

L'empire des institutions (et leurs crises)

The empire of institutions (and their crises)

El imperio de las insituciones (y sus crisis)

Frédéric Lordon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/regulation/7748>

DOI : 10.4000/regulation.7748

ISSN : 1957-7796

Éditeur

Association Recherche & Régulation

Référence électronique

Frédéric Lordon, « L'empire des institutions

(et leurs crises) », *Revue de la régulation* [En ligne], 7 | 1er semestre / Spring 2010, mis en ligne le 09

juin 2010, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/regulation/7748> ; DOI :

10.4000/regulation.7748

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.



Revue de la régulation est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

L'empire des institutions (et leurs crises)

The empire of institutions (and their crises)

El imperio de las insituciones (y sus crisis)

Frédéric Lordon

JEL : B 52, Z 13

« Nous appelons sujets les hommes en tant qu'ils
sont tenus de se soumettre aux institutions et aux
lois de la Cité »

Spinoza, *Traité politique*, III, 1

- 1 Il devrait être plus souvent permis aux sciences sociales d'emprunter de leur force à des œuvres qui ne sont pas de leur genre. Spinoza voyait bien les limites du pouvoir du discours de raison, capable de frapper ceux-là qui déjà aiment suffisamment la raison, mais incapable hors de cette ressource de « réprimer un affect » (*Éth.*, IV, 14), ni d'en susciter ou d'en produire aucun. Si donc la raison – la « connaissance vraie du bien et du mal » (*Éth.*, IV, 14) – n'a en elle-même qu'un pouvoir réduit d'affecter, il faut, pour que ses productions touchent plus largement ou plus profondément, lui en adjoindre un supplément mais nécessairement venu de son dehors. Où trouver ce supplément capable de frapper les esprits au-delà des seuls effets du logos si ce n'est dans les œuvres, elles qui sont par construction des réservoirs d'affects, des pouvoirs d'affecter sans pareils – la définition même de la puissance chez Spinoza. Aussi la combinaison de l'analyse, qui explique mais sans force, et du pouvoir d'affecter des œuvres, qui frappe mais l'imagination plus que l'entendement, devrait-elle être de celles que les sciences sociales non seulement ne s'interdisent pas, mais pensent à mobiliser chaque fois que l'occasion s'en présente. À la théorie de la Régulation qui cherche à penser le fonctionnement des institutions et surtout leurs crises, il devrait donc être permis de faire entrer dans son corpus et dans ses références autre chose que le système des textes académiques et de leurs renvois bibliographiques, autre chose comme, par exemple, cette scène du *Cuirassé Potemkine* (extrait 1) où le peloton d'exécution assemblé sur le pont pour fusiller des mutins se fige à l'ordre de faire feu, moment de suspension extraordinaire où le

commandement n'est pas comme à l'habitude suivi de son effet, où les fusils ne sont plus tenus fermes en joue mais oscillent à l'image de l'âme des fusilleurs, où l'officier écume de rage de ne pas être obéi et où surgit d'un coup une formidable indétermination rendant possible que tout bascule et dans n'importe quel sens. C'est l'acte de rupture de l'un des matelots, spectateur révolté de la scène, qui catalyse le basculement et, appelant ses camarades à lâcher leurs armes, précipite la rébellion collective. Le corps des matelots réassemblés se retourne contre l'iniquité des officiers et c'est en quelques instants l'autorité militaire, ni plus ni moins, qui s'effondre à grand fracas – la mort d'une institution.

- 2 On pourrait ainsi rassembler sous l'appellation de « syndrome Potemkine » ces moments hors du commun institutionnel où un maître ordonne et « ça n'obéit plus » – que le maître soit commandant, patron, professeur, mais surtout plus largement n'importe quelle forme d'autorité instituée/institutionnalisée. N'y a-t-il pas là une situation typiquement régulationniste, peut-être même la plus typiquement régulationniste puisqu'elle est tout entière l'expression du fond de sa méthode, à savoir l'*heuristique de la crise*¹ : saisir paradoxalement les mécanismes de l'ordre par le moment privilégié de sa décomposition. Mais il y a là également une question toute foucaldienne, la question de la gouvernementalité même, pourvu qu'on l'entende en un sens suffisamment large comme la question de l'efficace des normes². Entrer dans le syndrome Potemkine, en mettre au jour les rouages généraux, n'est d'ailleurs pas seulement une question foucaldienne en soi ; par son contenu, c'est également la *manière* foucaldienne de poser la question des institutions, ou plus précisément la question du *pouvoir des institutions*, en posant non pas une question d'essence – « *qu'est-ce que le pouvoir ?* » – mais en posant une question de mode opératoire : « *le pouvoir des institutions, comment ça marche ? par quels mécanismes ça opère ?* ».

1. Institutions, normes, souveraineté : sous le principe de « la puissance de la multitude »

- 3 Pour sembler plus « concrètes », les questions opératoires n'en sont pas pour autant les plus simples. C'est qu'il faut disposer des concepts capables d'exprimer l'efficacité. De ce point de vue, s'adresser à une ontologie de l'activité et de la puissance, dont la vocation même est de dire la production des effets, n'est pas le plus mauvais choix possible. Et de fait, le simple énoncé du syndrome Potemkine est déjà riche de nombreux échos spinozistes. Car l'on pourrait reformuler ainsi la question des institutions : i) le conatus à l'état brut, celui qu'on peut appeler si l'on veut « conatus essentiel » (voir Lordon, 2003), est une force désirante générique et intransitive, « un désir sans objet » comme le dit Laurent Bove (2005), la force motrice même de toute activité ; ii) qu'est-ce qui détermine ce conatus essentiel à s'actualiser comme désir spécifique et à s'orienter dans telle ou telle direction ? – ce sont les affects³ ; iii) d'où viennent ces affects, qu'est-ce qui nous affecte ? – des affections par (c'est-à-dire des rencontres de) choses extérieures ; iv) par conséquent, si les institutions, choses sociales extérieures à nous s'il en est, si les institutions donc *normalisent* nos comportements, si elles nous font faire ceci et pas cela, pour le dire en termes foucaldiens et retrouver ainsi la question de la gouvernementalité : si elles conduisent nos conduites, c'est qu'elles ont un certain pouvoir de nous affecter, c'est-à-dire de déterminer nos conatus à prendre telle direction et pas telle autre. En d'autres termes, c'est que les institutions ont une puissance propre, puisque la puissance

chez Spinoza est précisément cela : le pouvoir d'affecter, le pouvoir d'une chose de produire des effets sur une ou plusieurs autres choses – des effets, c'est-à-dire des réactions, des redirections du conatus des choses affectées. En résumé, si lorsque je vis sous un certain rapport institutionnel j'adopte une certaine conduite, c'est que j'ai été déterminé à le faire, donc que j'ai été affecté, donc que j'ai subi l'effet d'une certaine puissance. Cette puissance c'est celle de l'institution. Voici donc le premier énoncé d'une théorie spinoziste des institutions sociales : *il y a une puissance des institutions*.

- 4 Par construction, l'institution affecte *simultanément et identiquement* un grand nombre d'individus – tous ceux qui se trouvent sous son ressort. En d'autres termes elle produit un affect commun à grande échelle. « Commun » et « à grande échelle » : ce sont les deux caractéristiques de l'affect institutionnel. Si l'institution affecte à grande échelle, c'est donc que sa puissance est grande, comparée à la puissance d'un seul. Certaines institutions ont même le pouvoir d'affecter tous (ou presque, et en régime) : par exemple la langue, l'État, la monnaie. De ces énoncés de base, suit une évidente question : cette puissance dont disposent les institutions, d'où leur vient-elle ? La réponse spinoziste est à trouver dans le *Traité politique* et elle est la suivante : la puissance capable d'affecter la multitude vient nécessairement de la multitude⁴. On pourrait d'abord y voir intuitivement un argument d'échelle ou, pour le dire à la manière des physiciens, d'homogénéité des ordres de grandeur⁵. Il y a surtout dans le fait que seule la multitude puisse affecter la multitude le thème central de la philosophie politique de Spinoza, en fait l'énoncé même de la thèse fondamentale de l'immanence. Que les hommes, du fait de leurs puissances, s'entr'affectent mutuellement, c'est vrai à l'échelle individuelle, ou plus exactement interindividuelle – les hommes se rencontrent et ils s'affectent, joyeusement ou tristement, c'est selon –, mais c'est vrai également à l'échelle collective : les hommes *pris globalement* s'affectent eux-mêmes, le global des hommes s'auto-affecte. On peut donc dire que le monde social est le domaine des affections mutuelles des hommes – incidemment il y aurait là une manière de définir une possible science sociale spinoziste comme *science des auto-affections du corps social*. En disant ainsi que tout ce qui arrive aux hommes⁶ est le fait des autres hommes, on touche donc cette caractéristique centrale de la philosophie politique de Spinoza : elle est une philosophie de l'immanence. L'immanence ici, c'est que rien n'arrive aux hommes qui ne soit l'effet de la puissance des hommes. Plus précisément, tout ce qui arrive au corps social et dans le corps social résulte, *en dernière analyse*⁷, d'une certaine composition de la puissance de ses membres. Cette composition prend chez Spinoza le nom de *puissance de la multitude*. Aussi, du *Traité politique*, œuvre d'abord pensée comme du ressort de la seule philosophie politique, comme l'attestent *prima facie* ses objets mêmes – le passage de l'état de nature à l'état civil, l'État et les formes du gouvernement –, il est possible, c'est en tout cas le parti pris ici, de faire une lecture bien plus extensive, révélant ainsi toute la force d'un texte dont le pouvoir d'intelligibilité va très au-delà des seuls phénomènes qu'il vise explicitement, et dont la puissance conceptuelle s'offre à l'éclairage de domaines auxquels on n'aurait pas d'abord pensé. Ainsi le *Traité politique* peut-il être lu, non pas seulement comme une philosophie de la genèse et des structures de la Cité au sens étroit du terme, mais comme la matrice d'une *théorie générale des institutions sociales*⁸. Il est même possible de dire les choses plus précisément : de cette lecture du *Traité politique* vient la thèse que *la « puissance de la multitude » constitue le principe fondamental de tous les faits d'institution, de tous les faits de norme, de souveraineté, d'autorité et de valeur*. C'est donc en ces termes de puissance des individus, puissance de la multitude, puissance des institutions, et du

rapport entre ces puissances qu'il s'agira de rendre compte de l'ordre institutionnel et de ses crises – alias le syndrome Potemkine.

1. 1. Puissance et auto-affections de la multitude

- 5 Mais qu'est-ce que la puissance de la multitude et comment se forme-t-elle ? Par le fait même de l'immanence, elle ne peut être autre chose qu'une certaine composition de puissances individuelles ou, pour dire la même chose dans le lexique dual de la vie passionnelle, l'affect commun se forme par composition d'affects individuels. Quel est alors le mécanisme de cette composition ? La question est si épineuse qu'il faut d'abord y répondre en partant de la situation la plus simple et la plus épurée possible, quitte à ce qu'elle soit fictive, mais d'une fiction admissible parce qu'elle donne à voir les mécanismes les plus fondamentaux, ensuite parce qu'elle est dépassable moyennant une procédure constructive permettant, par complexifications croissantes, de rejoindre progressivement des degrés plus satisfaisants de réalisme. Or la situation fictive la plus simple, celle que, conformément à la méthode habituelle de la philosophie politique classique, Spinoza considère dans le *Traité politique*, est celle de l'état de nature. Suivant Alexandre Matheron, l'état de nature peut être défini comme un état ante-institutionnel, en quelque sorte la phase informe de la multitude. Dans cette scène primitive, les individus ne sont formellement contraints par rien. Pour autant leurs possibilités d'action sont limitées par les rapports de force caractéristiques de chacune de leurs rencontres accidentelles. Il va sans dire que cet état de nature où règnent les affirmations de puissance (conatus) sans autre régulation que les rapports de force locaux est d'une grande violence et d'une grande instabilité. Chaque individu n'y fait rien d'autre qu'affirmer son propre désir d'expansion et la conception du bien qui lui est attaché – le bien pour chacun n'étant pas autre chose que ce qui *lui* semble bon⁹. Les conflits qui naissent inévitablement de l'entrechoc de ces assertions hétérogènes mettent en branle des dynamiques collectives de positionnement et d'alliance, gouvernées par ce mécanisme que Spinoza tient pour l'un des plus importants de la vie passionnelle, à savoir l'émulation des affects¹⁰ (*Éth.*, III, 27). Lors d'un conflit, les individus collatéraux prennent parti selon un principe d'imitation par similitude. Cette dynamique qui mêle ralliements mimétiques des uns et compétitions de puissance des autres entraîne par étapes successives la formation de coalitions de plus en plus grosses et de moins en moins nombreuses, jusqu'à ce que le groupe ait entièrement convergé et se retrouve uni autour d'une même conception du bien et du mal : tous désormais approuvent et désapprouvent les mêmes choses, respectivement déclarées licites et illicites, dont le respect ou la sanction sont par là remises à la surveillance du groupe ainsi constitué, bientôt doté des moyens de force capables de rendre ces (ses) normes exécutoires. La convergence mimétique-agonistique opère ainsi comme un puissant réducteur de l'hétérogénéité initiale des affects puisque tous maintenant pensent, sentent et jugent identiquement du bien et du mal et des conduites à tenir en conséquence.
- 6 Il serait bien inutile d'opposer à ce schéma son parfait irréalisme ou le caractère imaginaire de son anthropologie implicite, tout autant d'objecter qu'on n'a jamais vu dans l'histoire l'État se constituer pareillement. Plus qu'inutile, l'objection serait en fait triviale, sauf à ce que le schéma en question ait été donné pour le modèle d'une genèse historique réelle. Evidemment il n'en est rien. En premier lieu parce que l'exercice de la recherche des origines historiques de l'État, ou de n'importe quelle autre institution

fondamentale, est une chimère absolument vaine – de ce point de vue l'avertissement prononcé par Durkheim est définitif : « Si, par origine, on entend un premier commencement absolu, la question n'a rien de scientifique et doit être résolument écartée. Il n'y a pas un instant radical où la religion ait commencé à exister et il ne s'agit pas de trouver un biais qui nous permette de nous y transporter par la pensée. Comme toute institution humaine, la religion ne commence nulle part. Ainsi toutes les spéculations de ce genre sont-elles justement discréditées » (Durkheim, 1912, 1990, p. 10-11). Ensuite parce que Alexandre Matheron, de qui la structure générale de ce schéma est reprise¹¹, insiste lourdement sur ce point il est vrai des plus délicats et sujet à toutes les mésinterprétations. Ce modèle, précise-t-il, répond à une logique très particulière qu'on pourrait qualifier de « méthode des genèses conceptuelles »¹² – par opposition à la genèse historique. Par genèse conceptuelle, il faut entendre une expérience de pensée, partant délibérément de situations initiales fictives et construites *ad hoc* en fonction d'une certaine finalité conceptuelle. Ces situations, on peut les appeler « états de nature » si l'on veut, quoique au prix du risque d'induire toutes les confusions possibles de la genèse conceptuelle et de la genèse historique, raison pour quoi il serait sans doute plus adéquat de parler d'« états de nature *qualifiés* » afin de mieux marquer le caractère intentionnellement artificiel de leur construction, justifié par la finalité spéciale d'isoler pour ainsi dire « en laboratoire intellectuel » des mécanismes élémentaires qui n'en sont pas moins à l'œuvre dans les réalisations historiques des institutions considérées. Ecartant absolument toute lecture anthropologique-historique réaliste de la genèse conceptuelle, nécessairement vouée à être déçue, si ce n'est outrée, André Orléan livre le sens véritable de « l'état de nature qualifié » en disant qu'il consiste en la « réalité moins l'institution qu'on désire engendrer ». La méthode de Matheron est décidément bien proche de celle de Durkheim qui, lui aussi précise la nature de son propre exercice en ces termes : « Tout autre [qu'une impossible recherche des origines historiques, NdA] est le problème que nous nous posons. Ce que nous voudrions, c'est trouver un moyen de discerner les causes *toujours présentes* (c'est moi qui souligne), dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la vie religieuses. Or, pour les raisons qui viennent d'être exposées, ces causes sont d'autant plus facilement observables que les sociétés où on les observe sont moins compliquées. Voilà pourquoi nous cherchons à nous rapprocher des origines » (Durkheim, 1912, 1990, p. 11).

- 7 L'exercice de la genèse conceptuelle est suffisamment inhabituel et déconcertant, pour requérir ce minimum de commentaire méthodologique, dont l'acquiescement permet peut-être de mieux revenir à ce que l'exercice dégage de plus essentiel, à savoir dans le cas présent la composition des affects individuels en un affect commun. Que cette composition soit ici mimétique n'est le propre que de l'état de nature qualifié envisagé, c'est-à-dire du plus bas degré de complexité de la situation initiale pré-composition, et en aucun cas il ne faudrait *faire de cette modalité mimétique « pure » une propriété essentielle, ou exclusive, de la production de tous les affects communs*. À un durkheimien de stricte obédience qui récuserait jusqu'au terme d'imitation¹³, même en cet état de nature élémentaire, on pourrait proposer le terme substitutif, d'ailleurs plus conforme à la lettre du texte spinoziste, d'*émulation* des affects. Mais l'essentiel est bien le même : la mise en contact des individus produit, par propagation et résonances affectives de nouveaux « états de conscience » (Durkheim) qualitativement distincts des états individuels « isolés » et propre à la formation d'un collectif : « Des images qui expriment les différentes manifestations émanées des divers points de la foule [...] se forment dans les esprits [...] Une fois éveillées dans ma conscience, ces représentations variées viennent s'y combiner

les unes avec les autres et avec ce qui constitue mon sentiment propre. Ainsi se forme un état nouveau qui n'est plus le mien au même degré que le précédent [...] Plusieurs états de conscience similaires s'appellent les uns les autres par suite de leur ressemblance, puis fusionnent et se confondent en une résultante qui les absorbe et qui en diffère [...] C'est l'état collectif » (Durkheim, 1895, 1985, p. 110-111). Pour peu que l'on retranscrive le lexique des « états de conscience » dans celui des affects, à quoi d'ailleurs Durkheim se rend spontanément en évoquant le « processus en vertu duquel, au sein d'une réunion d'hommes, un *sentiment collectif* s'élabore, celui d'où résulte notre *adhésion aux règles communes* »¹⁴ (Durkheim, 1895, 1985, p. 114-115), la correspondance avec le modèle spinozien d'Alexandre Matheron est frappante. Et c'est bien de cela qu'il s'agit en effet : de la production d'une certaine manière de « *sentir en commun* »¹⁵ (Durkheim, 1895, 1985, p. 114-115).

- 8 L'affect commun ainsi formé a la propriété d'être à la fois constitué et constituant. Constitué il l'est par le fait de la composition même, et d'ailleurs comme une puissance étrangère au groupe qui l'a pourtant engendré, et qu'il finit par surplomber alors même que ce dernier en est l'origine immanente. Par quoi, ce faisant, l'affect commun a aussi pour effet de littéralement constituer l'éparse multitude du départ en groupe, et de lui faire faire communauté. Aussi dans son pouvoir constituant même, l'affect commun apparaît-il comme *opérateur de communauté*, efficace non seulement dans l'ordre politique où Spinoza lui donne sa première illustration, mais plus largement dans tous les registres du communautaire qui s'offrent à décliner sur des modes spécifiques la généralité du « sentir en commun » – religieux, moral, monétaire¹⁶, esthétique (voir Lordon, 2010), etc. Et tel est bien le sens de l'article 1 du chapitre VI du *Traité politique* : « Si une multitude vient à s'assembler et à former comme une seule âme, ce n'est point sous la conduite de la raison mais par l'effet de *quelque affect commun* »¹⁷. Laissé à son indétermination le « quelque » affect commun ne préjuge en rien de sa nature particulière et s'il joue ici à la formation de la Cité, rien ne s'oppose à ce qu'on en observe l'effet dans d'autres ordres de communauté. Le point important en tout cas est bien celui-là : le corps social fait communauté quand il *s'auto-affecte d'un affect commun*. Cette production immanente d'un effet de transcendance, c'est-à-dire cette situation où des puissances et des affects venus des hommes se composent en une puissance qui s'élève au dessus d'eux et qui retombe sur eux pour les affecter d'un affect commun, donc cette dynamique ascendante/descendante des affects individuels et collectifs, à laquelle on peut d'ailleurs donner une figure (figure 1), forme ce qu'on peut appeler une auto-affection *immédiate* de la multitude – immédiate puisqu'ici la multitude s'auto-affecte sans intermédiaire. Dans un modèle très simplifié conçu d'après la situation initiale d'un état de nature, la genèse des mœurs par exemple ressortit typiquement de l'auto-affection immédiate, stabilisation de normes collectives du bien et du mal adossées à des affects communs s'imposant sur un mode a-centrique et diffus, en l'absence de tout pôle constitué d'*enforcement*.

1. 2. Captures et auto-affections médiates

- 9 La multitude ne connaît-elle que des auto-affections immédiates ? Evidemment non. Car le destin le plus probable de la *potentia multitudinis* est de faire l'objet de *captures*. La capture n'est pas nécessairement volontaire si par exemple la puissance de la multitude s'investit dans un individu qui ne l'a pas délibérément recherché. Il en résulte pourtant pour celui-ci un formidable rehaussement de puissance que Durkheim, parlant de l'orateur qui s'adresse à une foule, décrit ainsi : « Ce surcroît de force est bien réel, il lui

vient du groupe même auquel il s'adresse. Les sentiments qu'il provoque par sa parole reviennent vers lui mais, grossis, amplifiés, ils renforcent d'autant son sentiment propre. Les énergies passionnelles qu'il soulève retentissent en lui et relèvent son ton vital. Ce n'est plus un individu qui parle, c'est un groupe incarné et personnifié » (Durkheim, 1913, p. 301). Il faudrait faire mot à mot l'analyse de cette citation où se concentrent peut-être mieux que dans n'importe quel autre passage de son œuvre les éléments d'un spinozisme de Durkheim qui, si manifeste, ne peut être d'inadvertance¹⁸. Le plus évident tient sans doute à l'évocation des « énergies passionnelles », contraction du couple conatus-affects, où les affects (passions) se trouvent définis par Spinoza comme « les affections du corps par lesquelles sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée » (*Éth.*, III, def. III), c'est-à-dire comme variations des intensités du conatus. Mais tout, dans cette citation d'un parfait spinozisme appliqué, fait signe en direction de la puissance de la multitude, dont ne manquent que les mots : l'immanence (« le surcroît de force *lui vient du groupe lui-même* ») ; la dynamique des affects collectifs (« les énergies passionnelles qu'il soulève ») ; leur composition par une boucle récursive résonante (« les sentiments qu'ils provoquent [...] reviennent vers lui mais, grossis, amplifiés, ils renforcent d'autant son sentiment propre ») ; l'effet « bien réel » que produit cet affect composé sur celui qu'il investit – et s'en trouve le captateur de fait –, effet en termes de « surcroît de force », de « relèvement de son ton vital », c'est-à-dire d'augmentation de sa puissance d'agir.

- 10 Le point important ici cependant tient au fait que cette fois la puissance de la multitude une fois composée retombe sur les hommes mais en passant par un intermédiaire, qui en est en quelque sorte le « concentrateur » (figure 2). Or cette intermédiation change tout. Car les hommes ont maintenant l'impression que la puissance supérieure qui les affecte tous a pour origine cet intermédiaire même, qu'il en est la source – alors qu'il n'est en fait que le point d'investissement, et par suite le point de transit, de la *potentia multitudinis*. Cette illusion est constitutive de ce qu'on peut nommer rigoureusement le pouvoir, en une distinction conceptuelle fondamentale de la philosophie politique spinoziste séparant la puissance et le pouvoir, la *potentia* et la *potestas*, dont la différence a été vigoureusement soulignée par les commentaires d'Alexandre Matheron (1988) et d'Antonio Negri (1982, 1997) : *le pouvoir c'est la capture par un intermédiaire, homme ou institution, de la puissance de la multitude* – et c'est donc l'entrée de la multitude dans le régime des auto-affectations *médiates*. Et voici la thèse spinoziste de l'immanence en politique : c'est que *le pouvoir est toujours d'emprunt*. Le pouvoir n'est que la captation temporaire d'une puissance qui en dernière analyse est celle de la multitude. Une fois de plus, Durkheim voit parfaitement ce caractère emprunté du pouvoir, ici pouvoir symbolique-charismatique de l'orateur, mais la chose est en fait d'une parfaite généralité : « L'homme qui s'adresse à la foule sent en lui comme une pléthore anormale de forces qui le débordent et qui tendent à se répandre hors de lui, il a même parfois l'impression qu'il est dominé par une puissance morale qui le dépasse et dont il n'est que l'interprète » (Durkheim, 1912, 1990, p. 300). Mais quelle est cette « puissance morale » dont il n'est que le réceptacle sinon la puissance de la multitude, et pourrait-on mieux dire que le pouvoir en apparence détenu par l'homme de pouvoir n'est que l'effet d'une puissance qui n'est pas la sienne et lui advient par un investissement de sa personne dont l'origine lui demeure extérieure ? Pascal en avertit les grands qui pourraient être tentés d'oublier l'origine véritable – extrinsèque – de leur grandeur : « Pour entrer dans la véritable connaissance de votre considération, écrit-il au fils du duc de Luynes, considérez-là dans cette image. Un homme est jeté par la tempête dans une île inconnue,

dont les habitants étaient en peine de trouver leur roi, qui s'était perdu ; et, ayant beaucoup de ressemblances de corps et de visage avec ce roi, il est pris pour lui, et reconnu en cette qualité par tout ce peuple. D'abord il ne savait quel parti prendre ; mais il résolut enfin de se prêter à cette bonne fortune. Il reçut tous les respects qu'on voulut lui rendre, et il se laissa traiter de roi »¹⁹.

- 11 Bien sûr toutes les royautes ne sont pas fortuites, et certains hommes vont avoir une vive conscience de la force immense charriée par la *potentia multitudinis* et de l'incommensurable surplus de puissance qu'ils pourraient ajouter à leur puissance individuelle propre. Eux, hommes de pouvoir au plein sens du terme, c'est-à-dire entrepreneurs de la capture, à qui Jacques Rancière donne leur exacte appellation : des « professionnels de la brigue » (Rancière, 2005, p. 51), vont donc chercher délibérément à se placer dans le courant de la *potentia multitudinis*, à se faire investir par elle, à la faire passer par eux, pour en mobiliser à leurs fins tous les effets. C'est sans doute en pensant à ces praticiens délibérés de la capture, non pas surpris par l'investissement de leur personne par l'affect commun mais tout affairés à l'obtenir, que Matheron clarifie la distinction conceptuelle de la puissance et du pouvoir, dont il donne une formulation lapidaire : « le pouvoir politique est la confiscation par les dirigeants de la puissance collective de leurs sujets » (Matheron, 1988). Le pouvoir, c'est la captation d'une puissance qui, en dernière analyse, est celle de la multitude. Spinoza le dit à sa façon, mais c'est peut-être l'un des énoncés centraux du *Traité politique* : « ce droit que définit la puissance de la multitude, on l'appelle généralement souveraineté (*imperium*) »²⁰ (TP, II, 17). Le souverain incarne la loi parce que sur lui s'est cristallisé l'affect commun politique, parce qu'il s'est trouvé investi par l'affect commun qui, opérateur de communauté, a fait passer la multitude à l'état de corps, mais corps structuré par la verticalité d'un pouvoir dont les conditions d'installation mêmes ont pour effet de déplacer dans l'imagination collective le lieu des origines – et la multitude qui croit maintenant que la souveraineté a pour source même le souverain désormais établi en une position de surplomb, que celle-ci est la propriété intrinsèque de celui-là, la multitude, donc, perd de vue qu'elle est l'origine immanente de tout ce qui lui arrive, ne reconnaît plus ses propres productions, et entre définitivement dans le régime aliéné des auto-affectations *médiates*.
- 12 Cet effet apparemment paradoxal de transcendance immanente est en fait d'une extrême généralité car, de la même manière que l'*imperium* proprement politique, le pouvoir de valoir comme charismatique, le pouvoir de valoir comme bien, comme beau ou comme cher, c'est l'investissement de notre puissance collective qui, sous l'opération concrète des affects communs, le prête respectivement à des hommes, à des idées ou à des choses. Le même principe fondamental de la *potentia multitudinis* est par conséquent repérable dans tous les domaines du « valoir », du « s'imposer socialement » et du « faire autorité ». C'est pourquoi, dès lors qu'on accepte de les envisager au niveau d'abstraction adéquat, on peut tenir pour synonymes ces concepts de souveraineté, de valoir, d'autorité ou de norme. Il n'est pas inutile pour illustrer la force de cette synonymie de s'attarder sur le concept de souveraineté dont Michel Aglietta et André Orléan (1998) avaient intuitivement perçu la généralité, bien au-delà du seul domaine politique, et dont ils ont réalisé une extension d'un grand spinozisme, sans doute involontaire à l'époque, en parlant de *monnaie souveraine*. Car bien sûr, à rebours des nombreux contresens dont cette proposition conceptuelle a été affligée par des lectures trop rapides, la souveraineté de la monnaie n'a rien à voir ici avec la souveraineté de la politique monétaire, interprétation qui, demeurant rivée à la forme étroitement politique du concept, ne voit pas que par

« monnaie souveraine » il faut entendre la monnaie *en tant qu'elle fait autorité*, en tant qu'elle s'impose socialement. Sur la base spinoziste de l'*imperium* conçu comme « droit que définit la puissance de la multitude » – et il est sans doute utile de rappeler ici que le « droit » n'a chez Spinoza rien d'un concept juridique mais désigne *l'étendue d'une puissance* –, ce que Michel Aglietta et André Orléan ont fait pour la monnaie, il faut l'étendre à toutes les entités institutionnelles : une théorie spinoziste des institutions est une *théorie des institutions souveraines*. Des individus qui vivent sous la norme d'une institution, sous son empire, on peut donc dire, et de manière non métaphorique, qu'ils en sont les *sujets*. Et l'on peut alors ramasser en quelques énoncés cette esquisse d'une théorie spinoziste des institutions :

1. Les hommes vivent spontanément selon leur pente (*ex suo ingenio*, selon leur complexion, TP, III, 3). C'est là l'expression de leur droit naturel qui n'est pas autre chose que leur puissance (conatus) (« le droit naturel [...] de chaque individu s'étend aussi loin que s'étend sa puissance », TP, II, 4).
2. Qu'est-ce qui détermine ces puissances des droits naturels à aller dans telle ou telle direction ? Ce sont les affects.
3. Comment alors établir un ordre collectif régularisant ces conduites anarchiques résultant des motions d'*ingenium* (complexions) *ex ante* non coordonnés ? En faisant éprouver à tous des affects homogénéisés, orientant semblablement les conatus, c'est-à-dire des affects *communs*. Tel est le travail des institutions.
4. Par conséquent, l'institution n'est souveraine et ne normalise les individus en (ses) sujets que si, en chacun d'eux, l'affect commun institutionnel l'emporte sur les autres affects porteurs de tendances centrifuges.

2. La vie passionnelle sous les rapports institutionnels

- 13 Mais de quoi, dans son détail, l'affect institutionnel est-il fait, et que l'institution trouve-t-elle exactement à opposer aux affects tristes du renoncement à vivre à sa guise ? Parce qu'il lui faut sans cesse contrer en chacun de ses sujets les tendances centrifuges de la vie *sui juris*, selon son propre droit (naturel), l'institution mobilise tout le spectre d'affects dont son « épaisseur » la rend capable. C'est qu'il y a lieu en effet de distinguer plusieurs « strates » de l'institution, à commencer par la plus superficielle qui est celle des interactions institutionnelles proprement dites. Par « interaction institutionnelle » il faut entendre la phénoménologie de la vie dans les institutions, c'est-à-dire l'apparaître immédiat et concret de la vie sous les normes institutionnelles. On y observe un employé qui interagit avec son employeur, un soldat qui interagit avec son supérieur, un élève avec son professeur, un fidèle avec son curé, etc. – il faudrait évidemment mettre tous les sujets au pluriel : *des employés, des soldats*, etc. Ces interactions ne forment cependant que la strate superficielle de l'institution en tant que toutes ces interactions d'une même classe ne sont que les expressions, ou pour mieux dire les *effectuations* d'un même rapport social²¹. Toutes les interactions employés/employeurs sont les effectuations du rapport salarial, toutes les interactions élèves/professeurs sont les effectuations du rapport magistral, fidèles/curés du rapport pastoral, soldat/officier du rapport militaire, etc. Saisir une institution, c'est donc d'abord saisir le rapport social qu'elle exprime – et dont on peut dire qu'il constitue sa « profondeur ».

2. 1. Rapport social et interactions institutionnelles

- 14 C'est donc un affect commun synthétique, exprimant les différentes strates de l'institution, qui détermine les individus à vivre sous sa norme. Ainsi par exemple de la vie productive sous la norme du salariat dont l'affect commun spécifique soutient tous les éléments – la séparation des travailleurs d'avec les moyens de la production, leur séparation d'avec les produits de la production, leur subjectivation comme porteurs libres de force de travail, leur assujettissement au droit du travail, en particulier en ses deux dispositions centrales, et spécialement caractéristiques de la norme de vie salariale, à savoir l'obéissance, sous le principe de la subordination hiérarchique, et la révocabilité unilatérale²². Et c'est cet affect commun synthétique, où la norme salariale trouve concrètement son efficace, qui donne en particulier tout leur pouvoir aux deux paroles patronales par excellence que sont « je vous ordonne » et « vous êtes renvoyé », des paroles dont il est évident qu'elles n'ont pas leur force en elles-mêmes, ni davantage dans les propriétés intrinsèques de l'individu qui les prononce. N'est-ce pas là exactement la question de l'empire des institutions ? D'où advient le supplément de puissance qui dote ces paroles du pouvoir spécial d'affecter, c'est-à-dire de plier effectivement les individus – à l'obéissance dans les lieux ou à l'évacuation des lieux ? Bourdieu (1982) avait parfaitement vu, après Austin (1962, 1982), que la performativité ne trouve son origine ni dans les propriétés illocutoires des mots ni dans les caractéristiques substantielles des individus qui les prononcent – mais qu'elle vient toujours de l'extérieur. Mais en quoi consiste exactement cette action de l'« extérieur » ? Avec Spinoza, on peut dire qu'il s'agit de la puissance des institutions, c'est-à-dire, par définition, leur pouvoir de nous affecter, en d'autres termes leur pouvoir de *nous faire quelque chose*, et par suite de *nous faire faire quelque chose*, la puissance des institutions comprise comme une certaine capture de la puissance de la multitude.
- 15 Dire qu'à l'image du rapport salarial, l'affect commun exprime l'institution en sa strate la plus « profonde », c'est-à-dire le rapport social qu'elle effectue, ne doit pas faire perdre de vue les effets spécifiques de sa strate superficielle, car cette effectuation n'est pas neutre ou indifférente. Aussi, outre la puissance normalisatrice du rapport qu'elle effectue, l'interaction institutionnelle locale ajoute-t-elle son supplément de détermination affective idiosyncratique. Quand je suis face à un employeur, ou à un officier, je suis face à un rapport social, mais à un rapport social incarné, pour ainsi dire un rapport social en personne, à savoir : je suis face à *cet* employeur, ou à *cet* officier, ici et maintenant, et ceci m'affecte supplémentairement et spécifiquement. Car cet employeur en lui-même ajoute un surplus de détermination affective, joyeux ou triste, et fait jouer le mécanisme réactionnel du conatus dans un sens ou dans un autre. C'est pourquoi il vaut mieux, pour toute institution, « gouverner », ou si l'on veut : régner, par les affects joyeux plutôt que par les affects tristes, à l'amour plutôt qu'à la crainte. Qui règne par la crainte doit vaincre les désirs réactionnels d'affranchissement nécessairement induits par les affects tristes – « plus grande est la tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme s'efforce de lutter contre la tristesse » (*Éth.*, III, 37, dem). La crainte institutionnelle induit d'elle-même le désir de se débarrasser de l'institution ou au moins de se soustraire à sa norme, là où l'amour institutionnel induit un désir de la faire durer. Pourquoi donc vaut-il mieux régner à l'amour qu'à la crainte ? Tout simplement parce que les bilans affectifs nets sont bien plus favorables à l'*imperium* institutionnel. Comme l'a souligné Charles Ramond (1995), il y a un quantitativisme de la puissance et des

intensités affectives chez Spinoza, dont la formule élémentaire est donnée en (*Éth.*, IV, 7) : « un affect ne peut être réprimé ni supprimé si ce n'est par un affect contraire et plus fort que l'affect à réprimer », énoncé-type d'une algèbre des affects dont on retrouverait la trace dans les propositions 9 à 18 de la partie IV de l'*Éthique*, et dont on peut donner une représentation figurée à propos de l'affect synthétique institutionnel (figure 3).

2. 2. L'institution produite à chaque instant

- 16 Cet affect synthétique net, dont on peut emprunter le nom à Spinoza lui-même, l'*obsequium*, littéralement parlant l'inclination à suivre, suivre les directives de conduite de la norme, est ce par quoi l'institution se maintient dans la souveraineté. Pour que l'institution persévère dans l'existence, il lui faut en effet remplir à tout instant la condition, éminemment quantitative, énoncée par Spinoza dans la lettre 50 à Jelles : « 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 », énoncé dont on ne manquera pas de voir, redisons-le, les notations algébriques – « l'emporte », « dans la mesure », ici à comprendre très littéralement au sens de la mesure métrique –, et dont on pourrait donner la reformulation suivante pour mieux faire jouer la transposition du registre originel de la chose politique *stricto sensu* au registre de la chose institutionnelle *lato sensu* : « je n'accorde à une institution quelconque d'empire effectif, de souveraineté, d'autorité effective sur ses sujets que dans la mesure où son pouvoir de les affecter l'emporte sur leur désir de vivre à leur guise ». Que cette condition décisive doive être remplie à tout instant est une clause qui mérite d'être particulièrement soulignée. Car en effet, il faut bel et bien qu'à *tout instant* l'institution affecte effectivement les individus et avec les minima d'intensité requis. Il ne faut donc pas dire simplement que les institutions doivent être *reproduites*, il faut dire plus précisément qu'elles doivent être *produites à chaque instant*. Une fois de plus il est utile d'emprunter aux œuvres, mais cette fois-ci à la littérature, ce pouvoir de pénétration spécial qui fait voir d'un coup ce que l'analyse peine à dégager par ses moyens spécifiques, et par exemple à Proust dont la *Recherche* est traversée par une interrogation sur la valeur sociale et les jugements de distinction capables de *faire autorité* : « la valeur d'un titre de noblesse, aussi bien que de Bourse, monte quand on le demande et baisse quand on l'offre. Tout ce qui nous semble impérissable tend à la destruction ; une situation mondaine, tout comme autre chose, n'est pas créée une fois pour toutes, mais aussi bien que la puissance d'un empire, se reconstruit à *chaque instant par une sorte de création perpétuellement continue* [...] La création du monde n'a pas lieu du début, *elle a lieu tous les jours* »²³. On pourrait presque être tenté de dire que l'institution n'a aucun moment d'inertie, au sens particulier où son destin se joue toujours dans une contemporanéité absolue. Si en effet à un instant donné l'affect institutionnel tombe sous le seuil critique, alors par construction, il suit que le bilan affectif net détermine maintenant les individus à se mouvoir hors de ses rapports caractéristiques. Comme un rappel de ce que la première sociologie française doit d'inspiration cachée à la pensée de Spinoza, on trouvera chez Fauconnet et Mauss (1901) un étonnant condensé d'une vue des institutions comme effets de puissances et d'affects, et de leur souveraineté comme maintien d'une certaine intensité affective : « les institutions n'existent que dans les représentations que s'en fait la société. Toute leur *force vive* leur vient des *sentiments* dont elles sont l'objet ; si elles sont fortes et respectées, c'est que ces sentiments sont vivaces ; si elles cèdent, c'est qu'elles ont perdu *toute autorité* auprès des consciences »²⁴. On avouera qu'il est difficile, à lire ces mots, d'échapper au rapprochement de la puissance

spinoziste et de la force vive maussienne, des affects de l'un et des sentiments de l'autre, des sentiments qui parce que, étant au pluriel, sont ceux d'une pluralité d'individus, et partant des affects communs, dont le maintien ou l'affaissement déterminent le faire autorité de l'institution, c'est-à-dire sa persévérance dans l'être – soit en quelques lignes puissamment suggestives à peu près tout ce que voudrait faire voir la présente perspective sur les institutions...

2. 3. Contemporanéité et diachronicité : mémoire et hystérésis des affects

- 17 Dire pourtant que l'institution doit être produite à chaque instant ne signifie en aucun cas qu'elle n'aurait aucune profondeur diachronique. Et quitte à créer l'impression première d'une parfaite contradiction il faut même ajouter que les normes institutionnelles fonctionnent principalement à la *mémoire*. La contradiction n'est qu'un paradoxe et le paradoxe n'est qu'apparent, car il s'agit de dire ici que les affects institutionnels sont pour une large part la réactivation *contemporaine* d'affects éprouvés par les individus *dans le passé* – et ainsi de tenir ensemble instantanéité et diachronicité, à l'image de la synthèse proustienne maintes fois reprise par Bourdieu : « le mort saisit le vif ». S'il n'y a probablement pas mécanisme plus central de la vie institutionnelle, encore faut-il se donner la théorie de cette affection du vif par le mort. Or le phénomène de la mémoire affective occupe une place stratégique dans la structure de production de l'action que Spinoza déploie, et notamment en (*Éth.*, II, 17, corollaire) : « L'esprit pourra considérer comme présents, bien qu'ils ne soient ni présents ni existants, les corps extérieurs qui auront affecté une fois le corps humain » ; et surtout (*Éth.*, II, 18) : « 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 ». Propositions d'une extrême importance en effet puisqu'elles livrent le principe de l'association, de la mémoire, et de l'*hystérésis des affects* : j'ai été affecté une fois par un corps *ergo* j'ai contracté un *pli* affectif. Même si le corps affectant initial a disparu, cet affect peut être réactivé, ré-éprouvé par la rencontre d'une chose qui a été liée d'une manière ou d'une autre à ce corps initial. Aussi la théorie spinoziste de la mémoire et de l'hystérésis des affects nous livre-t-elle une compréhension de l'apprentissage des règles et de l'*incorporation* des normes, où le mot même d'incorporation est à comprendre en son sens littéral comme inscription dans le corps, comme trace de la règle corporellement engrammée, car tel est bien le fond de l'opération mnésique selon Spinoza : la production d'associations, les plis de la mémoire, l'hystérésis des affects, tout ceci se passe *par le corps* et *dans le corps*, occasion idéale de mettre Spinoza au départ d'un lignage théorique sans doute minoritaire mais attaché, contre l'idéalisme intellectualiste dominant, inspiré d'un mentalisme cartésien devenu le « lieu naturel » de toutes les sciences sociales ou presque, à refaire la part du corps, et qui irait de Mauss à Bourdieu en passant par Foucault. Les conservations de la mémoire et les associations d'affects sont toutes le produit d'affections corporelles, c'est-à-dire de rencontres de corps, dont ont résulté des affects, mais des affects persistants, et perpétuellement réactivables, qui, sous l'effet d'une resollicitation adéquate, produiront donc de nouveau leur effet, mais dans le présent pur d'une absolue contemporanéité. On comprend pourquoi Spinoza insiste tant sur l'importance décisive de la prime éducation : elle est la formatrice du fonds des grands affects réactivables puisque ce sont les premières affections corporelles, par les parents,

par les maîtres, qui vont former les premiers plis affectifs, ceux qui font entrer les enfants sous les rapports des grandes normes de la société. *Éth.*, III, def. 27 des affects : « Il n'est pas étonnant qu'en général la tristesse suive des actes habituellement nommés mauvais, et la joie des actes habituellement nommés justes. Car tout cela dépend essentiellement de l'éducation [...] Les parents, en désapprouvant les premiers et réprimandant souvent les enfants à leur propos, en louant et en exhortant souvent ceux-ci à accomplir les seconds, ont fait en sorte que des émotions de tristesse fussent associées aux uns, et des émotions de joie aux autres ». Ici Spinoza est durkheimien avant l'heure : oui, la famille et l'école sont « le séminaire de la société », précisément parce qu'il s'y opère des affections corporelles qui vont former les plis affectifs les plus profonds, c'est-à-dire à plus forte hystérésis. Entre (*Éth.*, II, 17 cor.) et (*Éth.*, II, 18), nous avons donc de quoi nous faire une idée un peu moins idéaliste-kantienne – un peu moins pentecôtiste ! – de ce qu'est la conscience morale et la conscience normée, ou de ce que l'on pourrait appeler la conscience institutionnelle, en général : la conscience morale, en dernière analyse, c'est de la mémoire affective, ou plus exactement c'est de la mémoire affective, corporellement constituée et engrammée, en tant qu'elle soutient une certaine idée du devoir-faire et ceci quelle qu'en soit la nature.

3. Les mécanismes affectifs de la sédition, ou les dynamiques passionnelles de la crise institutionnelle

- 18 Que ce soit par l'effet de l'hystérésis affective telle qu'elle soutient la norme du rapport institutionnel, salarial par exemple, ou par les affects contemporains idiosyncratiques de l'interaction institutionnelle telle qu'elle effectue concrètement ce rapport *hic et nunc*, l'institution ne maintient les individus en son empire que si à chaque instant son bilan affectif net reste favorable. Par le fait même d'être synthétique, c'est-à-dire composite, l'affect institutionnel est constitutivement exposé au risque d'être travaillé par des éléments contraires. Ainsi se peut-il que l'interaction institutionnelle concrète fasse naître des affects tristes qui viennent diminuer l'effet des affects du rapport lui-même, voire qui les annule. J'étais normalisé pour entrer dans le rapport salarial et y vivre sous le commandement d'un patron ; mais ce patron, ce patron-là qui est le mien actuellement, il m'est haïssable. Il faut là encore la finesse de toucher d'une œuvre pour restituer cette ambivalence dont Spinoza dit d'ailleurs qu'elle est la caractéristique la plus fréquente de la vie passionnelle (*fluctuatio animi*, *Éth.*, III, 17, scolie) et qu'Eisenstein fait voir en un plan de quelques secondes (extrait 2) au moment où il saisit le matelot d'abord rigidifié dans un garde-à-vous réflexe à l'arrivée impromptue d'un officier – l'affect du rapport et son effet immédiat dans le corps –, pour aussitôt lui jeter un regard lourdement chargé de détestation dès que celui-ci a le dos tourné – l'affect d'interaction contemporaine, témoignant que le sentiment de rébellion fait son chemin. Et c'est bien là la réponse en image à la question de savoir ce qui peut venir déséquilibrer le bilan affectif de l'institution – et partant menacer sa souveraineté, affaiblir son empire. Car cette réponse est : un supplément d'affects tristes. La haine de l'officier, la haine de l'employeur ou du professeur, voilà qui sape l'*obsequium*.
- 19 Mais, dit Spinoza, il est un affect en particulier qui est le dissolvant institutionnel par excellence : l'indignation. L'indignation, c'est l'ultime réaction du conatus qui dit « tout plutôt que ça »²⁵. Sans doute l'institution peut-elle faire bien des choses à ses sujets – il n'est que de voir ce que les individus vivant sous les institutions du rapport salarial

auront accepté depuis deux décennies –, bien des choses mais pas n'importe quoi, pas tout ce qu'on veut. Que les individus se soumettent et plient leur conduite n'est l'effet que d'un *imperium* institutionnel installé. Alors oui, « les sujets relèvent non de leur droit propre mais de celui de la Cité, dans la mesure même où ils craignent sa puissance, c'est-à-dire ses menaces, ou encore dans la mesure où ils aiment la société civile » (TP, III, 8) – ce que, conformément à la démarche d'extension-transcription de la chose politique en chose institutionnelle en général, on réécrira en : « les sujets renoncent à vivre à leur guise et se soumettent aux rapports de l'institution dans la mesure même où ils sont sous sa puissance, c'est-à-dire où elle les affecte suffisamment pour les déterminer, par crainte ou par adhésion, à se conformer à sa norme ». Pas un instant pourtant ne cesse de se poser la question de savoir jusqu'où s'étend le pouvoir de l'institution de faire vivre les individus sous ses rapports et des limites de ce qu'elle peut leur faire faire. Que la logique de puissance de l'*imperium*, qui recherche l'extension indéfinie de son pouvoir, en soit ignorante n'empêche pas que cette limite existe, et qu'elle n'est repoussée ou franchie qu'à grands risques. Car « 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 » (TP, III, 8) – soit : « ne font pas partie des choses que l'institution a le pouvoir de faire faire ». « Personne par exemple ne peut céder sa faculté de juger : quelle 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, à croire qu'un corps qu'il voit fini est infini, et, de manière générale, à croire quelque chose de contraire à ce qu'il sent ou à ce qu'il pense ? » (*id.*) Et en effet, nulle institution ne le peut. Les matelots du Potemkine sont furieux de la viande grouillante de vermine qui leur est donnée (extrait 3). « Ce ne sont pas des vers » rétorquent contre l'évidence le major et les officiers qui ne veulent rien entendre des récriminations de la troupe. « Ce ne sont pas des vers »... : même dit par l'autorité médicale du bateau, la chose est inadmissible, elle est trop grossièrement contraire à ce que les hommes sentent et pensent indubitablement, et l'institution militaire va bientôt savoir ce qu'il en est de son pouvoir de faire manger à ses sujets une viande si manifestement avariée. Car c'est là typiquement le genre d'inacceptable déni qui fait naître l'indignation. Et quand elle approche de ces seuils, l'institution se met en danger. « Il faut considérer qu'appartient le moins au droit de la Cité ce qui indigné le plus grand nombre. Il est certain en effet que les hommes sont naturellement conduits à se liguier, soit en raison d'une espérance ou d'une crainte commune, soit dans l'impatience de venger quelque dommage subi en commun » (TP, III, 9). « Les prisonniers de guerre au Japon sont mieux traités que nous » protestent les hommes ; « c'est de la bonne viande, cessez de discuter » assènent pour solde de tous comptes les officiers (extrait 4) – et le dommage subi en commun est maintenant constitué.

- 20 À ce moment précis l'institution est en train de pécher – mais au sens de l'immanentisme matérialiste de Spinoza pour lequel le sens même de la vertu réside dans les réquisits de la persévérance et de la conservation de soi : « Une Cité [une institution] pêche lorsqu'elle accomplit ou laisse faire ce qui peut causer sa perte » (TP, IV, 4) ; « et puisque le droit de la Cité se définit par la puissance commune de la multitude, il est certain que la puissance et le droit de la Cité sont amoindris dans la mesure exacte où elle offre elle-même à un plus grand nombre de sujets des raisons de se liguier » (TP, III, 9). Moment de bascule, car la ligue des sujets dans l'indignation signe la formation d'un affect commun concurrent de l'affect commun institutionnel – la naissance d'un affect commun séditieux. Il se forme donc une concentration de puissance de la multitude adverse à la puissance institutionnelle ou, pour le dire autrement, une partie de la puissance de la multitude qui

soutenait l'institution se retire pour se retourner contre elle. De ce bouleversement du bilan affectif net de l'institution résultent des effets considérables qui n'apparaissent jamais si bien qu'au *spectacle* de confrontations de puissance contrastées rendant manifeste la différence entre « l'avant » et « l'après ». L'« avant » figuré dans la première scène (extrait 5) est à coup sûr conforme à l'idée commune qu'on se fait de l'institution en régime, conforme au point d'ailleurs, par habitude, de rendre inaperçus les effets de puissance qui s'y jouent, et n'ont pourtant rien de trivial : comment expliquer que l'amiral, sexagénaire ventripotent, puisse mettre par terre à lui seul et d'un coup trois matelots jeunes et vigoureux si ce n'est parce qu'il ajoute la *potentia multitudinis* institutionnelle à sa puissance propre – où l'on retrouve, d'une part, que la puissance des hommes de pouvoir est toujours d'emprunt, littéralement elle n'est pas *la leur*, et, d'autre part, que les affects, comme variations de la puissance d'agir, déterminent ce que peuvent les corps. Il n'est pas de meilleur moyen de prendre conscience de tout ceci qui échappe ordinairement à la conscience que de replacer les mêmes individus dans un tout autre contexte, celui de « l'après » où, la configuration générale des affects communs s'étant trouvée bouleversée, le bilan affectif net de l'institution est passé dans le rouge, et la puissance de la multitude a abandonné les hommes de pouvoir, c'est-à-dire cessé de les investir et de les soutenir (extrait 6). La puissance institutionnelle effondrée, ne restent que les rapports nus de puissance physique, caractéristiques d'une involution brutale vers l'état de nature. Car l'affect d'indignation a achevé de détruire l'*obsequium* et l'institution n'a plus les moyens de puissance de ses prétentions – son « droit qui s'étend jusqu'où s'étend sa puissance » précisément n'a plus aucune extension, et elle n'a plus le pouvoir d'affecter les individus pour les déterminer à vivre sous ses rapports : son empire est à terre. Le pope, infusion de l'institution religieuse au sein de l'institution militaire est la victime collatérale de cet effondrement de tous les « faire autorité » institués et, brandissant un crucifix dont l'efficace était entièrement symbolique, c'est-à-dire affective, il ne reçoit plus, l'affect évanoui, qu'un « hors de mon chemin » du matelot qu'il s'imaginait arrêter. L'officier, brutalement dépouillé de tous ses attributs de puissance institutionnelle, redevient un homme comme les autres, et c'est le plus fort physiquement, cette fois le matelot, qui aura le dessus. « Quand la force attaque la grimace, quand un simple soldat prend le bonnet carré d'un premier président et le fait voler par la fenêtre » dit Pascal²⁶ en une formule saisissante qui ramasse l'effondrement du pouvoir symbolique – la « grimace » –, l'évanouissement de tous les étais affectifs qui faisaient le pouvoir des hommes de pouvoir et les laisse en un instant dans un complet dénuement, le reflux brutal de la *potentia multitudinis* dont ils étaient irrigués, et le retour à d'autres rapports de puissance indexés sur la force seule. C'est à croire qu'Eisenstein avait lu Spinoza ! Car le *Traité politique* donne le résumé parfait des scènes qu'il nous peint – et la réciproque tout aussi bien. « 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 respect et crainte envers la Cité, et dont la disparition supprime la crainte et le respect, et en même temps qu'eux la Cité » (TP, IV, 4). Ainsi périssent les institutions.

4. Conclusion

- 21 Il est utile d'ajouter à ce qui précède quelques éléments supplémentaires, de ceux qui ne font pas ordinairement une conclusion en bonne et due forme, codicilles sans doute hétérogènes mais qui, quoique codicilles, apportent des commentaires substantiels dont le texte lui-même peut difficilement se passer pour se sauver de quelques malentendus prévisibles. C'est pourquoi il y a lieu de revenir brièvement sur quelques questions potentiellement « à problème », et notamment : 1) le sens exact de la proposition conclusive sur « la mort des institutions » ; 2) la nature profondément institutionnelle des auto-affectations médiates de la multitude ; 3) enfin le sens général du projet d'une théorie spinoziste des institutions, par delà le détail de ses arguments conceptuels.

4. 1. « Ainsi périssent les institutions » – quelles institutions ?

- 22 La question se pose en effet de savoir ce qui meurt au juste dans la scène Potemkine. Assurément non pas « l'institution militaire » dans toute sa profondeur de rapport social. N'y aura-t-il pas une armée rouge derrière l'armée tsariste ? C'est bien dire que le rapport social d'obéissance militaire, en quoi l'on peut voir ce qui a été appelé la « profondeur » de l'institution est appelé à se maintenir et sans le moindre vacillement. Ce qui meurt sur le cuirassé Potemkine, et qu'on observerait identiquement lors d'un épisode de prise de contrôle ouvrier sur une entreprise, à la façon de Lip, n'est pas le rapport social en question, mais sa réalisation locale, à savoir le système local des interactions institutionnelles qui l'effectuent – l'effectuaient. Il en est ainsi parce que ne se joue sur le pont du bateau qu'un effet de *potentia multitudinis* partielle, lui-même le fait d'une « petite multitude », sans doute physiquement isolée en son huis clos marin, mais néanmoins symboliquement, ou pour mieux dire affectivement, continûment plongée dans la « grande multitude » dont, même à distance, elle demeure une partie intégrante. Aussi cette « petite multitude » fait-elle avec les moyens du bord, c'est le cas de le dire, donc avec des moyens de puissance qui lui sont dûment proportionnés. C'est dire que le rapport d'obéissance aux supérieurs *en soi*, strate la plus profonde et la plus essentiellement constitutive de l'institution militaire, lui est tout à fait inaccessible, et qu'elle ne peut viser autre chose que le système local des interactions : c'est bien de *cet* amiral, et de *ces* officiers que les matelots vont se débarrasser, et non de la figure générique de l'amiral et de l'officier sous l'emprise desquelles ils restent subjectivés – indice le plus clair de ce que la « petite multitude » reste plongée dans la « grande » et soumise à ses influences affectives communes.
- 23 Les « éléments » institutionnels s'ordonnent ainsi selon une échelle de profondeur et de solidité croissantes telle qu'elle détermine par là même une échelle duale des puissances à mettre en jeu pour opérer leur renversement. Car, bien sûr, rien ne voue les rapports, même les plus profondément ancrés, à l'éternité. Par delà les jacqueries, rébellions locales et sans suite à l'encontre des interactions institutionnelles paysans-seigneurs, le *rapport féodal* lui-même finira par passer. Mais c'est la « grande multitude » qui devra investir toute sa puissance révolutionnaire pour opérer ce renversement qu'aucune « petite » ne pouvait envisager. Comme il y a différentes profondeurs institutionnelles, il y a différents degrés de crises institutionnelles. Et « ce » qui meurt, rapports ou simples effectuations

de rapports (« interactions »), est déterminé par l'extension de l'affect commun d'indignation, c'est-à-dire par l'intensité de la puissance commune rassemblée contre.

4. 2. La multitude et les médiations institutionnelles de ses auto-affections

- 24 De toutes les réticences que peut susciter le modèle de la *potentia multitudinis*, notamment pour des approches inspirées d'une forme ou d'une autre de structuralisme, celle qui tient à la simplicité du schéma de l'auto-affection de la multitude, médiate et transitant par un captateur (figure 2), mais à plus forte raison quand elle est immédiate (figure 1), est sans doute la plus puissante à surmonter, notamment du fait – il faudrait dire plutôt : de l'impression – de la perte apparente de tout ce qui fait la richesse et la complexité de l'appareil institutionnel d'ensemble d'une formation sociale ou, moins largement, d'un mode de régulation – « c'est plus compliqué que ça » est le sentiment que retient à grand peine la réception du modèle nécessairement présenté d'abord dans ses formes les plus frustes. Pour dissiper, si c'est possible, cette impression, on voudrait faire remarquer les potentialités du concept de « médiation », ou d'« auto-affection *médiate* », non sans avoir préalablement souligné fermement que, hors les fictions des états de nature, celle-ci désigne non pas seulement l'écrasante majorité, mais la *totalité* du genre « auto-affection de la multitude », et pour suggérer surtout la diversité de forme que peut y revêtir la médiation. Il devrait être clair en effet que la capture d'un souverain « un » n'en représente que le degré de complexité le plus bas, comme l'a d'ailleurs laissé entendre implicitement le « saut » ensuite effectué à des formes proprement institutionnelles de captures telles qu'elles s'inscrivent dans des *rappports*. Manque évidemment tout le modèle constructif qui ré-engendrerait par complexification croissante le passage de la capture « une » aux diverses formes de captures institutionnelles...
- 25 Il n'est cependant pas impossible de donner quelques éléments propres à suggérer que le modèle de la *potentia multitudinis* n'a rien d'incompatible en principe avec le fait de la complexité institutionnelle, non sans reconnaître que l'exercice de la genèse *conceptuelle* est voué à rencontrer dans son éventuelle progression un certain seuil le ramenant trop près des sociétés historiques réelles pour pouvoir se poursuivre, et même conserver son sens propre. C'est donc trop lui demander que de « tout » reconstituer – c'est en fait une contradiction pure et simple avec son genre même. Il s'ensuit la conclusion heureuse, et que personne n'avait attendu pour tirer pour son propre compte, qu'on peut parler des objets sociaux historiques directement et sans avoir eu à les ré-engendrer *more geometrico* ! Dans ce registre-là, le fait de la complexité institutionnelle n'échappe nullement au modèle de la *potentia multitudinis* qui, pour s'en saisir, fait fonds sur toutes les potentialités du concept de « médiation ».
- 26 Un autre nom de « médiation » pourrait être « verticalité ». En passant dans le régime des auto-affections *médiates*, la multitude se trouve *verticalement structurée*. La plus simple et la plus massive de ces structurations est bien sûr la verticale du souverain « un ». Mais s'en tenir à elle, et elle seule, rendrait inaperçue l'immense production de verticalités dérivées, dont le propre est de buissonner en s'engendrant les unes des autres et en s'étayant les unes les autres. Le Spinoza du *Traité théologico-politique* laisse entendre en fait que la toute première d'entre elles pourrait plutôt être la verticalité théologico-superstitieuse, et que celle du souverain politique ne lui serait que postérieure par dérivation. Car, dit Spinoza, « par vaine gloire, [chacun] méprise ses égaux et ne supporte

pas d'être dirigé par eux [...]. C'est pour cette raison que les rois qui avaient jadis usurpé la souveraineté se sont efforcés, pour assurer leur sécurité, de faire croire que leur race était issue des dieux immortels. Car ils pensaient que, du moment que leurs sujets et tous les autres hommes ne les regarderaient pas comme égaux mais les croiraient des dieux, ils supporteraient plus volontiers leur gouvernement »²⁷. La verticalité théologico-religieuse, celle de la superstition cristallisée dans un appareil institutionnel d'église, serait donc antécédente, et la verticalité de l'*imperium* proprement politique dérivée, le souverain récupérant à son profit la circulation de *potentia multitudinis* déjà formée en un affect commun détourné et modifié capable d'adosser son pouvoir d'État au pouvoir théologique antérieurement constitué, dont il mobilise toute la ressource symbolique-affective.

27 De la même manière, Lordon et Orléan (2008) indiquent que si, *en principe*, la genèse de la monnaie peut être pensée indépendamment de l'État, *en pratique* elle n'en a pas moins le plus souvent lieu dans son orbite dès lors que s'offre la possibilité d'adosser l'affect commun monétaire à l'affect commun politique pour faire jouer celui-ci à l'engendrement d'une nouvelle verticalité, la verticalité monétaire, à la fois distincte et dérivée de la verticalité politique – les modes de cette dérivation étant : la monnaie nationale, la devise frappée à l'effigie du souverain, la tutelle d'État sur les institutions monétaires, etc. Faut-il redire une fois de plus que la séquence théologique-politique-monétaire n'a aucune valeur historique ? L'essentiel est de tenir là sinon un modèle, du moins un *schème conceptuel* permettant de figurer l'engendrement des verticalités les unes par les autres, conformément d'ailleurs à l'idée assez simple qu'il n'y a jamais dans le monde social historique de création *ex nihilo* et que tout engendrement mobilise des ressources sociales pré-existantes. Dérivations, prolongements, extensions, réinvestissements, resignifications des affects communs antérieurement constitués sont les (quelques uns des) modes concrets de cette production autocatalytique des institutions, les suivantes mobilisant en tout ou en partie les capitaux de « légitimité », c'est-à-dire les ressources de puissance et d'affects, déposés dans les précédentes. Ainsi les formations d'affects communs cristallisées dans les diverses verticalités qui structurent le monde social se ramifient-elles les unes à partir des autres dans un procès de croissance arborescente et multi-scalaire dont la totalité constitue ce qu'on pourrait nommer l'architecture institutionnelle, c'est-à-dire la structure d'ensemble des médiations de la *potentia multitudinis* (figure 4) ou, dit autrement, le schéma général des auto-affections médiates de la multitude.

28 Il est peut être plus facile à cet instant de voir tout ce qui différencie le présent usage du concept de « multitude » de certains autres qu'on voit fleurir depuis quelques temps, et notamment celui auquel Michael Hardt et Antonio Negri (2004) ont donné une véritable notoriété au point de le faire passer du statut de concept obscur et confidentiel à celui de concept presque pop... et pour finir lourd à porter – il est devenu quasiment impossible d'évoquer la multitude sans être aussitôt renvoyé à sa déclinaison eschatologique anti-Empire... Que tous les usages du concept ne s'équivalent pas, la preuve en est donnée par l'idée même de verticalité. Car la multitude de Negri et Hardt, pure collection des « singularités » individuelles, non seulement ne sort pas de son plan d'immanence mais y maintient l'intégralité de ses productions : propagations des idées, contagion des sentiments, coopérations auto-organisées, mise en réseau généralisée, cette multitude-là a sa géométrie particulière qui ne connaît que l'horizontalité. Plus encore qu'une affirmation positive, l'horizontalité de Hardt et Negri fait l'objet d'une revendication normative et prophétique : l'émancipation radicale passe par le rapatriement intégral

dans le plan d'immanence, entendre : en finir avec toutes les captures, toutes les « confiscations », les récupérations, les médiations, les impositions verticales, soit la multitude coïncidant entièrement avec elle-même et se ré-appropriant sans reste sa puissance collective. Mais cette figure de la démocratie radicale, dont Spinoza dit en effet qu'elle est *l'omino absolutum imperium*, « l'État absolu en tout » (TP, XI, 1), peut-elle être davantage qu'une idée régulatrice, un idéal voué au mieux à des approches asymptotiques mais inatteignable vraiment, ou bien est-elle un possible état du monde social ? Affirmant sans hésiter la deuxième hypothèse et, plus encore, ramenant dans le présent immédiat l'horizon de sa réalisation, Hardt et Negri, dans un mélange des registres du positif, du normatif et du performatif, ne veulent connaître que l'horizontalité du plan d'immanence, au prix éventuel du déni de toute verticalité : les singularités sont en réseau et c'est là le seul mode, indistinctement souhaité et réalisé, de leur organisation.

- 29 L'idée même des auto-affections *médiates* de la multitude s'oppose terme à terme à la figure de la multitude intégralement émancipée, dont elle considère l'inadéquation théorique aussi bien que de l'illusion politique : la multitude n'est pas simplement plane et réticulaire ni ne se réduit à une atomistique des singularités interagissantes, elle est structurée et informée sous l'emprise des médiations institutionnelles et des verticalités qu'elle produit sans cesse par nécessité de sa nature. Spinoza note que « les hommes aspirent par nature à la société civile, et ne peuvent jamais l'abolir complètement. Par conséquent les discordes et les séditions qui agitent souvent une Cité n'entraînent jamais sa dissolution » (TP, VI, 1 et 2), où il faut comprendre que les forces passionnelles de la multitude travaillent nécessairement à re-produire – au sens de produire à nouveau – la structure de l'État²⁸, on pourrait dire plus génériquement de l'Institution, entendue comme l'ordre institutionnel, par quoi se manifeste son *conatus* même c'est-à-dire sa force de persévérance dans l'existence. Il n'est donc pas d'involution possible qui ramènerait à l'état de nature, celui de la multitude brute, car, c'est ce que montre avec une grande clarté le modèle de Matheron, l'état de nature est métastable et traversé de forces qui le conduisent à toujours s'autodépasser spontanément pour refaire passer la multitude à l'état de corps social structuré, c'est-à-dire verticalisé. On pourrait en donner l'idée plus concrète, et sans doute plus parlante à des économistes, en évoquant le cas de l'institution monétaire, dont les travaux d'André Orléan (2007)²⁹ montrent le dynamisme « reconstitutif » et de quelle manière les forces sociales travaillent spontanément à la recréer du fin fond des crises les plus graves. Dans la condition déficitaire en raison de la vie passionnelle des hommes, il n'y a donc pas de sortie possible du régime des auto-affections médiate, avec toute leur part de méconnaissance, d'aliénation et de dépossession, comme le suggère d'une certaine manière les reconstitutions de capture qui affligent inévitablement les expériences, même les plus locales, d'émancipation, autogestionnaires par exemple, et font resurgir sous les formes plus ou moins bien contrôlées délégations, représentations, *leadership* et fonctions de direction, c'est-à-dire la figure de la médiation verticale même à petite échelle. *L'architecture institutionnelle, en son appareil d'entités et sa structure de rapports, est la forme nécessaire de la puissance de la multitude.*

4. 3. Le sens général d'une théorie spinoziste des institutions sociales

30 Pour si nécessaires qu'ils soient, tous ces arguments, ajoutés aux précédents, n'échappent probablement pas à l'effet indésirable d'accroître encore un peu plus la difficulté faite au lecteur à entrer dans cette proposition spinoziste, peut-être même son obscurité. C'est pourquoi il est sans doute utile d'en revenir aux raisons véritables et en fait presque toujours simplissimes, d'un choix théorique fondamental, dont les développements font ultérieurement perdre le sens d'ensemble. Il se trouve que la conjoncture n'est pas défavorable pour mettre ce sens en valeur, conjoncture économique telle qu'elle se reflète, ou se prolonge, en conjoncture théorique, puisque, au moment où l'effondrement financier atteint en leur cœur les hypothèses fondamentales de la science économique néoclassique, se pose avec une plus grande acuité que jamais la question des alternatives à lui substituer quand il est question de penser les comportements individuels et leurs déterminants. Comme l'annonce l'ouvrage de Akerlof et Shiller (2009), et pour toutes ses insuffisances conceptuelles³⁰, l'empire de la rationalité sur la théorie de l'action pourrait bien être au bord d'une remise en question d'ensemble, y compris dans le champ de la science économique *mainstream*, où la *Behavioural Economics* occupe certes une position minoritaire mais sans cesser de lui appartenir pleinement. Si vraiment, comme l'atteste d'ailleurs un mouvement d'ensemble commun à de nombreux autres secteurs des sciences sociales, c'est bien du côté des « passions », des « émotions » ou des « sentiments »³¹ que se dessinent des perspectives théoriques autrement prometteuses, il n'en demeure pas moins que cette nébuleuse de notions, à l'image des « esprits animaux », est le plus souvent en attente des conceptualisations adéquates qui l'extraieraient des définitions de sens commun ou des simples suggestions de l'intuition immédiate. Que dire de la proposition spinoziste dans ce contexte sinon, qu'une fois reconnue l'importance phénoménologique décisive des « émotions » ou des « passions », et posée la nécessité de les mettre au centre de la théorie de l'action, il faut vouloir les moyens et les conséquences de ce qu'on veut – à savoir un appareil conceptuel qui en fasse un véritable instrument théorique, correctement construit et rendu génératif du fait de cette construction même. On l'aura compris, la thèse, ou la méta-thèse de tout le présent travail tient que le concept spinoziste d'*affect* est précisément cet instrument.

31 Elster, qui a beaucoup fait pour la réhabilitation du thème des émotions en sciences sociales, fait à juste titre le double constat de l'extraordinaire pénétration des moralistes français du XVII^e siècle – La Bruyère, Pascal, La Rochefoucauld – et de l'impossibilité de se passer de leur pensée quand il est question des passions, mais du registre très particulier dans lequel cette pensée demeure, au loin de toute systématisation conceptuelle et dans la forme extrêmement suggestive mais théoriquement instable de l'aphorisme, de la maxime ou du proverbe (Elster, 2003). Dans un tour sans doute plus organisé, les Écossais du XVIII^e qui poursuivent cette exploration le font soit d'une manière orientée par un but théorique très particulier, à l'image du Smith de la *Théorie des sentiments moraux* et de la passion de reconnaissance, soit d'une manière plus exhaustive, mais où la fixation des notions demeure problématique, ainsi de Hume dans le *Traité de la nature humaine*³². Nul n'offre comme Spinoza une construction d'ensemble³³ où non seulement les notions sont conceptualisées sous des définitions explicites extrêmement rigoureuses, mais où les passions sont chacune introduite par présentation développée du mécanisme réel de leur

engendrement. Des *concepts* et des *mécanismes théoriques de production*, voilà la ressource unique et sans équivalent que livre la philosophie de Spinoza à propos des passions, ou plutôt des affects. Disons au passage, et sans pouvoir l'argumenter plus longuement ici, que l'une des propriétés du concept d'affect tient à sa capacité à sortir des antinomies récurrentes de « la rationalité et des passions » ou de « l'idéal et du matériel », toutes deux rassemblées dans, et dépassées par, la question fondamentale de savoir comment ce qui nous arrive dans le monde social nous *fait quelque chose* et, par suite, nous *fait faire quelque chose*. Un sujet interviewé raconte une expérience – en l'espèce elle est esthétique, mais peu importe – vécue en commun : « ça nous a fait quelque chose » (Lordon, 2010). Par un télescopage remarquable, la littéralité la plus brute et la plus ordinaire de ces mots qui disent l'affection et ses effets rencontre la formulation la plus profonde de ce dont il est vraiment question au moment de penser l'action et les institutions. Dans sa simplicité nue, l'enchaînement de l'affection (la chose rencontrée, l'expérience vécue), de l'affect (ce que ça me fait) et de la redirection du conatus (ce que ça me fait faire), offre la séquence fondamentale de toute action individuelle ou, pour être plus complet, de toute action individuelle socialement déterminée, puisque toutes les choses rencontrées dans le monde social sont elles-mêmes sociales, indirectement, quand il s'agit d'autres individus mais socialement déterminés, ou directement quand les choses en question sont des institutions.

- 32 Reconnaît-on ou non l'effrayante réduction que l'hypothèse de rationalité fait subir aux comportements individuels ? Cherche-t-on ou non les principes explicatifs alternatifs en nombre minimum qui pourraient s'y substituer et prendre en compte aussi bien ce que la rationalité intéressée couvrait et ce qu'elle laissait de côté, c'est-à-dire couvrir le champ de l'action individuelle socialement déterminée dans la plus grande largeur possible ? De ces principes, souhaite-t-on ou non avoir de véritables *concepts*, à la fois suffisamment robustes dans leur établissement, et d'une générativité dont tous les mécanismes pourraient être *exhibés* ? Et à part la solution (délirante) qui voudrait tout reconstruire de soi-même, quelles sont les ressources déjà existantes offertes en ces matières ? L'affirmation que porte le présent travail, on l'a compris, est que l'appareil conceptuel tiré de la philosophie de Spinoza est probablement unique en son genre à répondre à toutes ces questions, et surtout à y répondre d'une manière qui soit immédiatement, absolument compatible avec la vision régulationniste du monde social³⁴. Dire les choses ainsi ne rend certes pas plus facile d'entrer dans la proposition spinoziste, peut-être moins décourageant d'en envisager le coût...

Figures

Figure 1
Les auto-affections immédiates de la multitude

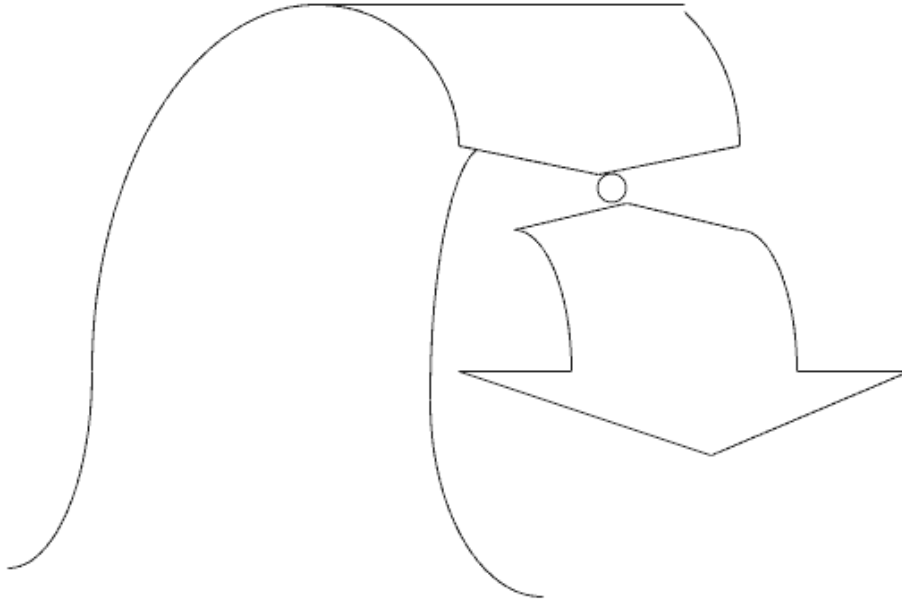


Figure 2
Les auto-affections médiates de la multitude
(la capture du souverain « un »)

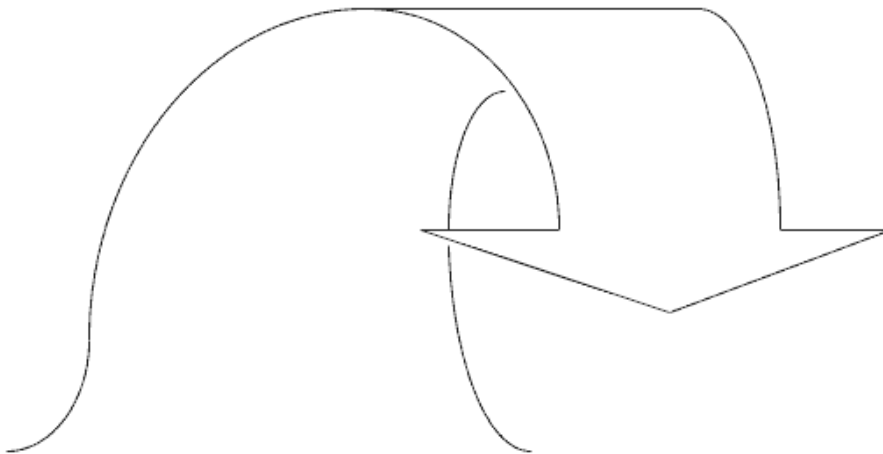


Figure 3
Les bilans affectifs de l'institution

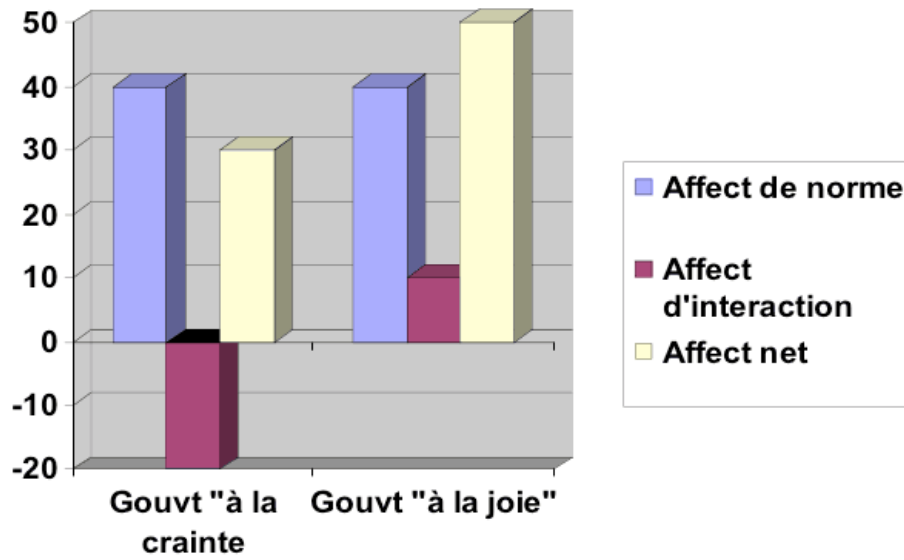
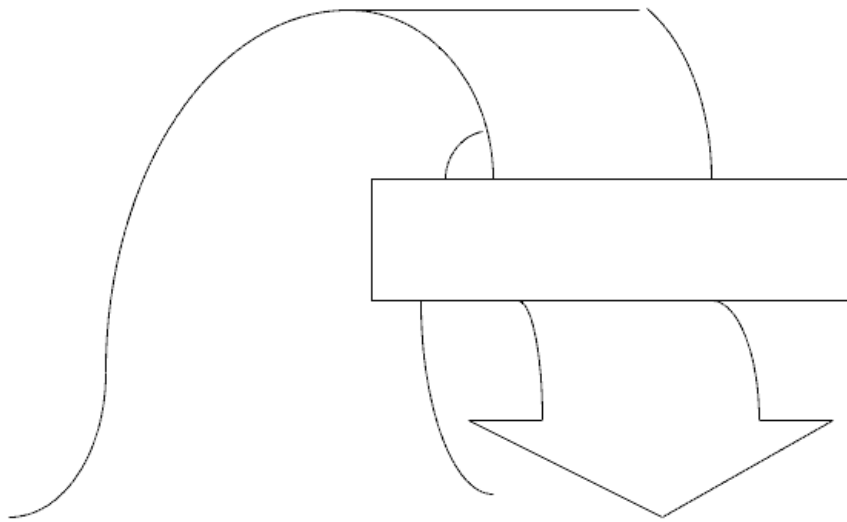


Figure 4
Les auto-affectations médiates de la multitude :
la médiation de l'architecture institutionnelle



BIBLIOGRAPHIE

- Akerlof G., Shiller R., (2009), *Animal Spirits. How human psychology drives the economy and why it matters for global capitalism*, Princeton University Press.
- Austin J. (1962, 1990), *Quand dire, c'est faire*, coll. « Points », Seuil.
- Bourdieu P. (1982), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard.
- Bove L. (2005), « L'Éthique, partie III », in P.-F. Moreau et C. Ramond (dir.), *Lectures de Spinoza*, Ellipses, Paris.
- Chaudier S, Paradis C. (2008), « La bourse ou le temps. L'imaginaire financier de Marcel Proust », in M. Poirson, Y. Citton, C. Biet, *Les Frontières littéraires de l'économie (XVII^e-XIX^e siècles)*, Desjonquères.
- Deleuze G. (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*, éditions de Minuit.
- Durkheim E. (1897, 1985), *Le Suicide*, Quadrige PUF.
- Durkheim E. (1912, 1990), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Quadrige PUF.
- Elster J. (2003), *Proverbes, maximes, émotions*, coll. « Philosophe en sciences sociales », PUF.
- Fauconnet P., Mauss M. (1901, 1969), « Objet de la sociologie », in M. Mauss, *Œuvres, tome 3, Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, éditions de Minuit.
- Hardt M., Negri A. (2004), *Multitude*, La Découverte.
- Haroche C. (2008), *L'avenir du sensible. Les sens et les sentiments en question*, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », PUF.
- Karsenti B. (2006), *La société en personnes*, coll. « Études sociologiques », Economica.
- Le Breton D. (2004), *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Petite Bibliothèque Payot.
- Lordon F. (2003), « Conatus et institutions. Pour un structuralisme énergétique », *L'Année de la Régulation*, vol. 7, La Découverte.
- Lordon F. (2007), « La légitimité n'existe pas. Eléments pour une théorie des institutions », *Cahiers d'Économie politique*, n° 53.
- Lordon F. (2008a), « Métaphysique des luttes », in F. Lordon (dir.), *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, Presses de Sciences-Po.
- Lordon F. (2008b), « Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude. Le *Traité politique* comme théorie générale des institutions sociales », in C. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy (dir.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, éditions Amsterdam.
- Lordon F. (2008c), « Pour une socio-noétique des objets économiques », entretien, *Revue de la Régulation*, n° 2.
- Lordon F. (2009), « La crise, Keynes et les esprits animaux », entretien, *Revue internationale des Livres et des Idées*, n° 12, juillet-août.
- Lordon F. (2010), « Les multitudes de l'art », in X. Douroux, F. Hers et C. Joschke (dir.), *Les Nouveaux Commanditaires*, Les Presses du réel.

- Lordon F, Orléan A. (2008), « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », in Y. Citton et F. Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, éditions Amsterdam.
- Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, La Fabrique, 2009.
- Marcus G. E., (2008), *Le citoyen sentimental. Émotions et politique en démocratie*, Presses de Sciences-Po.
- Matheron A. (1988), *Individu et communauté chez Spinoza*, éditions de Minuit.
- Negri A. (1982), *L'Anomalie sauvage*, PUF.
- Negri A. (1997), *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives à la modernité*, PUF.
- Orléan A. (2007), « Crise de souveraineté et crise monétaire : l'hyperinflation allemande des années 1920 », in Théret B. (dir.), *La monnaie dévoilée par ses crises, volume II, Crises monétaires en Russie et en Allemagne au XX^e siècle*, éditions de l'EHESS.
- Pascal (1963, 2002), *Pensées, Œuvres complètes*, coll. « L'intégrale », Seuil.
- Ramond C. (1995), *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, coll. « Philosophies d'aujourd'hui », PUF.
- Rancière J. (2005), *La haine de la démocratie*, La Fabrique.
- Spinoza (1990), *Éthique*, traduction Robert Misrahi, coll. « Philosophies d'aujourd'hui », PUF.
- Spinoza (1999), *Traité théologico-politique, Œuvres III*, traduction de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Epiméthée, PUF.
- Spinoza (2005), *Traité politique, Œuvres V*, traduction de Charles Ramond, Epiméthée, PUF.
- Théret B. (dir.) (2007), *La monnaie dévoilée par ses crises. Crises monétaires d'hier et d'aujourd'hui*, deux tomes, éditions de l'EHESS.
- Thom R. (1981), *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Christian Bourgois éditeur.
- Traïni C. (dir.) (2009), *Émotions... Mobilisation I*, Presses de Sciences-Po.
- Wahnich S. (2002), « De l'économie émotive de la terreur », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n° 4, juillet-août.

NOTES

1. Comme en témoigne le titre même d'un ouvrage récemment publié sur la monnaie : Théret B. (dir.), *La monnaie dévoilée par ses crises*, deux tomes, éditions de l'EHESS, 2007.
2. Quoique en insistant surtout sur la question particulière de l'immanence des normes à leurs effets, c'est bien cette problématique que reprend à sa manière Pierre Macherey, comme l'atteste le titre de son dernier ouvrage *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, La Fabrique, 2009.
3. Toute la partie III de l'*Éthique* et la première moitié de la partie IV sont consacrées à engendrer conceptuellement les affects élémentaires, à faire jouer leur combinatoire, et à montrer ce qui suit de chacun d'eux en termes d'orientation du conatus et de détermination à telle ou telle (ré)action.
4. On notera donc que le parti ici pris pour répondre à cette question tourne le dos à l'invocation de la « légitimité », dont la distinction d'avec la légalité simplement formelle, est devenue une sorte de pont-aux-ânes de la pensée politique, alors que ses apories et ses circularités la vouent le plus souvent à fonctionner comme une vertu dormitive (voir Lordon, 2007 ; 2008b). Le recours à

la grammaire spinoziste de la puissance est précisément une tentative de sortir de ces problèmes, et de ramener ce qu'on nomme « légitimité » à son principe véritable – qui est la puissance, ici la puissance de la multitude (on observera d'ailleurs que, symptomatiquement, la notion de légitimité est quasi-absente de toute l'œuvre politique de Spinoza....)

5. Certes, on pourrait objecter qu'il est des situations dans lesquelles une très petite cause produit de très grands effets – à la manière du calcul rénal de Cromwell dont Pascal dit qu'il a sauvé « la chrétienté et la famille royale » (*Pensées*, 750, Lafuma). Mais cette disproportion manifeste de la cause et de l'effet ne peut se produire qu'aux *points critiques*, ceux dont la théorie des catastrophes dit qu'ils sont les singularités de la structure et dont elle montre que s'y exprime *toute la structure* (Thom, 1975) – et la proportion se trouve rétablie par cet argument.

6. Ou disons la plus grande part de ce qui arrive aux hommes, car il est aussi des affections qui leur viennent de choses extérieures non sociales : événements climatiques ou naturels (et quoique ceux-ci produisent rarement leurs effets sans passer par ou sans se combiner à quelques médiations sociales).

7. Voir la conclusion pour un développement relatif à cette clause de « dernière analyse ».

8. Pour une première illustration de cette thèse de lecture, voir Lordon (2007, 2008b).

9. « Nous appelons bien ou mal ce qui est favorable ou opposé à la conservation de notre être » écrit Spinoza dans la démonstration de (*Éth.*, IV, 8), « en tant qu'un objet quelconque nous affecte de joie ou de tristesse, nous l'appelons bon ou mauvais » (*id.*). Toutes les citations de l'*Éthique* sont tirées de la traduction de Robert Misrahi (Spinoza, 1990)

10. « Du fait que nous imaginons qu'un objet semblable à nous et pour lequel nous n'éprouvons aucun affect, est quant à lui affecté d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable » (*Éth.*, III, 27)

11. Alexandre Matheron (1988). La présentation qui en faite ici diffère quelque peu de celle de Matheron.

12. L'appellation de « genèse conceptuelle » est toutefois issue de Lordon et Orléan (2008), p. 132-134.

13. Voir à ce propos la discussion sur l'imitation, in *Le Suicide* (Durkheim, 1897, 1985), p. 108-115. Voir également Karsenti (2006), chapitre 7, « L'imitation. Retour sur le débat entre Durkheim et Tarde ».

14. C'est moi qui souligne.

15. C'est moi qui souligne.

16. Pour une application du schème de l'affect commun à la production de la communauté monétaire, voir Lordon et Orléan (2008).

17. Je reprends ici en la modifiant quelque peu la traduction de Saisset, *Traité politique*, Livre de poche.

18. Il reviendrait à un travail spécifique (à venir) de mettre en évidence toutes les inspirations spinozistes de la pensée de Durkheim, manifestées par des correspondances conceptuelles (puissance/énergie, affects/sentiments), des problématiques communes (« puissance de la multitude » et « puissance morale de la société ») et jusqu'à de très frappants parallélismes de formulation.

19. Pascal, « Premier discours », *Trois discours sur la condition des grands*, in Pascal (1963, 2002).

20. Cette citation du *Traité politique* (TP) et les suivantes sont tirées de la traduction de Charles Ramond (Spinoza, 2005).

21. On retrouvera dans cette articulation entre les rapports et les interactions qui les effectuent un thème homéomorphe à celui des structures et des institutions qui les réalisent historiquement tel qu'il avait été développé dans Lordon (2003), Annexe, « Structures et institutions : esquisse d'une clarification conceptuelle ».

22. Ceci dit compte non tenu des règles particulières encadrant le droit de licenciement.

23. À la recherche du temps perdu. Sodome et Gomorrhe, p. 247. J'emprunte cette citation à Chaudier et Paradis (2008), et c'est moi qui souligne.
24. Fauconnet et Mauss (1901), in Mauss (1969), p. 160, c'est moi qui souligne.
25. On pourrait objecter – à raison – que l'ultime réaction du conatus, celle qui comprend absolument le « tout » du « tout plutôt que ça », c'est le suicide, par là d'ailleurs encore une manifestation de force vitale.
26. *Pensées*, 798 (Lafuma).
27. *Traité théologico-politique*, XVII, 4 et 6, dans la traduction de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, (Spinoza, 1999)
28. Par « État » il faut comprendre ici plus largement « l'ordre social », la communauté structurée, sous une forme ou sous une autre, bref tout ce qui est susceptible d'entrer sous la catégorie de « Cité », et qui est sans doute beaucoup plus divers que l'État-nation centralisé muni de son appareil propre tel que nous le connaissons.
29. Voir également Lordon et Orléan (2008).
30. Pour une discussion autour de cet ouvrage, voir Lordon (2009).
31. Voir, entre de nombreux autres, Le Breton (2004) pour l'anthropologie, Marcus (2008) et Traïni (2009) pour la science politique, Haroche (2008) pour la psychologie sociale, Wahnich (2002) pour l'histoire.
32. Comme en témoigne le flottement du vocabulaire entre « affection », « émotion », « passion », « impression », « perception », « sensation ».
33. Bien sûr on pourrait opposer à cette déclaration *Les passions de l'âme* de Descartes, mais qui ont l'inconvénient... de conduire à être cartésien ! C'est-à-dire à épouser le point de vue de la subjectivité librement autodéterminée, soit tout ce que le parti spinoziste, en philosophie comme en sciences sociales, vise à quitter.
34. Voir à ce propos Lordon (2008a et c).

RÉSUMÉS

Les sciences sociales se sont beaucoup posé la question des effets des institutions mais fort peu la question de la production de ces effets. Par quels mécanismes concrets les institutions tiennent-elles les individus à leur norme, par quel *modus operandi* les font-elles vivre sous leurs rapports ? Une approche spinoziste en sciences sociales est spécialement bien armée pour répondre à des questions de ce genre précisément en tant qu'elle offre des concepts pour penser l'efficacité – à entendre comme : la production d'effets. Ces concepts sont la puissance (conatus) et les affects. Faire quelque chose à un individu et lui faire faire quelque chose est l'effet de la puissance comme pouvoir d'affecter. Or, indiscutablement, les institutions font « quelque chose » aux individus – elles les affectent. Étant des réalités sociales, une théorie spinoziste des institutions doit faire jouer ces concepts au niveau collectif. Ils y prennent la forme de la « puissance de la multitude » qui apparaît comme le principe fondamental de toute norme et de toute autorité institutionnelle.

Social sciences have long addressed the issue of the effects of institutions, less the issue of how these effects are produced. How do institutions concretely normalize agents? A spinozist view in social sciences is especially well geared to answer that kind of question insofar as it offers concepts to think efficacy – understood as the production of effects. These concepts are power

(conatus) and affects. Making something to individuals and making them do something is pertaining to power as an ability to affect. Indeed institutions make something to individuals – they affect them. Being social realities, a spinozist theory of institutions has to consider these concepts at a collective level. They then take the form of the “power of the multitude” which appears to be the fundamental principle of any institution norm or authority.

Las ciencias sociales se han puesto muchas veces la cuestión de los efectos de las institucones, pero muy pocas la cuestión de la producción de sus efectos. ¿Por que mecanismos concretos las instituciones hacen que los individuos observen las normas, por que *modus operandi* los hacen vivir bajo sus relaciones? Un enfoque spinozista en ciencias sociales está particularmente bien provisto para responder a cuestiones de este género precisamente en tanto que ella ofrece conceptos para pensar la eficacia – que debe ser entendida como: la produccion de efectos. Estos conceptos son la potencia (conatus) y los afectos. Hacer algo a un individuo y hacerlo hacer alguna cosa es el efecto del potencia como poder de afeccionar. Pero, indiscutiblemente, las instituciones hacen alguna cosa a los individuos –ellas los afectan. Siendo realidades sociales, una teoría spinozisa de las instituciones debe hacer jugar esos conceptos a nivel colectivo. Ello toman la forma de la “potencia de la mutitud” que aparece como el principio fundamental de toda norma y de toda autoridad institucional.

INDEX

Mots-clés : affect, Institutions, norme, puissance (de la multitude)

Palabras claves : afecto, instituciones, norma, poder (de la multitud)

Keywords : affect, Institutions, norm, power (of the multitude)

Code JEL B52 - Institutional; Evolutionary, Z13 - Social Norms and Social Capital; Social Networks

AUTEUR

FRÉDÉRIC LORDON

CNRS, CSE, frederic.lordon@gmail.com