La société des affects*, Paris, Le Seuil.
- MOREAU Pierre-François, 2005, *Spinoza, État et religion*, Lyon, ENS Éditions.
- RENAULT Emmanuel, 2008, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte.
- SPINOZA Baruch, 1966, «Lettre 50 à Jarig Jelles du 2 juin 1674», *Traité politique. Lettres*, C. Appuhn éd., Paris, Flammarion.
- 1991 [1677], *Éthique*, Paris, PUF.
- 2005 [1670], *Traité politique*, Paris, PUF.
- VINCIGUERRA Lorenzo, 2005, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin.