

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

POUR UNE SOCIOLOGIE SPINOZISTE DES PASSIONS POLITICO-
INSTITUTIONNELLES:
ÉTUDE SUR LE DÉTERMINISME DES AFFECTS DANS LA THÉORIE DE
FRÉDÉRIC LORDON

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA MAÎTRISE EN
SOCIOLOGIE

PAR
JEAN-PHILIPPE DUVAL

JUIN 2022

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Initialement, je désire signaler la part importante de conseils et de recommandations de mon directeur, Jean-François Filion, et de m'avoir fait confiance pour la direction générale de mon entreprise sociologique, dans cet esprit transdisciplinaire avec Spinoza, à travers laquelle ce mémoire voulait absolument aboutir.

Deuxièmement, je voudrais remercier mon père, André Duval, d'avoir pris la peine de me relire (à plusieurs reprises) en fournissant des conseils et des corrections, tout comme j'aimerais remercier ma mère, Sylvie Rousseau.

Finalement, j'adresse à mes proches des remerciements quant à leur soutien moral et leur écoute répétée.

DÉDICACE

M'appliquant à la Politique, donc, je n'ai pas voulu approuver quoi que ce fût de nouveau ou d'inconnu, mais seulement établir par des raisons certaines et indubitables ce qui s'accorde le mieux avec la pratique. En d'autres termes, le déduire de l'étude de la nature humaine et, pour apporter dans cette étude la même liberté d'esprit qu'on a coutume d'apporter dans les recherches mathématiques, j'ai mis tous mes soins à ne pas tourner en dérision les actions des hommes, à ne pas pleurer sur elles, à ne pas les détester, mais à en acquérir une connaissance vraie.

(Spinoza, *Traité politique*, 1677)

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	iii
TABLE DES MATIÈRES	iv
RÉSUMÉ	vi
ABSTRACT	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
<i>L'HOMO PASSIONALIS</i> : LES CONCEPTS SPINOZISTES EN SOCIOLOGIE	8
1.1 Le <i>conatus</i> et le modèle spinoziste de l'affirmation de l'être.....	9
1.1.1 Le <i>conatus</i> ou la forme déterminante des affections.....	9
1.1.2 Le désir sous l'ordre déterminant du sens commun	14
1.1.3 Les passions sous la perspective structuraliste.....	17
1.2 L'imitation affective ou le premier principe du social chez Spinoza.....	21
1.3 La <i>potentia multitudinis</i> ou l'indépendance du social	27
1.3.1 La puissance de la multitude comme fonction axiologique	28
1.3.2 Une critique de la multitude conceptualisée par Antonio Negri	30
CHAPITRE II	
AFFECTS ET STRUCTURES : CHAMPS DE TRAVAUX SPINOZISTES EN SOCIOLOGIE.....	40
2.1 Les conditions affectives dans la reproduction matérielle chez Karl Marx	42
2.1.1 Le désir industriel du maître ou « le désir de faire-faire... ».....	44
2.1.2 La condition passionnelle des travailleurs dans le rapport-salarial.....	47

2.2	Dialogue entre la <i>potentia multitudinis</i> et la force morale du social de Durkheim.....	55
2.2.1	La transcendance immanente du social chez Spinoza et Durkheim	56
2.2.2	<i>L'imperium</i> ou la souveraineté du social de Durkheim.....	62
2.3	Un dialogue entre l'anti-individualisme de Mauss et le <i>conatus</i>	66
2.4	Dialogue entre Pierre Bourdieu et Spinoza	77
2.4.1	Les dispositions des corps dans les structures sociales.....	78
2.4.2	<i>Habitus et Ingenium</i> : deux lectures du principe d'incorporation des structures sociales	82
CHAPITRE III		
L'ORDRE AXIOLOGIQUE DES AFFECTS DANS LES CADRES POLITICO- INSTITUTIONNELS.....		
		92
3.1	L'ordre axiologique par les affects communs : une théorie spinoziste de la valeur.....	94
3.1.1	L'objectivité de la valeur : une critique spinoziste du subjectivisme ..	95
3.1.2	L'imaginaire institutionnel et la réalité hétéronome des affects.....	101
3.2	Une sociologie spinoziste des crises institutionnelles à l'ère du néolibéralisme	106
3.2.1	Une lecture sociologique des crises axiologiques.....	108
3.2.2	Pour une sociologie critique étudiant les affects communs	116
3.3	La genèse conceptuelle de la puissance de la multitude : la genèse des forces passionnelles politiques.	122
CONCLUSION.....		129
RÉFÉRENCES.....		136

RÉSUMÉ

Toute action déployée dans des modalités politico-institutionnelles est déterminée par des affects communs qui participent à un pouvoir instituant du social. Au lieu de démontrer que les affects s'inscrivent dans une démarche psycho-sentimentaliste, les affects constituent une hiérarchie sociale des valeurs.

Ce mémoire s'intéresse à la branche sociologique spinoziste de Frédéric Lordon et encore à l'idée que les concepts de Spinoza peuvent servir à la lecture d'un déterminisme qui inclut la dimension des affects.

Cette approche déterministe des affects, qui se veut transdisciplinaire, est ainsi dirigée pour être relue à partir des orientations conceptuelles de la discipline sociologique, à savoir avec Marx, Durkheim, Mauss et Bourdieu. L'approche générale est un structuralisme des passions. Autrement dit, les concepts de Spinoza (*conatus*, imitations affectives, puissance de la multitude, *ingenium*) sont relus à partir des champs de travaux de la sociologie : les structures sociales, les institutions et les rapports sociaux.

S'inscrivant dans le cadre analytique spinoziste, où Lordon souhaite éviter de produire une lecture subjectiviste des affects, il s'agit de faire apparaître que les conceptions spinozistes des affects embrassent un problème d'ordre axiologique, dans une démarche structuraliste, et encore pour penser les crises institutionnelles et le principe instituant découlant de la puissance souveraine du social.

Mots-clés : affects communs, *conatus*, imitations affectives, puissance de la multitude, *ingenium*, déterminisme, modalités politico-institutionnelles, valeurs, ordres axiologiques, crises institutionnelles, Spinoza

ABSTRACT

Any action deployed in politico-institutional modalities is determined by common affects that participate in a instituting power of the social. Instead of demonstrating that affects are part of psycho-sentimentalist approach, the affects constitute a social hierarchy of values.

This memoir focuses on the Spinozist sociological branch of Frédéric Lordon, on also the idea that Spinoza's concepts can be used to read a determinism that included the dimension of affects.

The deterministic approach to affects, which aims to be transdisciplinary, is thus directed to be read from the conceptual orientations of the sociological discipline, namely with Marx, Durkheim, Mauss et Bourdieu. The general approach is a structuralism of passions. In other words, Spinoza's concepts (*conatus*, affective imitations, power of the multitude, *ingenium*) are considered from the fields of thinking the sociology: social structures, institutions and social relations.

As part of the Spinozist analytical framework, where Lordon wishes to avoid producing a subjectivist reading of the affects, it is a question of showing that the Spinozist conceptions of the affects embrace an axiological order, in a structuralism approach, and even thinking about institutional crisis and instituting principle arising from the sovereign power of the social.

Keywords: common affects, *conatus*, affective imitations, power of the multitude, *ingenium*, determinism, political-institutional modalities, values, axiological order, institutional crisis, Spinoza

INTRODUCTION

Alors que les sciences sociales ont pris leur essor au XIX^e siècle, la sociologie a développé, jusqu'à aujourd'hui, des réflexions sur les dynamiques sociales et du sens commun. Parmi ses nombreuses conceptualisations du sens commun, la sociologie s'est alors démarquée fondamentalement par l'analyse de l'unité des groupes et des changements politiques dans les sociétés. Cependant, la sociologie a généralement exclu la problématique des passions à partir des phénomènes politico-institutionnels, c'est-à-dire selon une approche plutôt objectiviste des affects. Autrement dit, la sociologie s'est peu portée sur les dynamiques sociales qui s'inscriraient selon des affections ou comme des vecteurs axiologiques pour mieux comprendre les mouvements sociaux et les pouvoirs instituants du social, à savoir, selon Spinoza, l'*imperium*. Cependant, ce paradigme, ayant été négligé pour la compréhension des changements sociopolitiques, peut s'approprier avec les concepts des affects de Spinoza. Raison pour laquelle Frédéric Lordon, s'étant inspiré des pensées spinozistes d'Alexandre Matheron ou Pierre-François Moreau, s'est engagé, selon un antisubjectivisme des passions, à dépasser cette perspective psychologiste, cela afin d'inscrire objectivement les modes d'affects, ou des valeurs, comme des puissances d'agir collectives. Frédéric Lordon a trouvé chez Spinoza une approche compatible pour bonifier la sociologie d'une conception des affects : étudier le déterminisme des désirs et des passions sur un sens axiologique et politico-institutionnel.

Frédéric Lordon, économiste de formation, membre de l'école de la régulation et chercheur au Centre de sociologie européenne (CSE), s'est consacré à l'étude des sciences économiques, à la philosophie spinozienne et à la sociologie. L'ensemble de son parcours se distingue fortement entre ses ouvrages, ses articles de nature

économique et de son programme spinoziste en sciences sociales. À plusieurs moments, dans ses travaux, nous pouvons constater de nombreuses postures spinozistes en sociologie. Publié en 2008, *Spinoza et les sciences sociales*, ouvrage que Lordon a dirigé avec Yves Citton, renferme des comparaisons entre les théories de Spinoza et celles de penseurs comme Gabriel Tarde, Michel Foucault, Pierre Bourdieu. Dix ans plus tard, après cet ouvrage collectif, un autre est apparu sous le titre de *Spinoza et les passions du social*. À bien des égards, chez Lordon, l'intention générale est d'éclaircir la pensée de Spinoza à la lueur des pensées contemporaines et de produire un chantier de travail sociologique avec la pensée du philosophe néerlandais au XVII^e siècle. Le principal intérêt provient de l'approche conceptuelle des affects : des désirs et des passions sous des totalités sociales. Dans un élan considérable dans une posture théorique en sciences sociales, Frédéric Lordon, au fil de ses nombreux ouvrages, a traité des concepts des affects en admettant, à la base du fait social, que la réalité des désirs et des passions, du moins chez Spinoza, rejette tout « subjectivisme sentimental, préoccupé des seuls états d'âme de l'"acteur" et coupé de toute détermination sociale » (Lordon, 2013, p.10). Certains des concepts spinoziens, surtout tirés de l'*Éthique* et du *Traité politique*, sont réactualisés dans cette perspective que les individus sont engagés affectologiquement à travers les structures sociales. Cependant, lorsqu'on aborde les affects ou les sentiments, on ne peut pas négliger d'effleurer l'imaginaire de nombreuses autres sciences sociales sur les théories des émotions, qui, nous savons, ont été beaucoup plus étudiées dans les courants subjectivistes. Le mémoire ne comprendra donc pas les affects de Spinoza en termes subjectivistes, encore moins en termes d'émotions. Lordon a écrit qu'il « n'était pas absurde de penser qu'en revenir aux émotions comportait un risque sérieux d'involution vers une sorte de spiritualisme psychologue – duquel le geste constitutif même des sciences sociales avait été de s'extraire » (*ibid.*, p. 7). La réalité des approches dans lesquelles a baigné le paradigme des émotions et des sentiments évoque davantage leur appartenance individualo-centrée, plus précisément hors de toute de leur génération par des entités macrosociales : les structures et les institutions. Cela va sans dire que les affects, au

sens axiologique, ont peut-être été négligés en sociologie. Au début de la sociologie, pourtant, Durkheim et Mauss avaient eux-mêmes compris que les sentiments pouvaient être des choses mal perçues, cela avec le risque potentiel qu'ils percevaient de la tendance psychologisante des affects, puisqu'ils ont voulu conserver l'idée qu'il se bâtissait des normes autour de leur fonction politico-institutionnelle, que la théorie des affects, finalement, découlait de certaines forces ou puissances fixes du monde social, des normes sociales et institutionnelles, plus précisément sous la forme des valeurs objectives. Autrement dit, en reconnaissant maintenant que les formes de déterminisme sur lesquelles la sociologie a d'abord mis l'accent, à savoir selon les déterminismes historiques, politiques, économiques et culturels, peut-être que les concepts spinozistes des affects, les désirs et les passions joyeuses et tristes, pourraient adjoindre ces déterminismes et donner un nouvel outil à la sociologie, cela en passant par une reconnaissance de la proposition théorique de Lordon d'un déterminisme intégral qui est conduit par des affects? « C'est bien ici que les concepts spinozistes rendent leurs meilleurs services à la science sociale des institutions : en leur livrant le *modus operandi* de leur efficacité » (*ibid*, p. 16). Notre intention, suivant la méthodologie sociologique spinoziste de Lordon, est d'entreprendre radicalement ce détachement de la conception individualiste des passions et de démontrer « que l'imaginaire néolibéral admet pour matrice fondamentale une métaphysique vulgaire du sujet » (*ibid*, p. 269). Nous voulons produire une lecture plus politique ou institutionnelle des affects. Autrement dit, en voulant dépasser conceptuellement le statut néolibéral du sujet dans lequel les affects se lisent atomiquement, dans une conception du sujet coupé des structures sociales, nous souhaitons sortir du paradigme individualiste et même subjectiviste des passions. Par la conception émotionnelle ou sentimentale du sujet, c'est-à-dire pour « un individualo-centrisme oublieux des forces sociales, des structures et des institutions » (*ibid*, p. 10), on ne conserve qu'une vision atrophiée de l'individu. Avec l'évolution des sciences sociales contemporaines, nous allons démontrer que la configuration spinoziste des affects dépasse cette conception subjectiviste des passions afin de traiter les conditions politico-institutionnelles : les normes de la société en tant

qu'espace des valeurs définies objectivement. On sait que les affects peuvent connoter théoriquement l'expérience strictement subjectiviste, d'où l'induction sentimentaliste du sujet que la démarche de Lordon souhaite éviter à tout prix.

L'antisubjectivisme passionnel de Spinoza offre peut-être le seul moyen de sortir radicalement de cette infernale antinomie, et d'envisager un monde de structures mais peuplé d'individus conçus comme des pôles de puissance désirante, dont le désir, précisément, peut parfois aspirer à échapper aux normalisations institutionnelles et, *dans certaines conditions*, y parvenir. (*ibid*, p. 12)

Nous allons démontrer que le cadre théorique spinoziste embrasse un ordre général de déterminations affectives qui sont orientées par des valeurs issues des positions politico-institutionnelles. La visée de ce mémoire, à saveur transdisciplinaire, sera de présenter la lecture sociologique de Frédéric Lordon. Donc, nous présenterons les concepts de Spinoza, dont le *conatus*, les imitations affectives, la puissance de la multitude et l'*ingenium*, qui permettent de concevoir la détermination humaine modulée selon sa condition passionnelle, similairement aux méthodologies structuralistes, afin de saisir les totalités sociales. Les affects ont comme fonction d'accréditer au monde une certaine appartenance commune, se référant à un univers social tout en poursuivant des normes axiologiques. Le programme spinoziste accentue le sens des désirs et des passions à la manière des approches sociologiques. Cependant, on ne peut pas faire de la sociologie seulement avec les théories spinoziennes. C'est pourquoi, suivant le programme spinoziste de Lordon, nous allons aussi articuler les concepts des affects avec des pensées du corpus classique de la sociologie.

Tout d'abord, dans le premier chapitre, nous allons présenter les concepts de la pensée philosophique de Spinoza, qui exposent une perspective de l'*homo passionalis* dans la réalité finie et affective des corps. Premièrement, nous allons nous concentrer sur le concept de *conatus*. Deuxièmement, nous allons étudier les imitations affectives, premier principe spinoziste du social, car, c'est la première fois, dans l'œuvre spinozienne, que les affects s'articulent dans les dynamiques relationnelles, qui, selon

Lordon, se posent dans un cadre plus général de l'imaginaire politico-institutionnel. Troisièmement, nous allons présenter le concept de la puissance de la multitude. Ce concept, initié au XVII^e siècle à l'origine des fondations des théories de l'État général, renvoie à l'idée de la production autonome du social. La représentation souveraine du social est ultimement l'expression coercitive des passions sociales. Nous verrons par ailleurs que la perspective spinoziste de Lordon est très différente de la pensée de Negri. Lordon postule en quelque sorte que la puissance de la multitude est une réalité générale ou abstraite entre les positions divergentes et associatives. L'imaginaire commun est parcouru par des complexions individuelles, ce que nous démontrerons sous le concept d'*ingenium*.

Dans le deuxième chapitre, nous allons établir que les affections des déterminations communes se mesurent socialement aux manières d'être ou aux puissances d'agir. Dans le cadre notre démarche sociologique, c'est donc avec Marx, Durkheim, Mauss et Bourdieu que nous allons présenter les adaptations conceptuelles des affects. À partir de l'ouvrage de Lordon, *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, nous démontrerons que la compréhension des affects se combine aux structures capitalistes, selon une compréhension passionnelle du rapport salarial, et que Lordon a développé un double-portrait du désir-maitre et de la machine de production imaginaire de la servitude passionnelle des travailleurs. Deuxièmement, à partir de l'ouvrage *Imperium : structures et affects des corps politiques*, nous exposerons le rapport non dualiste entre la société et l'état de nature de Durkheim, ce que Spinoza avait fortement mis de l'avant à partir de sa compréhension de la condition passionnelle du social. Cela nous servira à présenter le lien théorique que construit Lordon sur la similitude conceptuelle entre la *force morale du social* de Durkheim et la *puissance de la multitude* de Spinoza. Troisièmement, à partir de *L'intérêt souverain : Essai d'anthropologie économique spinoziste*, nous aborderons le problème épistémologique de la fonction de l'intérêt par rapport à la conception dominante de l'*interest* dans les sciences économiques

néoclassiques en mettant en perspective le fait que le concept du *conatus* n'articule pas l'effort rationnel-individualiste, mais les formes d'efforts et d'intérêts qui embrassent l'*ethos* commun de la dynamique sociale. En dernier lieu, à partir de l'ouvrage de *La société des affects : pour un structuralisme des passions*, nous mettrons en lien les pensées de Bourdieu et de Spinoza : il y a chez le sociologue français et le philosophe néerlandais une articulation du « sujet » qui n'oppose pas les problèmes d'ordres objectif et subjectif. La pensée bourdieusienne et le spinozisme sont des modèles de la détermination qui abordent les structures des corps. D'ailleurs, il sera ici important de faire une comparaison entre le concept d'*habitus* de Bourdieu et d'*ingenium* de Spinoza, les deux étant des principes d'individuation.

Dans le troisième et dernier chapitre, nous allons faire ressortir le sens de l'ordre axiologique, par les affects et leur dimension institutionnelle, car les dynamiques affectives se déploient à travers des valeurs instituées ou prélevées des normes politico-institutionnelles. Raison pour laquelle nous devons absolument démontrer qu'il n'y a pas dans le spinozisme une conception subjective ou individualiste de la valeur, de là la lecture affectologique d'un holisme sociologique, où les valeurs sont incarnées objectivement, en tant qu'elles sont des normes sociales au sens de Durkheim. Cela nous amènera ensuite à exposer le sens de la *genèse conceptuelle*, ce concept qui articule les conditions nouvelles et instituanes de la puissance de la multitude. Ensuite, et finalement, en sachant préalablement que Spinoza est un penseur des crises politiques, nous allons démontrer que toute la mise en forme de l'argument sociologique spinoziste met l'accent sur les crises axiologiques par l'apparition des craintes suivant les indignations collectives. En poursuivant cette définition des crises politiques étudiées par des phénomènes passionnels, il faudra spécifier comment la sociologie des affects peut s'appliquer au contexte néolibéral. Nous aurons globalement un portrait de l'ordre axiologique généré sur le sol des affects communs, sociaux et politiques

Notre approche servira à faire connaître les concepts de Spinoza, selon la pensée de Frédéric Lordon, et de comprendre la lecture sociologique des affects dans les sociétés contemporaines : sur le sens objectif des valeurs découlant des imaginaires politico-institutionnels. Cela contiendra conceptuellement la forme d'un déterminisme des affects pour la sociologie.

CHAPITRE I

L'HOMO PASSIONALIS : LES CONCEPTS SPINOZISTES EN SOCIOLOGIE

Frédéric Lordon a produit une lecture sociologique des affects à partir des concepts de Spinoza. Telle qu'exposée dans *Spinoza et les sciences sociales*, comme en sociologie, son approche spinoziste oriente un déterminisme qui n'échappe « pas à l'enchaînement des causes et des effets » et de « l'ordre général de la production des causes et des effets » (Y. Citton, et F. Lordon, 2008, p. 25). Cela sert à postuler que les actions sont effectuées affectologiquement et non selon un pur rationalisme du sujet. L'affect, « c'est l'ordre de la production causale – c'est-à-dire l'univers entier. Par quel ahurissant privilège, le département humain pourrait-il prétendre s'en abstraire? Telle est la question que pose Spinoza – et à laquelle il répond du seul fait de la poser » (*ibid*, p. 5). En sociologie et dans les autres sciences sociales, la démarche de *l'homo passionalis*¹ est d'affirmer un « naturalisme intégral » (*ibid*, p 23), c'est-à-dire que le sens pratique est soumis plus aux désirs et aux passions plutôt qu'à la rationalité du sujet. Ensuite, le spinozisme est un « déterminisme intégral », des affects et des structures sociales. Lordon soutient que les structures sociales, les institutions et les rapports sociaux sont teintés d'affects, de désirs et de passions générant des valeurs par le concours du social, selon *l'ordre général de la production des causes et des effets*, c'est-à-dire que tout le social se génère par des puissances d'agir. Quelques concepts sont donc au programme spinoziste de Lordon. Ceux-ci sont le *conatus*, *imitatio affectuum*, *potentia multitudinis* et *ingenium*. Orientés vers les sciences sociales, ces

¹ Lordon fait mention de ce néologisme.

concepts révèlent principalement que les affects embrassent le sens pratique des corps sociaux.

1.1 Le *conatus* et le modèle spinoziste de l'affirmation de l'être

Le premier concept, le *conatus*, est « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être » (*Éth*, III, 7). Lordon, en présentant une posture sociologique du *conatus*, affirme que toute action est configurée en puissance ou affectologiquement : c'est la règle d'or du naturalisme intégral et du déterminisme intégral de Spinoza. L'inaction n'existe conceptuellement pas chez Spinoza, les actions sont indubitablement fondées selon des causes affectives, déterminées par un ensemble de désirs et de passions, joyeuses et tristes, et par là, selon des puissances d'agir, d'affirmation ou d'aliénation. Dans une autre formulation, chez Spinoza, le *conatus* est *l'affirmation fondamentale de l'être* qui est rendue dynamique par des désirs et des passions, ce qui demeure au cœur de ce que Lordon qualifie de *déterminisme naturaliste* de la condition interhumaine. Tout l'appareil conceptuel du *conatus* tient compte de la partie affective de l'être social. Nous allons donc définir, premièrement, en quoi le *conatus* induit une nouvelle lecture des trajectoires sociales en sociologie : vers une conceptualisation des efforts et la démarcation des puissances d'agir dans les structures sociales. Deuxièmement, dans cette perspective du *conatus*, nous aurons besoin d'articuler les définitions des désirs et des passions, selon ce déterminisme spinoziste, pour obtenir un portrait du *conatus*.

1.1.1 Le *conatus* ou la forme déterminante des affections

Le concept du *conatus* est la puissance propre de l'être afin de se conserver par l'effort dans la persévérance, parce qu'il exprime cette recherche de l'être à *augmenter sa puissance d'agir* à partir de l'hétérogénéité du monde, ou, selon Spinoza, d'un ordre des causes immanentes découlant de « Dieu ». Gilles Deleuze l'a formulé dans

Spinoza : philosophie pratique et précise que le principe du *conatus* de Spinoza se conçoit dans le rapport non-dichotomique du corps et d'esprit, ce qui met en premier plan l'origine d'une cause affectologique au motif de l'action. La théorie spinoziste du *parallélisme* tient à démontrer que toute recherche d'expérience affective est motivée ontologiquement pour toute chose en vue de son affirmation pratique : « La signification pratique du parallélisme apparaît effectivement dans le renversement du principe traditionnel sur lequel se fondait la morale comme entreprise de domination des passions par la conscience » (Deleuze, 1981, p.28) et de « ce que peut un corps ». Ce qu'on appelle l'inactivité, la non-production ou ne rien faire, cela n'existe pas dans la pensée de Spinoza. Dans la deuxième livre de l'*Éthique*, Spinoza pose cette question : « qu'est-ce que peut un corps ? » (*Éth*, III, 2). Le philosophe affirme que la puissance d'agir du corps est déterminée par la production des causes extérieures, selon les lois « divines » ou de la Nature, pour ensuite démontrer qu'une partie importante de notre condition affectologique découle, à la troisième partie de l'*Éthique*, des dynamiques interhumaines ou de la sociabilité. Raison pour laquelle la pensée de Spinoza ou le concept du *conatus* offre une pensée de l'action. Deleuze avait mis en lumière que cette conception du corps est un « cri de guerre » (Deleuze, 1968, p. 234) de Spinoza afin de reconnaître les passions sociales au XVII^e siècle, au cœur d'un système politico-religieux qui les méprisait. Comme l'affirmera Chantal Jaquet, dans *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, le problème central de l'*Éthique* visait à « dédramatiser le caractère tragique et funeste des passions et à montrer que toute la vie affective ne se réduit pas à l'aliénation passionnelle, mais peut manifester la puissance joyeuse de l'homme qui affirme son existence ou son effort pour persévérer dans l'être et passer à une plus grande perfection » (Jaquet, 2005, p. 228). Même si les passions peuvent amener l'être pour devenir malheureux ou joyeux, Spinoza insiste, sur une compréhension de la nature humaine, qu'il ne faut pas les « négliger », ni les « railler » ou les « condamner », mais les « comprendre » (*Éth*, III, préface). Toujours est-il que Lordon trouve une façon d'aborder le concept du *conatus* en sociologie. Selon lui, le *conatus* est un concept dont les sciences sociales

déterministes pourraient bonifier leur programme de recherche : pour comprendre que le social est non déterminé par des « idées pures », mais par cette tendance de « toute chose qui tend à persévérer dans son être » (*Éth*, III, 6), à travers principalement des affects dans les structures sociales. À cet égard, l'effort met en premier plan la valeur par un principe de conditionnement de la psyché humaine et de l'action, où tout le champ pratique se voit enveloppé par cette dimension affective. Spinoza dit aussi que « ce sont ces affects déterminants qui sont nécessairement cause de la conscience du *conatus* » (*Éth*, III, Déf). Laurent Bove, qui a écrit *La stratégie du conatus*, précise que le *conatus* est « l'activité productive du Réel lui-même en son auto-affirmation » (1996, p. 11). Nous voulons signifier que toute action demeure à l'origine d'une cause affectologique découlant d'un ordre général, notamment d'un imaginaire social et politique. L'action peut être lue aussi en sociologie par ses motivations affectives : « sous un ordre temporel et anthropocentrique des déterminations des choses » (*ibid*, p. 68). « C'est ainsi que pour les hommes, comme pour les sociétés, se comprend l'impératif : devenir en soi et par soi, actualisation totale de sa puissance...*causa sui!* » (*ibid*, p. 11). Selon le déterminisme spinoziste, le devenir est le produit de l'action découlant des causes affectologiques qui conditionnent la qualité de la puissance d'agir. Comme Bove le mentionne encore :

Aux racines de la subjectivité, de son intention et de ses actions, il y a la puissance actuelle du corps et les lois propres de son affirmation. Et tout d'abord, l'aptitude qu'a chaque corps à lier ses propres affections. C'est, nous le savons, la fonction de l'habitude. La liaison des corps est certes le plus souvent passive, le corps associant ces affections aux « hasards » de ses rencontres avec les corps extérieurs, contrairement à l'entendement qui lui, peut « diriger et enchaîner nos perceptions claires et distinctes », selon l'ordre nécessaire de la Nature. (*ibid*, p.134)

Le concept du *conatus* introduit en sociologie une compréhension de l'être à travers des structures sociales et des rapports de pouvoir. Au lieu de conserver une vision universaliste-abstraite du postulat naturaliste de Spinoza, Lordon oriente

spécifiquement une analyse des efforts dans les structures sociales, les institutions et les rapports sociaux : sur une conception des formes élémentaires du social se consolidant par des affections et des rapports de puissances : par des désirs de coopérer et dominer. Dans *Individu et communauté chez Spinoza*, Alexandre Matheron a écrit sur l'importance des ordres sociaux et sur les configurations des désirs et des passions. Ce dernier mentionne que le *conatus*, dans l'État général de la nature, « est l'état des hommes réels tels qu'ils agiraient s'ils étaient livrés à la spontanéité anarchique de leurs désirs, si aucun conditionnement politique ne venait orienter le cours de leurs passions » (Matheron, 1988, p. 76). Le *conatus* met en perspective cette proposition selon laquelle l'action n'est pas purement guidée par un pur rationalisme mais fondée par une croyance pratique ou par une stratégie finie des modes de reproduction symbolique, d'où le déterminisme des affects de l'approche spinoziste par Frédéric Lordon en sciences sociales. Selon Spinoza, « il n'y a dans l'âme aucune volonté absolue ou libre ; mais l'âme est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause qui est aussi déterminée par une autre, et cette autre l'est à son tour par une autre, et ainsi à l'infini » (*Éth*, III, 48). C'est alors, chez Lordon, que le discours sociologique spinoziste ne peut exclure l'affectibilité de l'expérience sociale et politico-institutionnelle. Dans *Les méditations pascaliennes*, Pierre Bourdieu avait aussi admis préalablement que « les stratégies de reproduction qu'il [le *conatus*] engendre sont une des médiations à travers lesquelles s'accomplit la tendance de l'ordre social à persévérer dans l'être » (2015, p. 219). Autrement dit, la faculté ontologique des affections n'est pas inférieure à la faculté rationnelle mais demeure égale à la reproduction symbolique. Le concept de *conatus* se réfère systématiquement à ces trois affects primaires : désir, passions joyeuses et tristes. Le philosophe néerlandais les définit dans *l'Éthique* :

1) Le Désir : « Le Désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donnée en elle » (*Éth*, III, définition 1 des affections).

2) Les passions joyeuses : « La Joie est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection » (*Éth*, III, définition 2 des affections).

3) Les passions tristes : « La Tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection » (*Éth*, III, définition 3 des affections).

À partir de ces définitions, nous comprenons que le *conatus* suit ses propres directions. Lordon le soulignera dans *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste* :

Le *conatus* est la série des directions de ce mouvement, des trajectoires, des inflexions et des bifurcations qu'il [l'individu] emprunte pour déployer son progrès général d'actualisation de la puissance au mieux des contraintes qui lui sont posées de l'extérieur, et ceci sans pourtant qu'il faille imaginer une stratégie derrière la stratégie, un calculateur conscient derrière l'élan (2011, p. 229).

Les affects ne sont d'aucune façon une « perturbation émotionnelle » (Lordon, 2016, p. 20) ; ils renvoient au problème infra-social de la fonction homéostasique des corps à travers des « processus élaborés » (Damasio, 2005, p. 176) ou imaginaires, car le *conatus* cherche à augmenter sa puissance d'agir, au lieu de la diminuer, dans les organisations sociopolitiques (*ibid*). L'être est transcendé par une force psychique orientant les actions, plus précisément selon une faculté d'imaginer les éléments de l'ordre social. Sur le plan sociologique, les affects sont des manifestations axiologiques des reproductions et des nouvelles productions sociales. Le *conatus* exprime le sens pratique de la détermination des actions à travers des représentations anthropocentriques : les imaginaires des structures sociales, des institutions ou des rapports sociaux. Transcendé par ces affects primaires, le *conatus* est une force motrice du corps social, c'est-à-dire où on comprend que toutes les formes élémentaires du social sont transgressées par des affects, des désirs et des passions. *L'homo passionalis* s'inscrit en sociologie avec le concept de *conatus*.

1.1.2 Le désir sous l'ordre déterminant du sens commun

La sociologie a peu eu jusqu'ici à s'intéresser à la notion de désir, sauf dans la perspective freudienne de sa répression civilisatrice. Le discours spinoziste de l'effort de l'être, suivant le concept de *conatus*, considère, par un discours plus politico-institutionnel, que les trajectoires sociales sont posées affectologiquement par des désirs déterminant l'acte par un critère social de « valeur » ou de la « conservation » des rapports communs. C'est pourquoi Lordon articule le problème de l'action à partir du fait que « la société marche aux désirs et aux affects » (2013, p. 7). En effet, Lordon nous renvoie à la définition du désir de Spinoza : « l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donnée en elle » (*Éth*, III, Déf 1), conformément à une compréhension du désir fixé aux reproductions symboliques. Avant Lordon, Deleuze et Guattari avaient avancé cette conception politique du désir en mettant de l'avant la proposition spinoziste, notamment contre la représentation freudienne du désir, pour asseoir théoriquement que les actions sont elles-mêmes constituées de désirs, conscients ou inconscients, sous forme d'appétits dans les rapports sociaux comme dans les rapports de pouvoir. Ils diront sur la question du désir « que le problème de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser » (Deleuze et Guattari, 1972/1973, p. 36). Peut-être que sans l'objet spinoziste du *conatus*, la sociologie conserverait une vision subjectiviste ou individualiste du désir avec les thèmes psychanalytiques, où on est loin d'une conception de l'affectibilité pour comprendre le construit axiologique du pouvoir instituant du social. Le désir, selon le cadre théorique spinozien, exprime plutôt un acte en finitude mais aussi une force inconsciente, puisque Spinoza affirme que nous ne connaissons pas toutes les causes qui nous déterminent ; le *conatus* est une force inconsciente et consciente d'une recherche d'augmentation de sa puissance d'agir. Cela renferme une conception des recherches d'émancipations individuelle et collective, même si nous savons qu'il existe aussi des désirs réels de contrôle de la vie d'autrui,

dira Lordon, car Spinoza parlera aussi du « désir de dominer » (*TP*, VIII, §12). Cela dit, la notion spinoziste du désir introduit la forme instituée ou instituanse des conditions communes et politiques. Initialement, dans cette dimension théorique consciente du désir, Spinoza avait dit, dans le *Traité politique*, que « les désirs qui ne tirent pas leur origine de la raison, sont non pas tant des actions que des passions humaines » (*TP*, I, § 5). Du point de vue de la forme instituanse par le désir, la sociologie spinoziste de Lordon voit « une sorte d'inversion qui n'est pas sans faire penser à celle qui installe la structure – l'imaginaire – téléologique du désir, les individus produisent eux-mêmes le sens (ils sont des automates herméneutiques), mais inconscients d'en être les producteurs réels ». Lordon ajoute aussi que « les individus ne finissent que par vivre "le sens" comme une sorte de donnée extérieure » (2018, p. 191). Alors que l'objet actif du désir a peu été abordé en sociologie, il articule le désir aux expériences communes, où apparaissent des rapports de puissance, des forces stratégiques, dans les conventions politiques et locales. La notion spinoziste du désir est une donnée importante pour comprendre les reproductions sociales, plus précisément à l'échelle d'une prise de conscience générique de la valeur générale en lien à la conservation de l'être social. Dans l'*Éthique*, Spinoza écrit, dans l'ordre ontologique d'une conception du désir :

Quand nous nous efforçons à une chose, quand nous la voulons ou aspirons à elle, ou la désirons, ce n'est jamais parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; mais au contraire, si nous jugeons qu'elle est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons (*Éth.*, III, 9, scolie).

À cet égard, chez Lordon, la trajectoire théorique du désir s'inscrit dans une posture transdisciplinaire, philosophique et sociologique², par laquelle cette marge distinctive des *conatus* s'ajuste à une interprétation des actions en lien à une logique de

² Alexandre Matheron et Laurent Bove exposent respectivement qu'il y a un ordre de cause qui anime le désir chez Spinoza, et la sociologie serait bien placée pour interpréter la fonction politique du désir.

conservation aussi collective. Le désir s'actualise dans les champs d'actions organisationnelles. Bien loin, justement, d'être dans une conception individualisée, écrit Judith Butler dans *Spinoza et les passions du social*, le désir spinoziste « ne serait pas une éthique qui n'affirme pas seulement le désir de vivre, mais reconnaît que désirer la vie signifie désirer la vie pour toi ; un désir qui implique la production des conditions politiques de la vie » (2019, p. 73). Dans le désir de la pensée sociale spinoziste, Butler démontre également que le désir engage un rapport social, ce qui élargit la définition du désir pour l'assimiler aux sources des reproductions et productions affectives du social, dans les champs organisationnels de l'*ethos*. Autrement dit, la notion du désir tend à se concevoir tant dans le champ politico-institutionnel, à travers la volonté d'organiser les choses ; d'où le principe instituant par le désir chez Spinoza. En philosophie politique, Étienne Balibar l'a lui aussi démontré de manière importante : « c'est le cas chaque fois que Spinoza trace le programme d'institutions conformes à la nature, où le désir de conservation de son être s'exprimerait directement pour chacun dans la reconnaissance rationnelle de l'intérêt collectif » (2018, p. 23). Qu'il soit concevable de penser le désir ou l'intérêt au sens individualiste ou exclusif de la nature du *conatus* – ce que Lordon a démontré dans *l'Intérêt souverain* –, il ne faut aucunement négliger la dimension créatrice de l'économie politique des désirs dans tous les secteurs d'activités constituées ou organisées. En appliquant cette conception dans son œuvre spinoziste, ce dernier a démontré que les décisions des acteurs sont particulièrement régulées par des normes et des forces désirantes, et qu'elles font fonctionner de manière cohérente des trajectoires sociales dans un certain ordre des reproductions sociales : par des valeurs dans les formes socialement actualisées ou événementielles. Comme le mentionne Christian Lazzeri en comparant les régulations des désirs à l'*habitus* de Bourdieu.

Les agents ne seront jamais conçus que sous la forme d'intérêts égoïstes, exclusifs les uns des autres, qui ne s'expriment que dans des rapports de conflits ou de compétition au sein des univers sociaux. De sorte que toutes les

formes de régulation possibles pour les faire coexister dépendent uniquement de la manière dont les lois fondamentales des différents champs, [...] travaillent à produire des habitus qui réduisent le coût des conflits dans chaque champ et assure la survie des différents groupes. (Lazzeri, 2009, p. 357)

Le principe théorique du désir-*conatus* est d'inscrire la conservation de l'être au niveau organisationnel. Le « *conatus* global » (Matheron, 1988, p. 155) représente la persévérance affirmative des désirs politiques. Cela touche au concours des parties affectives où les dynamiques des désirs embrassent aussi des affects idéologiques. Selon Lordon et d'autres spinozistes, le préjudice scientifique d'avoir réservé la notion du désir aux domaines strictement psychanalytique ou subjectiviste, sans être lu par la réalité du genre commun, doit être inversé par la sociologie pour comprendre les dynamiques interhumaines pour considérer que les désirs découlent aussi du sens commun. Bref, le désir n'est pas un objet inconscient ou réprimé au sens freudien, ni l'objet d'un devoir ou d'un impératif moral au sens kantien. Le désir spinoziste, comme une puissance instituante, intègre les recherches conscientes d'émancipations sociales, les recherches d'augmentations des groupes sociaux, mais aussi les logiques de domination et les affects idéologiques. Chez Lordon, le principe spinoziste attribue finalement le désir à sa fonction d'un vouloir collectif. Le désir est compris par les nécessités des *conatus*, dans les champs sociopolitiques, pour que le corps social se conserve dans ses formes organisationnelles.

1.1.3 Les passions sous la perspective structuraliste

La théorie sociologique de Lordon suit un déterminisme intégral, des désirs mais aussi des passions joyeuses et tristes. Il s'agit de démontrer aussi que la charge conceptuelle de l'*homo passionalis* tend vers le registre d'un *structuralisme des passions*. En effet, la dimension affective de la théorie de « l'action » se porte dans cet exercice

conditionnel des passions joyeuses et tristes, se scinde autour d'un structuralisme des passions en tant que recherche du sens pratique. Cela mériterait d'être au moins considéré en sociologie, car, sans les affects et les mouvements du corps, cela reviendrait à orienter l'analyse sociologique sur la théorie de la recherche d'émancipation, de la « liberté » sur laquelle s'est inscrit tout le discours philosophique politique de Spinoza. Le paradigme spinoziste des passions poursuit la théorie de « l'augmentation et la diminution de la puissance d'agir » (*Éth*, III, 11), mais de l'être social qui redécouvre toujours sa servitude passionnelle par laquelle il peut s'en échapper par une logique de la rationalisation et de ses moyens afin de trouver ses forces d'émancipations. Dans *Capitalisme, désir et servitude*, Lordon affirme qu'il « faut manifestement en revenir à ce genre d'évidence pour défaire l'idée de servitude volontaire » (Lordon, 2010, p. 31), c'est-à-dire que l'individu n'est pas un maître de ses passions joyeuses ou tristes ; car ces affections, ou ces augmentations et ces diminutions des puissances d'agir, sont conditionnées par des structures. Toutes les formes d'émancipation ou d'asservissement, mêmes si elles sont lues selon le cadre spinoziste des passions, doivent être comprises dans des conditions structurelles. Les individus ne sont pas conduits par leur forme purement rationnelle, telle la formule de prédilection du sujet cartésien ou du rationalisme individuel, car l'être est conditionné affectologiquement par des représentations sociales et politico-institutionnelles. Selon Lordon, il faut se défaire du paradigme individualiste qui néglige les causes passionnelles aux actions. Ayant comme objectif d'engager une posture structuraliste, Lordon choisit la perspective spinoziste des passions afin d'identifier l'expression affective de l'action et des positionnements structurels.

La chose étonnante tient à la précocité de formulation d'un thème qui concentre avant l'heure toutes les apories de la métaphysique subjectiviste dont est nourrie la pensée individualiste contemporaine, mais aussi la façon pratique dont l'individu se rapporte spontanément à soi : l'individu-sujet se croit cet être libre d'arbitre et autonome de volonté dont les actes sont l'effet de son vouloir souverain. (*ibid*)

La démarche sociologique de cette inscription des passions s'articule à partir des rapports sociaux, des institutions et des structures sociales, ce que Lordon conçoit aussi dans *La société des affects : pour un structuralisme des passions*. Plus précisément, que les affects peuvent être étudiés, mais sans tomber « dans un individualo-centrisme oublieux des forces sociales, des structures et des institutions » (*ibid*, 2013, p. 10). En effet, en dépassant le principe psycho-individualiste des affects, il tend à démontrer que l'expérience passionnelle se perpétue principalement par l'assujettissement des ordres structurels. Le structuralisme des passions, ne reconnaissant pas les individus comme des sujets souverains et libres de toute cause effective, est une approche antisubjectiviste. Lordon admet que les affects, par leur effet de variabilité, forcent nécessairement un rapport théorique de condition au sens du renouveau dans les dynamiques relationnelles. C'est tout le principe de liberté au sens spinoziste.

Le structuralisme des passions ne se contente pas de produire une synthèse des supposés contraires, il permet également de régler certains des problèmes internes d'une position structuraliste en sciences sociales où la restauration individualiste/subjectiviste avait cru voir une insuffisance indépassable : l'incapacité historique. S'il n'y a que des structures minérales et inhabitées, ou disons simplement peuplées d'agents conçus comme leurs supports passifs, d'où peuvent venir les forces ou les événements qui les feront échapper à la fatalité de la reproduction ad aeternam ? (*ibid*, p. 12)

Faisant rupture avec le structuralisme classique et le fonctionnalisme, réduisant le sens de l'action à de simples facteurs environnants, et œuvrant autrement que sur une lecture des enchaînements précis des lois causales du système social ou d'une grille des impératifs moraux, Lordon précise que, sous les ordres politico-institutionnels, il y a les forces passionnelles qui déterminent le social. Il n'y a qu'un seul déterminisme spinoziste : il est intégralement affectif. Dans sa méthodologie, il n'y a pas quelques déterminismes sociaux : culturels, politiques, historiques et économiques. Les affects, d'après leur disposition inhérente à la condition interhumaine, sert de « marges », entre

ces modes de déterminisme, « et des marges de quoi sinon la liberté » (Lordon, 2019, p. 108). Cette marge est la condition à travers laquelle se fonde les ordres sociaux, où les actions varient selon les motifs affectifs : individuels, axiologiques politiques ou idéologiques etc. Si, comme dans la sociologie générale, on est prêt à identifier avec minutie toutes les fondations des déterminismes « au pluriel », on négligerait à la fois les désirs et les conditions passionnelles, joyeuse/triste et passive/active, comme des recherches d'émancipations et des formes d'asservissements sociaux, notamment de l'aliénation passionnelle. La condition passionnelle ou axiologique des individus, par le discours spinoziste, a été négligée en sociologie. Pourtant, les dynamiques affectives pourraient être reconnues par les conditionnements structurels. Car ce serait que « d'imputer l'effet déterministe au seul travail d'entités macrosociales – les structures – qui seraient par elles-mêmes oublieuses de l'activité des hommes, ou bien trop éloignées d'eux pour ne pas leur laisser quelques interstices » (*ibid*). Le spinozisme, finalement, « radicalise » un déterminisme des affects, par ces « marges » ou ces « interstices », et, sans l'écrasement des autres déterminismes sociaux, invite la sociologie à un modèle qui revendique une certaine « liberté théorique » (*ibid*, p. 107) sur le registre des passions. Le sens de liberté, selon les modalités du principe du *conatus*, renvoie à la forme conditionnée des types d'efforts constituant des phénomènes affectologiques : l'asservissement passionnel par la cause inadéquate, l'ignorance, ou la recherche d'émancipation par les apprentissages d'affects communs. Le principe du *conatus* est un champ ouvert qui postule fondamentalement à « la question centrale d'une position spinoziste de l'action » (*ibid*, p. 109). Ce problème central des passions laisse une nouvelle marge d'analyse importante, où l'apport du spinozisme est de concevoir la liberté effective de la puissance d'agir, celle-ci subissant une augmentation ou une diminution de sa capacité d'agir. Contrairement à la croyance que la liberté ne se fonderait que par le principe libéral d'absence des contraintes politiques, cela engage notre réflexion sur les émancipations individuelle et collective, sous la forme engagée des connaissances de nos affections. Finalement, la recherche de liberté, individuelle ou collective, commence par une connaissance ou un

apprentissage des affections. À cet égard, le programme d'un structuralisme des passions se réfère au problème spinoziste des augmentations et des diminutions des puissances d'agir. On comprend que les passions peuvent se déterminer sous des structures sociales.

1.2 L'imitation affective ou le premier principe du social chez Spinoza

À partir de la conception spinoziste des imitations affectives (*Éth*, III, 27), plusieurs approches en sciences sociales ont été élaborées, notamment dans *Spinoza et les sciences sociales* et dans *Spinoza et les passions du social*. En mentionnant que le *conatus* semble dépouillé, dans les premières propositions du troisième livre de l'*Éthique*, d'éléments contribuant à une philosophie sociale, c'est plutôt à partir du mimétisme affectif, la proposition 21, qu'il est possible de trouver chez Spinoza une lecture affectométrique des dynamiques relationnelles³. Le principe mimétique affectif, exposé par Alexandre Matheron dans *Individu et communauté chez Spinoza*, constitue une réflexion des passions des communautés : dans les « fondements et des déploiements de la vie passionnelle interhumaine » (Matheron, 1988, chapitres III et IV). Dans cet effort de réflexion, plusieurs chercheurs en sciences sociales ont poursuivi l'analyse du concept, notamment Yves Citton, qui a comparé les imitations affectives de Spinoza à *La loi des imitations* chez Gabriel Tarde, et Eva Debray, qui a écrit l'article *Imitation des affects et production de l'ordre social : une critique spinoziste de l'approche de René Girard* (2019). Quant à la lecture des imitations affectives de Lordon, celle-ci rejoint le principe de la production axiologique et imaginaire de la vie politique. Il nous faudra donc présenter pourquoi son interprétation des *imitations affectives* se différencie de la lecture des relations interindividuelles de Citton et s'attelle plutôt au devenir des affects communs dans un cadre politico-

³ Dans le troisième livre de l'*Éthique*, Spinoza propose une liste de sentiments sociaux.

institutionnel, puisque les actes sont générés par des individus avec d'autres : « une chose semblable à nous » (*Éth*, III, 21). Car, nous comprenons qu'il y a un principe dynamique interhumain des corps, sur lequel on comprend que tous les efforts semblent converger vers la chose sociale : c'est le principe mimétique affectif. L'expression est originellement spinozienne.

Cette imitation des affections, quand elle a lieu à l'égard d'une Tristesse s'appelle Commisération ; mais, si c'est à l'égard d'un Désir, elle devient l'Émulation qui n'est rien d'autre que le Désir d'une chose engendré en nous de ce que nous imaginons que d'autres êtres semblables à nous en ont le Désir. (*Éth*, III, 27)

En effet, la compréhension du *conatus* (*Éth*, III, 7) poursuit sa forme extensive dans les dynamiques relationnelles, précisément autour d'une phénoménologie de la vie socio-affective qui considère le rôle des rapports de puissances, le jeu des coopérations, des motifs d'oppositions et d'ambition de dominations. D'ailleurs, Spinoza avait produit une longue liste de sentiments conformes au jeu des relations interhumaines (*Éth*, III, 21-34). Dans l'*Éthique*, la théorie du *conatus* embrasse cette dimension à grande échelle des relations humaines, des sentiments socialement adaptés aux grandes lignes de force de la condition sociale. Le *conatus* a donc son extension dans les imitations affectives. Comme le mentionne Alexandre Matheron,

Il s'agissait uniquement de l'individu isolé, face-à-face à la nature. Abstraction légitime, et même indispensable dans une reconstitution générique, car il fallait bien mettre en lumière ce qui se comprend à partir de l'individu seul. [...] Car, en réalité, l'individu n'est jamais seul, même dans l'état de nature. Nous pouvons à la rigueur, imaginer solitairement ; mais, dès qu'il s'agit de passer aux actes, nos projets se heurtent à d'autres projets humains, avec lesquels ils doivent composer et se composer. (1988, p. 151)

Laurent Bove s'est également intéressé à l'extension mimétique du concept de *conatus* aux relations sociales, ainsi qu'au problème de la production politique de l'action dans

les rapports d'émancipation et de domination. Dans l'*Éthique*, Spinoza avait fait voir de manière rigoureuse que le *conatus* s'actualise à travers des rapports interhumains ou par une grammaire des puissances : volonté de coopérer ou de dominer avec et sur autrui. Les sentiments, pour le meilleur ou pour le pire, se déploient et s'activent dans le commerce des relations sociales. Refusant une posture a-causale ou oublieuse du déterminisme des structures sociales, Lordon articule une compréhension verticale du principe mimétique (des rapports d'Indifférence, d'Amour et de Haine) cultivant des affects communs. Dans une direction différente, Yves Citton, qui s'était déjà consacré à la « pensée sociale de la liberté » du philosophe néerlandais dans les « Lumières françaises » (Citton, 2006), a proposé une perspective subjectiviste des *fluctuations de l'âme*. Une méthodologie qui est comparable à la vision transindividualiste d'Étienne Balibar comme au « substrat dividuel » de Brian Massumi. La méthodologie de Citton, étant horizontaliste, propose à cet effet une lecture interindividuelle ou intersubjective des imitations affectives.

En d'autres termes, les *fluctuationes animi*– les fluctuations de l'âme, à entendre plus précisément comme les ondulations mentales transindividuelles résultant de l'entre-conditionnement des résonances interindividuelles et des résonances internes propre à chacun – recouvrent exactement ce que nous essayons de cerner par le terme d'économie des affects. (*ibid*, p. 118)

En effet, pour Citton, le principe mimétique communique des « phénomènes d'inter-conditionnement » (*ibid*, p. 73), c'est-à-dire des « résonances interindividuelles » ou des « contaminations interindividuelles » par lesquelles la condition affectologique de l'être est stimulée entre son soi et autrui autour d'une conception du « régime affectif interindividuel ». L'approche intersubjectiviste des sentiments trouve une analogie à la théorie de la psychologie économique de Gabriel Tarde. Alors que le chemin théorique de Citton s'intéresse davantage aux dynamiques intersubjectives, à la relation causale des affects générique du rapport de Soi à l'Autre quant à « l'ordre des rencontres » et « l'exigence de réciprocité », l'approche reste horizontaliste et même antipolitique.

Lordon, au contraire, ayant étudié l'œuvre de Matheron, insère l'élément politico-institutionnel pour ne pas tomber dans une perspective horizontaliste ou anti-déterministe, en disposant du principe mimétique qui s'actualiserait, selon lui, par l'autorité morale dans la puissance de la multitude. C'est ce que Lordon mentionne dans *La condition anarchique* :

Faut-il le dire : quelles qu'en soient les modulations, le mécanisme mimétique ne saurait se réduire à des interactions interpersonnelles, horizontales – c'est là la limite de la version tardienne de l'imitation. Sans doute peut-il connaître cette modalité, entre proches par exemple. Mais le mimétisme de *Éth.*, III, 27 ne produit ses effets à grande échelle dans le monde social que sous de nombreuses médiations institutionnelles. (Lordon, 2018, p. 108)

Suivant l'adaptation théorique de la *genèse conceptuelle* de l'État par Alexandre Matheron, la portée conceptuelle des affections nous amène sur les champs de l'expérience politico-institutionnelle, à savoir que la configuration des affects, ou des valeurs, prend forme, dans l'imaginaire collectif ou national, selon des rapports de cohésion « morale », à partir d'une condition élémentaire de la recherche de la paix sociale ou par des rapports conflictuels et idéologiques. La lecture structuraliste est donc importante dans cette voie.

C'est pourquoi rien ne serait plus erroné que de lire (*Éth.*, III, 27) comme une proposition empirique, puis d'en faire l'index d'un « spinozisme mimétique » qui, ne connaissant que des interactions planes, serait par-là ignorant du caractère institutionnel et structurel des faits sociaux. (Lordon, 2013, p. 201)

En effet, selon Lordon, les *imitations affectives* pourraient s'inscrire dans les observations des faits institutionnels, puisque le danger théorique serait d'ailleurs de négliger les dynamiques sociales en dehors des conditionnements des ordres axiologiques, du déterminisme social tel que le conçoit la sociologie durkheimienne. Le concept remplit la fonction d'attribuer des propriétés d'un « ordre social où le bien et le mal sont déterminés par le droit commun » (*TP*, 2, § 19). Comme l'a précisé Alexandre Matheron, « l'imitation des sentiments fait donc pénétrer ces pratiques

jusque dans les classes inférieures » (Matheron, 1988, p. 394) et jusqu'à toutes les activités institutionnelles où s'engagent des formes d'adaptations affectives du social. De sorte que les individus sont auto-conditionnés dans des rapports indispensables, par des émulations affectives. Selon le principe spinoziste par lequel « les hommes sont conduits comme par une seule pensée (*TP*, III, §7) », on reconnaît ainsi que des groupes sociaux affectent d'autres groupes sociaux, que des individus, par leur pouvoir de capture des affects communs, produisent des représentations symboliques, car tous ceux-ci émergent dans un même ordre politique. En dépassant le point de vue strictement subjectiviste des affects, Lordon soutient que ces « intensifications des résolutions individuelles » (Lordon, 2016, p. 140) se « manifestent par la force naturelle par laquelle l'homme s'efforce de persévérer dans son être » (*TP*, II, § 5), dans les formes élémentaires institutionnelles où le social est soumis affectologiquement aux forces imaginaires verticales des sociétés, sous la hiérarchisation des valeurs communes. La vie politico-institutionnelle déteint au bout du compte socialement sur les fluctuations de l'âme (*Éth*, III, 56) : des mœurs, des règles ou des lois « sous la conduite de la raison et suivant des règles sagement instituées » (*TP*, II, §6). Justement, la réflexion d'Alexandre Matheron offre une lecture politique des imitations affectives, et le concept est revisité avec la teneur du *Traité politique* qui illustre la configuration des passions communes : des sentiments de coopérations, de conflits ou de la recherche de domination sous les changements politiques. Les affections s'entendent généralement dans l'activité sociale (génératrice de pitié (III/ 27 sc.). Les affections expriment des solidarités humaines à l'échelle politique ; « c'est grâce à laquelle (comme le rappelle le scholie de la proposition 35) les hommes, mêmes passionnés, sont utiles les uns aux autres ». L'imitation affective, qui exprime ainsi la forme politiquement étendue d'une production sociale, « devient nécessairement conflictuelle (ambition de gloire (III/ 29-30)) » (*ibid*), « devient ambition de domination idéologique (ou tolérance) (III/31, corrol.), envie économique (III/32) » (*ibid*) « et engendre aussi une ambition et une envie ayant pour objet spécifique pouvoir sur autrui qui, dans la société politique, devient pouvoir politique »

(*ibid*). Chez Matheron, le principe mimétique cherche à considérer le problème de la société à partir des affects qui touchent à la « genèse conceptuelle de l'État » et à travers les formes de coopérations et les conflits sociaux qui trouvent leur équilibre sociohistorique en constante évolution, notamment pour comprendre les changements de régime institutionnel. En surenchérissant sur ce double-rapport naturel et politique des affects communs, Lordon souligne dans *La condition anarchique* :

C'est donc bien la même force qui travaille à la construction comme à la destruction des pouvoirs politiques, et cette force, c'est génériquement celle de l'affect commun : celui « d'une crainte commune, d'un espoir commun ou de l'impatience de venger quelque dommage subi en commun » dans le premier cas, celui de « l'indignation » dans le second. Un affect commun, mimétiquement engendré – cela, c'est Alexandre Matheron qui l'ajoute. Car pour « faire parler » les deux fragments du *Traité politique*, Matheron leur adjoint toute la puissance des mécanismes élémentaires de la vie passionnelle exposés dans la partie III de l'*Éthique*. Et notamment, en effet, le mécanisme de l'imitation des affects. (Lordon, 2018, p. 26)

Lordon reprend donc l'élément politique pour la fixer à sa compréhension des imitations affectives afin de savoir que les dynamiques relationnelles sont affectés sous des totalités sociales. Le concept intègre une compréhension des dynamiques affectives sous un imaginaire commun, ce que le structuralisme des passions établit à partir de l'analyse des dispositions affectives dans les champs sociaux, institutionnels et idéologiques. Autrement dit, le problème relationnel de l'affect, ou le principe mimétique, est déterminé par une sorte de cohésion qui représente explicitement les formes élémentaires de la vie politico-institutionnelle. Lordon rejoint cette dimension verticale des forces politiques ou axiologiques, à partir du concept qui relance un questionnement sur l'interprétation spinoziste de la chose politique qui recouvre l'ensemble du social et qui s'exprime en tant qu'il y a des liens affectifs qui abondent dans ces dynamiques. L'objet du sens commun est important pour considérer convenablement les imitations affectives.

1.3 La *potentia multitudinis* ou l'indépendance du social

À partir du *Traité politique*, Lordon produit une lecture sociologique de la puissance de la multitude (*potentia multitudinis*). La puissance de la multitude exprime la « conquête d'indépendance » (Zourabichvili, 2002. p. 250) et postule une relation dynamique avec l'État. Antonio Negri, philosophe spinoziste, a aussi employé le concept de multitude, concept sociologique qui prendra d'ailleurs le titre de l'ouvrage coécrit avec Michael Hardt, *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'empire*. Cependant, la position de Lordon mérite d'être éclairée par un contraste majeur avec la pensée de Negri et Hardt, car leur utilisation de la multitude est très différente. En effet, chez Lordon, la *puissance de la multitude* se réfère à « l'auto-affection du social » et aux valeurs concourantes de la production morale de la vie sociale. La puissance de la multitude est un concept abstrait, mais bien sociologique, et sans attachement précis de classe, car le social se détermine par des affects communs, sous des modalités politiques similaires ou des imaginaires communs où nous pouvons percevoir des forces ou des puissances, individuelles et collectives, ascendantes et descendantes qui organisent la société. Dans cette section, premièrement, il sera donc important de présenter originairement la propension morale ou d'ensemble du social du concept de la puissance de la multitude du *Traité politique* de Spinoza. Deuxièmement, nous présenterons la trajectoire conceptuelle de Lordon en tenant compte d'une perspective théorique et qui absorbe une pensée socio-affective dans les limites de l'activité totalisante des ensembles politiques, des affects communs conditionnés par un ordre politico-institutionnel, d'après l'imaginaire d'un État général cadré par ses structures politiques. Contre la forme subversive et internationaliste de Negri, où le problème des affects est plutôt d'ordre empirique, Lordon compare la puissance de la multitude avec la force morale de la puissance collective, et donc, qui adhère à des formes élémentaires politiques. Nous allons voir un contraste entre la pensée de Lordon et de Negri.

1.3.1 La puissance de la multitude comme fonction axiologique

La pensée politique spinoziste se réfère couramment au concept de la puissance de la multitude. Intégré au *Traité politique*, c'est un concept qui attribue à l'objet des régimes politico-institutionnels leur conditionnement passionnel du social, où Spinoza définit que l'univers social a sa propre dynamique souveraine. Lordon élabore une analyse de la condition affective en termes de valeur, déterminée nécessairement par des conditions communes, puisque, comme le mentionne Kim Sang Ong-Vang-Cung, « il ne convient pas de chercher les fondements naturels de l'État à partir des enseignements de la raison, mais plutôt de la nature, c'est-à-dire de la condition commune des hommes, qui est affective » (Ong-Van-Cung, 2019, p.235). Lordon soutient dans la conversion sociologique du concept qu'il y a un rapport entre la pensée politique de Spinoza et la perspective moderne de la compréhension sociologique des forces morales, spécifiquement en reconnaissant la force autonome et à part entière du social. Spinoza admet que « la multitude s'accorde naturellement et veut être conduite comme par une seule âme sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun » (*TP*, IV, § I). En effet, dans *Imperium : structures et affects des corps politiques*, Lordon y conçoit que la société a un pouvoir de détermination sur les individus, c'est-à-dire qu'il n'y a « véritablement de social, et de société, qu'à partir du moment où se produit une excédence » (Lordon, 2015, p. 61). L'*imperium* est la constitution d'un ordre moral et cultivé par des affects communs. La puissance de la multitude est la forme transcendantale et immanente du social, ce que la sociologie durkheimienne reconnaît aussi à travers le mouvement autonome et unificateur du social, tout comme Spinoza démontre aussi que la réalité positive de la multitude est l'exercice de sa propre puissance par laquelle elle transforme les affaires publiques, soit, selon Spinoza, au XVII^e siècle, selon le régime monarchique, aristocratique ou démocratique. La puissance de la multitude est déterminée par un droit commun à

partir duquel ses structures politiques s'unissent et se fondent souverainement. Spinoza mentionne ceci :

Ce droit, qui est défini par la puissance de la multitude ; on a coutume de l'appeler l'État. Et celui-là est en pleine possession de ce droit qui, du consentement commun, prend soin de la chose publique, c'est-à-dire établit les lois, les interprète et les abolit, fortifie les villes, décide de la guerre et de la paix, etc. (*TP*, II, § 17).

C'est la raison pour laquelle Lordon voit chez Spinoza une part d'objectivité ou d'autonomie de la chose sociale par des forces morales qui s'unissent, lorsque les mécanismes politiques se mesurent à l'influence et à la participation des puissances collectives. Historiquement, au XIX^e siècle, Taine ou Comte ont cherché les formes de socialisation à travers la détermination d'un système. Parallèlement, la question centrale de la production sociale de la valeur agit, selon Spinoza, d'après un compromis politique qui est déterminé par des agents affectifs. C'est un problème spinoziste de la valeur faisant écho au devenir social. Plus exactement, sous la forme d'une mobilisation des affects communs, la puissance de la multitude est un *opérateur abstrait*, affirme Lordon, et représente la forme axiologique d'un devenir des sociétés. Autrement dit, l'idée spinoziste selon laquelle le social produit souverainement son développement proche à tout principe instituant fut innovateur au XVII^e siècle. Selon Spinoza, le social est perçu intégralement comme une force à elle seule pouvant se mobiliser en tant que corps politique, ce que, fondamentalement, la sociologie démontre aussi à partir de l'étude de la souveraineté du social, car cette dernière pratique un rôle substantiel pour la production de la valeur et du fait institutionnel.

Ainsi le point de vue proprement holiste de la sociologie prend-il naissance non pas seulement dans l'idée d'un pouvoir de détermination de « la société » sur les individus, mais dans celle d'un supplément, d'une excédence du tout sur les parties. Il y a plus dans le tout que dans la somme des parties, et la coexistence des parties fait naître un supplément qui n'est pas inscrit dans leur simple collection. C'est pourquoi la société n'est pas une simple association,

laquelle, par définition, n'ajoute rien à la juxtaposition de ses éléments constitutants. (Lordon, 2015, p. 61)

Lordon se base sur un renforcement théorique de l'ordre axiologique engagé par la puissance de la multitude en s'inspirant des travaux d'Alexandre Matheron. Ce dernier admet que le « processus tout entier (crainte de la solitude, accord naturel pour y échapper, désir d'obéir à une autorité souveraine) est passionnelle de bout en bout » (Matheron, 2011, p. 221). Suivant une comparaison entre Spinoza et la sociologie classique, Lordon reprend la conception durkheimienne ou « organique » du social, et avance que la puissance de la multitude fonctionne en tant qu'elle est l'institutrice légitime des valeurs générales. La multitude en puissance est une réalité positive du changement social ; et l'État général fonctionne en termes de supervision. Lordon insistera sur les formes endogènes des particularismes politiques, puisque la souveraineté du social poursuit des affects communs ou des valeurs ultimes à l'intérieur de ses propres mécanismes politico-institutionnels. La puissance de la multitude se constitue par des mécanismes passionnels, selon une cohésion des formes d'associations ou d'oppositions dans ses conditions générales, à partir des réalités objectives et interactives du social. Donc, la puissance de la multitude sera ainsi avancée en sociologie, de sorte que Lordon s'appuie sur l'idée que les changements sociaux, les interactions ou les normes sont mobilisés par des affects communs.

1.3.2 Une critique de la multitude conceptualisée par Antonio Negri

Antonio Negri est un philosophe spinoziste de longue date qui a publié quelques ouvrages à son sujet : *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, *Spinoza subversif: considérations (in)actuelles*, *Spinoza et nous* et *Spinoza : then and now*. Cependant, dans la trilogie coécrite avec Michael Hardt, *Empire*, *Multitude* et *Commonwealth*, la multitude fait directement référence au concept spinoziste, mais

produit un renversement conceptuel inattendu qui s'écarte de l'imaginaire national : il s'agit d'un subjectivisme qui intègre l'expérimentation des communs en vue d'une coopération globale. Negri et Hardt diront que « c'est peut-être dans ce processus de métamorphose et de constitution que l'on peut reconnaître la formation du corps de la multitude, un corps fondamentalement nouveau, un corps commun, un corps démocratique » (Hardt et Negri, 2004, p. 225). Pour eux, le concept de multitude s'applique sur un plan global, postnational, qui se détache ainsi de la lecture de la multitude de la détermination des institutions nationales, de l'affirmation d'un cadre commun ou des mécanismes politiques d'un État général. Cependant, selon Lordon, la multitude n'est pas une catégorie subjectiviste, ni un principe d'un commun sur le fond d'internationalisme inconditionnel des passions. Le spinozisme de Negri est un universalisme abstrait en abandonnant les repères nationaux ou politico-institutionnels. Raison pour laquelle, en suivant le concept de la multitude de la trilogie d'Antonio Negri et de Michael Hardt, on comprend que leur posture spinoziste, selon leur « téléologie matérialiste » (M. Hardt et A. Negri, 2000, p. 75), est erronée ou intenable en sociologie. Selon eux, la multitude pourrait se libérer des mécanismes politiques, et de manière surprenante, à se dépasser doublement dans un régime international (entre nations), puisque leur conception de la multitude se projette dans une perspective globale, dans leur cas où la fonction de l'imaginaire politico-institutionnel est dissipée, et donc, sans conserver l'essence du *Traité politique*. Pourtant, Spinoza maintient exhaustivement que les fondations du social se reposent sur un « consentement commun, prenant soin de la chose publique » (*TP*, II, § 17), c'est-à-dire que le social se conserve par principe avec les institutions locales d'un État général. Il précise que les passions sociales visent leurs conditionnements propres aux régimes politiques, aristocratiques, monarchiques et démocratiques. En tenant pour acquis que la multitude serait le sujet conscient et rationnel de la société, et en supposant que la multitude pourrait s'affranchir du cadre national pour se recomposer dans des réseaux transnationaux, Negri s'est éloigné du cheminement théorique de

Spinoza, d'une conception de l'imaginaire de l'État général et des phénomènes de conditionnements passionnels attribués à ces régimes politiques. Comme le mentionne Lordon dans son ouvrage *Imperium* :

On n'en revient pas, par exemple, qu'un si grand lecteur de Spinoza que Negri puisse divaguer «la démocratie de la multitude comme une société *open source*, c'est-à-dire une société dont le code source est révélé, permettant à tous de collaborer à la résolution de ses problèmes et de créer des programmes sociaux plus performants ». Et ça n'est pas seulement le lexique technologique-moderne quasi managérial et vaguement Silicon Valley, à base d'*open source*, de « résolution de problèmes » et de « programmes plus performants » qui laisse pantois, mais bien la méconnaissance foncière de ce qui fait le cœur du *Traité politique*, la puissance de la multitude comme opérateur de la transcendance immanente, l'excédence du social comme débord de toutes les puissances individuelles – et, par-là, l'immense difficulté, l'impossibilité en fait, que la multitude se rende entièrement transparente à elle-même. La société *open source* n'existe pas. (Lordon, 2015, p. 226)

En effet, selon Lordon, la multitude n'est pas un commerce international des passions travaillant contre un pouvoir abstrait : l'empire global. On doit étudier les mécanismes politiques et la puissance de la multitude, ce que peut reprendre l'analyse sociologique tout en respectant le cadre théorique de Spinoza. Pourtant, c'est bien la représentation de la multitude résistante à l'empire qui a su couvrir tout le discours de Hardt et Negri, dans leur cadre théorique postnational : la multitude se voit retirée du sens réel de sa condition affectologique et de leur régime politique propre. Autrement dit, insiste Lordon, selon la machine spinoziste, la multitude est uniquement déterminée dans des ordres politico-institutionnels conditionnant les phénomènes passionnels : les craintes communes ou les indignations de la puissance de la multitude. La multitude ne peut être comprise que dans ses modalités d'être affecté sous ses ordres politiques, des structures sociales par lesquelles les individus sont originellement soumis. Puisque l'État-nation (l'État général de la modernité) est encore la forme présente d'un pouvoir sur un ensemble, il est actuellement indépassable dans sa forme encore constituée.

Spinoza a mentionné qu'il faut montrer ce qui peut être fait pour que les hommes, qu'ils soient guidés par la raison ou mus par leurs affections, aient cependant des lois bien établies et fixes (*TP*, VII, § 2). L'imaginaire global, chez Negri et Hardt, se pose, à cet égard, dans un ordre très confus et sans qu'il y ait de véritables ensembles finis. Alors que Negri affirme que la « sociologie spinoziste signifiera alors prendre ses distances envers les définitions qui sont actuellement hégémoniques au sein d'une discipline sociologique qui se veut positive (ou positiviste) et autonome. Cela signifie par conséquent établir un nouveau statut épistémologique de la sociologie » (Negri, 2008, p. 402). Sa conception spinoziste explore plutôt ardemment une configuration empirique ou subjectiviste et sans la prise en compte des mécanismes politico-institutionnels, plus exactement, en évacuant la dimension sociologique de la souveraineté de tous les phénomènes sociaux observables, telles que les normes sociales. Au contraire, l'expérience paramétrée des affections devrait être considérée fortement lorsqu'on veut faire de la sociologie. Il faut comprendre le contexte politico-institutionnel de la multitude, au lieu de seulement poursuivre une logique empirique, subversive et sans voir les formes de servitude qui opèrent dans le social, c'est-à-dire en refusant les paramètres de ses conditionnements. Car, pour Lordon, la multitude s'auto-affecte elle-même et à travers ses ordres axiologiques qu'elle a institués dans ses cadres politico-institutionnels – l'auto-affection de la multitude – ; comme il le précise :

Empiriquement parlant, il n'y a pas la multitude, il y a la société en ses formes historiques particulières, donc en ses agencements internes (de structures, d'institutions) tels qu'ils déterminent aussi bien ses fractionnements que les manières de les accommoder. (Lordon, 2015, p. 104)

Autrement dit, le statut spinoziste de la multitude implique entièrement des phénomènes sociopolitiques endogènes et « hors de portée de toutes les exhortations morales de l'universalisme abstrait » (Lordon, 2015, p. 182), Puisqu'étudier la

sociologie de l'État (les institutions), c'est penser les mécanismes affectifs des formes élémentaires politiques par lesquelles il est envisageable d'observer ses conditions du devenir de la multitude par sa puissance, d'après une reconnaissance de ses valeurs ultimes (*obsequium*), des séditions passionnelles (*indignatio*) ou par « la condition pour les faire tendre vers leur propre dépassement, c'est-à-dire vers l'universel » (*ibid*). Autrement dit, il existe ce rapport descendant et ascendant de la multitude par rapport à l'État. Chez Lordon, la puissance de la multitude est initiée par son propre mouvement ou son déploiement. *L'imperium* étant « la matrice de tous les pouvoirs dans le monde social » (*ibid*, p. 119). Cette réalité positive de la puissance de la multitude est ce principe de la souveraineté du social. La multitude a ses variations affectives, dont « l'intelligence des conditions de possibilité, sociales et historiques, concrètes mais contingentes, de la paix des manières » (*ibid*, p. 182). En voulant respecter donc le cadre théorique d'origine de Spinoza, il est dans l'ordre des choses d'affirmer que l'État est le dénominateur de la puissance de la multitude, qui est « l'opérateur abstrait, de dernière instance, de toute morphogénèse sociale et de toute dynamique historique. Car, la multitude, si l'on respecte le cadre théorique de Spinoza, n'est en aucun cas un sujet empirique de l'histoire » (*ibid*, p. 105). Les pouvoirs de captures d'imaginaires communs sont, chez les États, « ces moyens desquels il faut diriger la multitude. Spinoza dit que l'État ne peut qu'affecter les individus dans certaines limites de loi naturelle commune » (*TP*, 1, §3). Contre la position sur l'État soutenue par Negri, postulant son agonie, mais cela en vantant aujourd'hui le fédéralisme européen pour « faire disparaître cette merde d'État-nation » (Negri, 2005), il reste que, selon Lordon, la forme du pouvoir de l'État-nation est actuellement indépassable où la multitude puise sa souveraineté du social. Autrement dit, l'État-nation est le vecteur fondamental, instituant et actuel de la puissance de la multitude. Éric Martin le fait savoir au sujet de Lordon : « pour lui, l'État est un indépassable, non pas dans sa forme capitaliste bourgeoise, mais comme idée ou principe d'une institution politique organisant le groupe ou la communauté politique au moyen d'une certaine verticalité » (Martin, 2017, p. 54). Dans cette vision *indépassable* du pouvoir

de l'État-nation, et de sa « forme historique contingente » (Lordon, 2015, p. 116), il faut insister justement sur le fait qu'elle est la source de plusieurs anachronismes ou de malversations vis-à-vis de son statut dans sa fonction actuelle.

C'est d'ailleurs dans cette augmentation de taille, ou plutôt dans la méconnaissance de ses effets, que réside l'illusion la plus profonde du post-nationalisme européiste, qui croit, par l'avancée (qui n'en est pas une) du fédéralisme, se débarrasser de toutes les tares imputées au principe de l'État-nation, avec lesquelles on proclame vouloir rompre, soit : les menées agressives de la souveraineté et les pathologies « nationalistes » de l'identité, constatera Lordon. (Martin, 2017, p. 45)

Martin ajoute que Lordon a proposé « de créer une nouvelle constitution plus juste et d'instaurer une république sociale » (*ibid*, p. 54). Nous savons que l'État est historiquement représenté, dans la modernité du XIX^e siècle, par la nation comme la forme d'invention de la tradition sociale. Mais au XVII^e siècle, dans cette recherche ou posture de définition de l'État, bien avant les positions extrémistes des courants nationalistes européens tels nous avons connus au courant du XX^e siècle, Spinoza avait exposé que ce « droit que définit la puissance de la multitude, on l'appelle généralement *imperium* » (*TP*, II, § 17). Ce dépassement de la puissance de la multitude est questionné sur le sens du devenir commun de l'État : *l'imperium*. *L'imperium* n'est pas l'empire, mais une conception verticale d'une puissance collective qui s'engendre avec la réalité des affects communs, d'où l'auto-affection verticale de la puissance de la multitude. Donc, la société n'est pas contre l'État, comme à la manière de Pierre Clastres, elle en est la partie prenante par laquelle elle s'actualise et se détermine par des affects politiques : l'ordre axiologique de la puissance de la multitude produit l'équilibre des rapports mutuels et réactualise l'État général. Ce problème des affects politiques touche au problème pratique de l'État. Cela nous renvoie à « une politique toujours inscrite dans l'horizon de la verticalité et de l'État général » (Lordon, 2015, p. 200). Lordon démontre que les schèmes en valeur sont imprimés tant consciemment qu'inconsciemment dans tous les faits sociaux qui soient d'une même manière reconnaissable dans la société encadrée par mécanismes solides de l'État. Sans faire

donc de l'État-nation un épisode énigmatique de la pensée sociologique, selon Lordon, Bourdieu a démontré l'inscription d'une force imaginaire de l'État dans toutes les déterminations du monde social, que la puissance de l'État-nation a ses coutumes, ses règles et ses symboles très vastes qui participent et dans lesquels se glissent les dynamiques relationnelles et habitées par des imaginaires politiques.

L'obstacle n'est pas insurmontable : Bourdieu pense l'État. Mais se sachant pris, comme tout le monde, dans les rets gnoséologiques de l'État, il le pense en commençant par désapprendre à penser d'après les automatismes ou les évidences d'État. Et dans cet exercice méthodologique il y a d'abord l'effort de se rendre conscient d'une emprise. Il faut peut-être être sociologue, c'est-à-dire conscient des déterminismes dont on n'est pas soi-même exonéré, pour ne pas succomber à la superbe philosophique qui se croit libre et libérée de tout, et pour mieux apercevoir tout ce qui en nous travaille à nous rendre commun, régulier, bref banal. (*ibid*, p. 165)

L'expérience de la dissémination de l'État par ses symboles est vécue sous rapports mutuels. L'expérience de la société, comme le mentionne Deleuze, « c'est l'instauration du minimum de signes indispensables à la vie » : symboles ou ses signes sociaux. Lorsqu'on aborde les symboles sociopolitiques, c'est un problème sémiologique. Lorenzo Vinciguerra, qui a inspiré la réflexion de Lordon sur l'*ingenium*, ou la complexion individuelle, considère que l'expérience est non pas de l'ordre de l'intime, mais du rapport significatif d'un univers historique, politique et commun : la société est instaurée par des signes et des symboles. L'*ingenium* (la complexion individuelle), dira-t-il, c'est « le lieu où se noue la relation de signification, qui lie l'individu à sa pratique du monde » (Vinciguerra, 2005, p. 227). Vinciguerra parle d'une herméneutique des puissances des corps, des passions projetées sur les individus et les groupes eux-mêmes en subissant en commun des événements historiques. Ce sont les affects de la politique : l'inframonde vécu par des désirs et passions conditionnés collectivement. « On voit tout ce qui se trouve replié dans un *ingenium*, dont on ferait difficilement un concept psychologisant, et pour cause : il est l'intégrale des traces et des plis laissés en notre corps par nos rencontres avec des

choses extérieures » (Lordon, 2016, p. 121). C'est un caractère de l'essence individuelle qui entre dans des conditions politiques solidement inscrits dans les *ethos* ; les valeurs sont ainsi vécues par des complexions affectologiquement extra-individuelles. Lordon, en restituant les symbolismes politiques qui font durer le monde social, donne un aperçu de la perspective de l'*ingenium* dans les champs sociaux de l'État-général, dans une société où on est capable de voir des conditions d'existences communes mais vécues par leur herméneutique des corps. Même si Spinoza ne reconnaît pas le problème théorique de l'État-nation, a fait savoir Pierre-François Moreau ; Spinoza « ne construit nulle part de façon spécifique une théorie de l'imaginaire national par la complexion individuelle ou affective, mais il mentionne en passant les traits caractéristiques de l'*ingenium* national des Romains, des Hébreux, des Grecs, des peuples anciens » (Moreau, 1994, p. 429). Propre aux particularismes politiques, les réalités affectologique et politiques pèsent pourtant sur l'ensemble hétérogène des complexions individuelles. Les peuples ont ces déterminations générales. La proposition de Lordon pour comprendre l'*ingenium* est de traiter du jeu « endogène des passions » (Lordon, 2015) par la « grammaire des puissances » (*ibid*), afin de sortir de la vision psychologisante et subjectiviste des passions des communautés. Ces puissances communes, selon des dispositions affectives, possèdent leur propre détermination et, au milieu des représentations symboliques, se déploient en des formes d'obéissance ou d'indignation. Cela sert, en outre, à penser ou imaginer l'État, et ses institutions, à partir des crises politiques. C'est l'affirmation spinoziste de Lordon qui veut les *ingeniums* se rencontrent dans l'imaginaire politique, dont les mouvements sociopolitiques indignés au contexte néolibéral. Éric Martin résume bien l'engagement sur lequel Lordon s'est retrouvé à étudier Spinoza, puisque les affects communs servent à comprendre l'évolution des forces sociales de l'histoire et des mécanismes endogènes, dans les mouvements sociopolitiques.

Frédéric Lordon, associé au mouvement Nuit debout, défend pour sa part, à partir d'une relecture de Spinoza, l'importance pour les mouvements sociaux

de penser la question de la verticalité, c'est-à-dire le besoin de créer de nouvelles institutions. (Martin, 2017, p. 53)

Lordon reprend cette conception politique ou axiologique des affects pour objectif de les mesurer collectivement. Il expose une réflexion sociopolitique en avançant les passions d'obéissances, d'indignation et du pouvoir constituant : l'*obsequium* et l'*imperium*. Sa trajectoire théorique des corps politiques révèle un principe spinoziste des valeurs. Les institutions, fondées axiologiquement, dépendent d'une puissance sociale investie par des corps politiques, ce que la sociologie pourrait prendre en compte lorsqu'on traite des affects. À savoir que les valeurs trouvent socialement leur étendue et leur reconnaissance à partir d'une compréhension des affects existant infra-communément, dans les zones d'inconfort ou recherche d'émancipation sociale, dans les modèles endogènes passionnels. Dans *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Alexandre Matheron écrit à propos de la multitude :

La multitude, dans son immense majorité, ne se soumettra durablement que si certaines conditions bien déterminées sont réunies. Car c'est un fait : il y a des peuples qui obéissent et d'autres qui n'obéissent pas. D'où cela vient-il donc? De leur tempérament naturel? Certainement pas ; « la Nature ne crée des nations, mais uniquement des individus ; si les peuples se distinguent des uns des autres par la plus ou moins grande aptitude à la vie sociale, la responsabilité en incombe à leurs lois et à leurs mœurs » (*TTP*, XVII) c'est-à-dire, d'une façon ou d'une autre, au conditionnement historico-politique à travers les âges. (Matheron, 1971, p. 158)

C'est affirmer qu'il y a des affects de la politique à travers lesquels la sociologie peut s'intéresser aux transformations sociales (comme aux conditions d'obéissance et de dépassement du social ou de la multitude). Lordon veut intégrer ces concepts tout en respectant le cadre théorique mis de l'avant au XVII^e siècle, dans cette recherche d'une mise en forme de l'expérience de la multitude dans les appareils politico-institutionnels,

mais maintenant à travers l'expérience affective ou intérieure des communautés contemporaines, notamment nationales.

En résumé, dans ce premier chapitre, nous avons démontré les concepts importants de Spinoza pour la méthodologie de Lordon. L'approche verticale des affects, de sorte que les sciences sociales se positionnent dans une perspective spinoziste, possède une portée sociologique, principalement à l'aide d'un maniement adéquat des concepts du philosophe néerlandais. Le fondement de cette approche fut donc de signifier que les agents affectifs sont inséparables des imaginaires politiques, à savoir que la phénoménologie de la persévérance, ou du *conatus*, est déterminée par des désirs et des passions érigés comme des faits sociaux. À cet égard, Lordon a démontré que la conservation de l'être social, selon le troisième livre de l'*Éthique* de Spinoza, découle des imitations affectives et, d'après le *Traité politique*, que l'équilibre politico-institutionnel et l'ordre axiologique soient préservés par la puissance de la multitude. Le point de vue herméneutique de l'*ingenium* a été aussi abordé, car cette limite d'être affecté du commun se limite au pouvoir imaginaire de l'État, c'est-à-dire que la multitude s'auto-affecte elle-même, par des mécanismes affectifs comme modèle théorique de la détermination collective. Dans cette première partie du mémoire, l'exercice fut fondamentalement d'exposer directement les concepts des affects. Le *conatus*, l'affirmation absolue de l'être par ses efforts, touche aux questions du désir et des passions ; les imitations affectives saisissant le premier principe du social chez Spinoza ; la puissance de la multitude n'étant pas un concept empirique mais abstrait du social ; et l'*ingenium* étant l'expression d'une complexion individuelle ou de l'aptitude à imaginer les modalités politico-institutionnelles. Globalement, la démarche lordonienne retient fondamentalement ces concepts en sciences sociales.

CHAPITRE II

AFFECTS ET STRUCTURES : CHAMPS DE TRAVAUX SPINOZISTES EN SOCIOLOGIE

Après la présentation des concepts d'affect, de *conatus*, d'imitation affective (*imitatio affectum*), de la puissance de la multitude (*potentia multitudinis*) et de la complexion individuelle (*ingenium*), il nous faut développer sur leur commentaire sociologique conformément à l'approche de Frédéric Lordon, car sa démarche s'intéresse au structuralisme des passions. À cet égard, nous ne pouvons pas faire de la sociologie spinoziste qu'avec Spinoza. Ayant développé quelques champs de travaux sociologiques avec les concepts du philosophe néerlandais, Lordon a produit ainsi quatre dialogues entre les concepts spinozistes et des penseurs issus des sciences économiques, de la sociologie et de l'anthropologie : Karl Marx, Émile Durkheim, Marcel Mauss et Pierre Bourdieu ; avec des fonctions sociologiques comme le *rapport salarial* (Marx) ; la *force morale du social* (Durkheim) ; l'*intérêt* au sens anthropologique (Mauss) ; et l'*habitus* (Bourdieu). Ceux-ci, puisque ces penseurs refusent catégoriquement la conception purement rationaliste du sujet. Lordon ajoute que les individus sont des productions d'actions déterminés par des conditionnements structurel-passionnels. Nous présenterons comment la méthodologie lordonienne réussit à faire dialoguer l'univers conceptuel des affects de Spinoza avec des réflexions sociologiques :

Ici ce sera Marx, Bourdieu, Durkheim et Mauss, c'est-à-dire des pensées constitutivement rétives à la célébration du sujet, – et attentives à tout ce qui le dépasse – le social en sa force propre. Il y a des structures, et dans les

structures il y a des hommes passionnés ; en première instance les hommes sont mus par leurs passions, en dernière analyse leurs passions sont largement déterminées par les structures ; ils sont mus le plus souvent dans une direction qui reproduit les structures, mais parfois dans une autre qui les renverse pour en créer de nouvelles : voilà, à l'essentiel, l'ordre de faits que voudraient saisir les combinaisons particulières du structuralisme des passions. (Lordon, 2013, p. 11)

Il faudra donc présenter chacune des approches sociologiques spinozistes de Lordon. À savoir, nous présenterons, premièrement, comment Lordon, dans *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, relie, à partir de l'analyse du procès de reproduction matérielle chez Marx, ce problème spinoziste des affects au problème structurel du capitalisme, où le rapport de production du patron et des travailleurs entre dans une relation asymétrique des désirs et des passions, du désir-industriel et corporatif au rapport aliéné-passionnel des travailleurs, plus exactement autour d'une économie générale des passions substituée à la volonté du désir-maître. Deuxièmement, à partir de *Imperium : structures et affects des corps politiques*, nous allons soumettre que la conception de la force morale du social de Durkheim est comparable à la *potentia multitudinis* chez Spinoza, à savoir, que le problème des affects communs est attribuable à la souveraineté ou à l'autonomie du social en ses normes politiques. Troisièmement, dans *L'intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, qui propose une critique de la stratégie de l'acteur rationnel des théories économiques néoclassique, Lordon trouve chez Spinoza l'affirmation absolue de l'être, ou du *conatus*, teinté d'affects communs, tout en trouvant écho à la théorie du don de Marcel Mauss, pour donner une conception spinoziste de l'intérêt. En dernier lieu, le concept d'*ingenium*, la complexion individuelle (affective) sera comparée à la double standardisation objectiviste et subjectiviste de l'*habitus* de Bourdieu à partir de *La société des affects : pour un structuralisme des passions*. Lordon y introduit l'élément affectif entre le fondement subjectif des passions et les formes objectives de conditionnements des structures sociales. Dans ces dialogues entre des concepts de Spinoza et positions théoriques sociologiques, Lordon pousse la réflexion des affects

dans les phénomènes de structures, d'institutions et de rapports sociaux. Nous résumerons ces quelques dialogues entre les concepts de Spinoza et ces pensées sociologiques.

2.1 Les conditions affectives dans la reproduction matérielle chez Karl Marx

L'ouvrage de Lordon, *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, articule une pensée des affects avec la théorie des rapports de reproductions matérielles de Karl Marx. L'intention de l'économiste français, ayant conçu un dialogue entre le philosophe néerlandais et l'économiste allemand, est d'insérer un modèle de structuralisme des passions à partir de la théorie de la reproduction matérielle de l'institution capitaliste, où la division des passions des travailleurs converge machinalement vers le désir-maître. Lordon et d'autres philosophes spinozistes, Franck Fischbach, André Tosel et Pascal Sévérac, ont reconnu d'ailleurs cette conception matérialiste chez Spinoza⁴ ; et comparativement chez Marx, il n'y a aucune coupure entre la condition naturelle et sociale de l'humanité, entre une compréhension de la nature physique et de la production matérielle, elle qui engage un rapport social par les moyens de faire l'économie. Spinoza et Marx ont une conception matérialiste particulière : chez Spinoza, sur la servitude humaine liée à l'incapacité de comprendre ses affects, et pour Marx, sur l'essence générique du rapport de production dans les structures du capitalisme. Marx mentionne : « dire que la vie physique et intellectuelle de l'homme est indissolublement liée à la nature ne signifie pas autre chose sinon que la nature est indissolublement liée avec elle-même, car l'homme est une partie de la nature » (Marx, 1972, p. 60). Spinoza et Marx ont tous deux effectivement un certain penchant matérialiste pour leur conception de la servitude : soit d'un côté, la servitude des passions comme premier « mode de connaissance », et de l'autre, les formes

⁴ Voir les réflexions du matérialisme chez Spinoza de, A. Tosel (1994), *Du Matérialisme de Spinoza*, Paris : Kimé ; P. Sévérac (2020), *Qu'y-a-t-il de matérialiste chez Spinoza?* Paris : Université Permanente ; et F. Fischbach (2014). *La production des hommes : Marx avec Spinoza*. Paris : Vrin.

d'aliénation générique dans le capitalisme. Ce que Spinoza a pu dégager des modes de connaissance, c'est à partir de sa critique fondamentale à Descartes, dans *Le discours de la méthode*, quant à l'erreur d'attribuer aux idées vraies tout le fondement de l'instrumentalisation du savoir à partir des moyens prescriptifs du connaître. Comme le mentionne Pierre Macherey, l'affect est l'objet du premier mode de connaissance chez Spinoza. La rationalité se compose à partir de la réalité ontologique, qui est chargée d'affects.

Or, par mode de connaissance, Spinoza entend une certaine manière d'entrer en rapport avec des idées, elle-même déterminée pratiquement par une manière d'être, c'est-à-dire des conditions d'existence : l'ignorant est aussi un esclave. Il y a des pratiques distinctes de la connaissance, qui dépendent de tout un ensemble de déterminations matérielles et sociales. Ainsi l'imagination n'est-elle pas, suivant une expression courante à l'époque classique, un « genre de connaissance », une puissance d'erreur, c'est-à-dire le pouvoir d'engendrer certaines idées qui seraient fausses en elles-mêmes. (Macherey, 2003, p. 109)

Sur l'idée de la servitude, notre tentative de rapprochement entre Spinoza et Marx, en sachant que l'un réfléchit sur les champs politiques de la condition passionnelle et que l'autre produit l'étude des rapports de dominations économiques, associe l'affect à la condition aboutissant à un effort de rationalité dans les dispositions structurelles de la production capitaliste. André Tosel dira « que Marx avait fait pour les structures du mode de production ce que Spinoza avait fait pour le monde des passions, une géométrie de la production » (Tosel, 2008, p. 130). Pour Lordon, il s'agit donc de manier l'étude du vol des puissances d'agir dans les rapports de production du travail capitaliste : sur la diminution de la puissance d'agir des travailleurs. Cette approche sociologique traite de la servitude passionnelle dans les rapports de production. Dans son ouvrage *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, Lordon identifie asymétriquement les rôles du patron et de la diminution de la puissance d'agir des travailleurs : les désirs du maître de dominer autrui et la condition passionnelle triste des travailleurs. Il fait ainsi parler Spinoza et Marx autour d'une théorie des affects qui

identifie respectivement le « savoir-faire-faire » du désir-patron et le rapport social de la condition passionnelle et aliénante des travailleurs. Le rôle du désir-*conatus* du patron et la vie passionnelle (triste et joyeuse) des travailleurs seront donc présentés séparément. Nous verrons aussi, en ce qui concerne la condition passionnelle de l'aliénation du rapport au travail, qu'il y a des passions tristes lorsqu'il y a diminution des puissances d'agir des travailleurs, mais aussi d'affects joyeux lorsqu'il sera question du consumérisme avancé comme stade ultime de l'aliénation collective. Nous comprendrons comment les affects de Spinoza et l'objet du rapport de production de l'institution capitaliste de Marx sont assemblés.

2.1.1 Le désir industriel du maître ou « le désir de faire-faire... »

Exister par corps veut dire essentiellement que l'activité sociale engage sa propre effectuation du *conatus*. L'effort dans la persévérance de l'être (*Éth*, III, 7) est stimulé par des objets constituant la formation de ses désirs. « La généralité du désir accueille donc toute la variété des intérêts » (Lordon, 2010, p. 23). Comment comprendre le désir lorsqu'il est conduit sous la logique entrepreneuriale capitaliste? C'est cette logique du désir capital que poursuit Lordon : « le désir de faire faire ». Autrement dit, le désir de l'entrepreneuriat est originellement légitimé par une volonté de produire quelque chose. Cette volonté fait dépendre des *puissances d'agir tierces* à sa seule et unique source des causes : le désir capitaliste. Le désir de l'entrepreneur a besoin du collectif, d'autres puissances d'agir. La motivation industrielle est la source de ce désir premier de l'enrôlement du collectif. Cette volonté entrepreneuriale de capturer et d'introduire à ce procès de production agit en vue d'une recherche de finalité configurée par son seul désir propre. Lordon dira que « c'est le problème de la participation politique à l'organisation des processus productifs collectifs et de l'appropriation des produits de l'activité commune qui est ici posé, en d'autres termes celui de la capture par le sujet du désir-maître » (*ibid*, p. 20). Le pouvoir de capture des forces affectives, c'est l'identité affective du patronat, c'est-à-dire du désir-entrepreneur qui est de mobiliser

une partie de l'ensemble du corps collectif. Plus exactement, le système capitaliste agit idéologiquement comme un médiateur de l'enrôlement des puissances d'agir du collectif et institutionnellement des travailleurs. Toute la stratégie de l'entrepreneure est fondée sur les moyens d'y arriver : de capturer intégralement les affects communs sur tous les plans de la vie socioéconomiques. Comme le mentionne Lordon :

L'identité formelle du rapport d'enrôlement, envisagé à un certain niveau d'abstraction, n'ôte rien de la spécificité de contenus et de structures de ses diverses déclinaisons : le patronat capitaliste a ses « méthodes » bien à lui, qui ne sont pas les mêmes que le patronat croisé ou le patronat universitaire. Et sa méthode à lui, c'est d'abord l'argent. (*ibid*, p. 21)

Il s'agit de considérer la condition affective spinoziste sous le rapport social de production de l'institution capitaliste, afin de penser systématiquement les rapports de dépendance du désir-maître en fonction de sa puissance d'influence sur le travailleur à l'intérieur du fait institutionnel capitaliste, mais aussi dans l'étendue des faits sociaux. C'est le moment corrélatif « d'hétéronomie matérielle » (*ibid*, p. 24) par lequel le « faire-faire » du désir-maître, ou du désir d'étendre la domination politico-économique dans la sphère de la consommation, se mesure systématiquement par la production passive ou passionnelle des travailleurs. Ainsi, la lecture du faire-marcher des puissances d'agir s'appuie sur la logique du désir-maître qui a la capacité d'enrôler des forces de travail selon une finalité centrale : le capital. Alors qu'il y a la stratégie d'enrôlement des *conatus* ou des puissances d'agir, des efforts des travailleurs comme valeur d'échange d'un salaire, le patron trouve l'étape en vue de son désir d'argent via les modes de consommation. Cette stratégie repose sur un rapport symbolique de domination pour accéder à son ultime autodépassement financier, mais aussi, par-delà son ultime ambition : de le faire passer en tant que plan élémentaire de la vie sociale, dans un régime de marché, pour que son désir-*conatus* soit finalement lui-même oublié par la passivité ou la condition passionnelle des travailleurs. Le désir du maître est transgressé sur le plan de la domination passionnelle des travailleurs et des besoins de la vie, de même que par leur désir d'argent est la source de cohésion de l'environnement

social, dans lequel sont sublimés des motifs socio-économiques du maître et de l'esclave. Le conatus du maître domine ainsi les structures sociales du capitalisme.

L'égoïsme du *conatus*, quand il jouit d'une asymétrie de puissance favorable, va nécessairement à l'abus. Car il ne s'agit pas d'un désir isolé, poursuivant ses objets par ses propres moyens, mais d'un désir-maître, c'est-à-dire engagé dans des relations avec d'autres puissances d'agir que la sienne, dans des collaborations auxquelles il veut donner la forme de la subordination. Si les structures qui organisent cette relation hiérarchique déplacent le rapport de puissance jusqu'à ne plus rien retenir des mouvements de la puissance dominante et lui autoriser toutes les affirmations unilatérales, la domination devient tyrannie. (*ibid*, p.67)

En effet, le salaire des travailleurs est un moyen pour le désir-maître d'attirer des puissances d'agir dans son entreprise, pour autant que le désir-maître s'approprie systématiquement du sens collectif, mais aussi du marché et de la consommation comme espace de convergence des désirs des travailleurs : de manger, de dormir, de se divertir, etc. « Le rapport social produit l'acceptation commune du signe monétaire et en fait par-là, du point de vue des individus, un objet de désir ou de méta-désir puisque l'équivalent général est cet objet particulier qui donne accès à tous les objets de désir (matériels) » (*ibid*, p. 28). Par ailleurs, cette question du désir-maître, du désir de dominer la multitude par la crainte et sous la loupe de la tyrannie financière, est le droit légitimé d'instrumentaliser la propriété dans une logique d'accumulation : « c'est le paradigme implicite de la liquidité ». Tout cela vient à ce que l'espace du néolibéralisme où le désir-maître, qui est de combler ces envies d'accumulation, les formes élémentaires de la vie économiques y laissent place à cette maxime morale de la rentabilité financière. C'est ce paradigme du désir-capitaliste qui domine les passions communes et qui devient finalement légitimé. Suivent conséquemment les formes organisationnelles politico-économiques qui convergent idéologiquement vers un renforcement historique des formes de dominations et qui s'accélèrent par l'attraction passionnelle des travailleurs. Dans le système capitaliste, le désir-maître convertit l'ensemble du social à sa seule logique. Selon Lordon, le point central de la théorie

spinoziste fait du désir-maître le « fantasme de la liquidité », comme étant la détermination implicite du monde social ; les travailleurs vivant leur condition passionnelle de la servitude dans cet ordre, selon un certain paradigme.

Le pouvoir du capital d'amener les puissances d'agir salariales à son entreprise, mais par les affects tristes de crainte, est le signe d'une libération du désir-maître tel qu'il ne se sent plus retenu par rien et se voit capable de toutes les impositions unilatérales. Cette sorte de tyrannie, il faut le répéter, trouve ses conditions de possibilité dans le nouvel état des structures économiques du capitalisme déréglementé, mais trouve surtout un modèle, on pourrait même dire un paradigme, dans le désir-maître particulier du capital financier sous la forme de la liquidité. (*ibid*, p. 63)

En effet, l'institution capitaliste consiste à enrôler et à opérer systématiquement sous l'emprise de l'espoir et la crainte, les travailleurs par un équilibre des passions (joyeuses et tristes). Les travailleurs deviennent ainsi l'extension de soi du désir-maître. « L'obsession de l'alignement, qui n'est autre que le désir de faire des puissances enrôlées le fidèle prolongement de sa puissance propre » (*ibid*, p. 56). Les structures du capitalisme et de l'argent, en tant qu'usage collectif, favorisent les moyens d'intégration au capitalisme, à travers lesquels l'état d'esprit du désir-*conatus* attire d'autres puissances d'agir tierce. Cette thèse de Frédéric Lordon définit le *désir-maître* comme la question du faire marcher des puissances d'agir, elle articule le mode déterminant du désir-maître et des structures du capitalisme sur l'appareil collectif ou de l'imaginaire social.

2.1.2 La condition passionnelle des travailleurs dans le rapport-salarial

Ce problème du désir-maître entre dans la configuration du rapport salarial par les structures du capitalisme, ainsi que dans l'imaginaire social étant plus étendu, mais qu'en est-il de la grammaire passionnelle des travailleurs? Comme Marx l'a mentionné, l'homme est une partie de la nature, mais une partie de la nature pouvant être impuissance ou aliénée par la logique capitaliste, qui s'inscrit à tous les niveaux des

passions socialisantes et, pour les travailleurs, dans des rapports subis et tristes : les diminutions de leur puissance d'agir, l'aliénation passionnelle. En effet, l'apport supplémentaire de Spinoza à la pensée marxiste inscrit cette réflexion des formes passionnelles des travailleurs. Comme le mentionne Frédéric Lordon, « les conditions "externes" dans lesquelles les individus poursuivent leur désir déterminent la balance de l'espoir et de la crainte, et la tonalité affective dominante qui accompagne leur effort » (*ibid*, p. 44). À cet égard, cette grammaire des passions fonctionne à partir du « chantage à la reproduction matérielle » (*ibid*, p. 63), par la peur inscrite ultimement chez les travailleurs. Les moyens stratégiques du désir-maître est de faire cumuler cette expérience de la crainte chez les travailleurs : « par la forme canonique de la menace à l'emploi », les craintes de licenciements. Il y a constance du « pouvoir du capital d'amener les puissances d'agir salariales à son entreprise » (*ibid*, p. 64). Cela va sans dire que le régime passionnel du capitalisme n'exclut jamais les moyens d'arriver aux fins de la reproduction matérielle, où le désir-maître veut asseoir sa domination proprement réglementée au régime du droit de propriété et, conséquemment, afin de sévir sur leur main d'œuvre qui est déterminée par les structures mises en place historiquement. Chez Spinoza, les affects tristes (la peur, la crainte, etc.) tirent effectivement leur définition d'une impuissance de l'esprit, de l'incapacité de formuler des idées adéquates d'une détermination par laquelle la connaissance peut rencontrer ces obstacles dans son rapport passionnel. « La Crainte est une Tristesse inconstante née de l'idée d'une chose future ou passée de l'issue de laquelle nous doutons en quelque mesure » (*Éth*, IV, 8). Autrement dit, les passions sociales des travailleurs sont déterminées en se soumettant à la disposition stratégique, structurelle et rhétorique-affectante du désir-maître ; le système continue d'opérer en excluant les vécus affectifs des travailleurs, jusqu'à faire annihiler toute espérance de résiliation au rapport salarial.

Sans s'y réduire, le rapport salarial n'est possible qu'en faisant de la médiation de l'argent le point de passage obligé, le point de passage exclusif du désir basal de la reproduction matérielle. Comme bon nombre de salariés ne cessent de l'expérimenter, tous les « plans » successifs que le rapport salarial

capitaliste a su monter pour enrichir son décor, plans des intérêts plus raffinés au travail - avancement, socialisation, « épanouissement », etc. - peuvent à tout instant s'effondrer pour ne laisser seul debout que l'arrière-plan indestructible de la dépendance matérielle, fond brut de menace jetée sur la vie à nouveau nue. (Lordon, 2010, p. 25)

Les thèmes récurrents postmarxistes, destructions des identités, pertes d'emplois, congédiements, pressions productivistes constantes, etc., Lordon les reprend sous la lumière des affects (tristes). Faire interagir Marx et Spinoza sur le thème de l'argent pourrait, épistémologiquement parlant, sembler trompeur. Pourtant, Marx a théorisé, dans ces *Manuscrits de 1844*, cette question de la puissance aliénée autour de son approche théorique du rapport salarial. Spinoza a abordé, dans le quatrième livre de l'*Éthique*, intitulé *De la servitude humaine : de l'incapacité des hommes à maîtriser leurs affections*, le problème de l'impuissance de la passion agit en fonction d'un ordre de détermination qui pèse sur l'être. Cependant, les deux affirment, en fonction de leur compréhension historique des structures de l'économie, que la source du pouvoir symbolique de l'argent domine sur la place du social. Marx dit que « la perversion et la confusion de toutes les qualités humaines et naturelles de l'argent sont impliquées dans son essence tant qu'essence générique aliénée, aliénante et s'aliénant, des hommes. Il (l'argent) est la puissance aliénée de l'humanité » (Marx, 1972, p. 109). L'argent sert de fonction sociale, comme au registre de la consommation où on identifie les objets au rapport du bien-être, faisant la distinction de la pauvreté et la richesse ou la prospérité. Son usage participe à la majorité des rapports sociaux et comme un indice de valeur symbolique, dans cette codification commune de la valeur accordée à l'argent. Il y a une acceptation collective de l'argent, notamment chez Spinoza, et qui s'inscrit à tous les niveaux relationnels. Spinoza a déjà dit au sujet de l'argent :

Pour se procurer ce nécessaire, les forces de chacun ne suffiraient guère si les hommes ne se rendaient de mutuels services. L'argent est devenu l'instrument par lequel on se procure vraiment toutes choses et le résumé des richesses, si bien que son image occupe d'ordinaire plus qu'aucune chose l'Âme du

vulgaire ; on ne peut guère en effet imaginer aucune sorte de Joie, sinon avec l'accompagnement comme cause de l'idée de monnaie (*Éth*, IV, 28).

Comme le rappelle encore Lordon, en soulevant cet aspect biographique de Spinoza au XVII^e siècle, les Provinces-Unies étaient une des plus grandes économies, où se manifestait le rapport symbolique de l'argent :

Spinoza est bien placé pour savoir quelles mutations dans le régime des désirs et des affects collectifs induisent l'approfondissement de la division du travail et l'organisation de la reproduction matérielle sur une base marchande : l'argent, en tant que médiation quasi-exclusive des stratégies matérielles, « condensé de tous les biens », est devenu l'objet de méta-désir, c'est-à-dire le point de passage obligé de tous les autres désirs (marchands). (Lordon, 2010, p. 26)

Dans le discours de Lordon, on comprend que les extensions modernes du capitalisme, les logiques de domination et de consommation postfordiste, représentent le stade ultime d'une condition passionnelle triste mais aussi joyeuse : consommation excessive, diversité des biens, etc. Cela suppose, selon Lordon, des critères paradigmatiques et ultimes de la vitalité du capitalisme : l'argent est un critère de réussite, de consommation joyeuse. C'est le stade ultime de la vitalité du capitalisme sur les mœurs socio-économiques. À ce stade passionnel ou aliénant des sciences néolibérales, on pourrait dire que les économistes du bonheur sont moins portés à démontrer la viabilité d'un système de protection sociale, entérinée par la consommation, que de la violence subie sur les corps ; ils mesurent le bonheur qu'en fonction du pouvoir d'achat. En démontrant que cette mesure du bonheur entre systématiquement dans le paradigme néolibéral, Lordon soutient que les structures cognitives du capitalisme, la performance dans l'entreprise, l'épanouissement au milieu de travail, l'« indice de bien-être économique », l'« indice de bien-être durable », l'« indice de développement humain » et le pouvoir d'achat, sans oublier les effets pervers que les néolibéraux ont tendance à s'approprier, sont des schèmes qui excluent la pauvreté et la misère contemporaine des travailleurs. François Dubet

identifiera des *passions tristes* introduites sur le creusement des inégalités et les souffrances sociales⁵. Cependant, selon Lordon, les pensées du volontaire ou de l'involontaire, avec les critères subjectifs du bonheur ou de tristesse, dans le capitalisme avancé, entrent toutes dans l'idéologie du néolibéralisme. Lordon écrira que « contrainte » et « consentement » ne sont donc rien d'autre que les noms pris par les affects de tristesse ou de joie dans des situations institutionnelles de pouvoir et de normalisation » (Lordon, 2010, p. 74). Dans un ouvrage précédent sur la perspective spinoziste des formes socio-passionnelles, *La politique du capital*, Lordon était resté très critique envers les discours idéologiques du capitalisme pour se concentrer sur l'analyse de la régulation des passions au stade suprême de l'aliénation dans les structures du capitalisme, la « force d'alignement des travailleurs sous l'ambition du *conatus* du capital » (Lordon, 2002 p. 17-60). Le philosophe néerlandais mentionne, dans le quatrième livre de *l'Éthique*, que « les hommes peuvent différer en nature en tant qu'ils sont dominés par des affections qui sont des passions ; et dans la même mesure le même homme est changeant et inconstant » (*Éth*, IV, 33). Autrement dit, poursuit Lordon, le système capitaliste représente tout « un ensemble de désirs et d'affects » (Lordon, 2010, p. 70) où les efforts du capital se déploient pour faire transgresser les rapports affectifs (joyeux et tristes) sur les masses sociales. Sont conséquentielles les passions des travailleurs sous le capitalisme, et les passions joyeuses et consuméristes n'étant que le prolongement du stade ultime de l'aliénation du capitalisme, dans les mœurs néolibérales comme sur les puissances d'agir.

L'extrémité du projet de l'entreprise néolibérale, et de ses procédés, témoigne éloquemment de l'enrichissement de l'économie passionnelle du rapport salarial sur laquelle elle pense, non sans raison, pouvoir s'appuyer. Car à la fin des fins il est bien vrai que, de plus en plus, les salariés marchent d'eux-mêmes. Sans vouloir trop jouer sur les noms d'objet, on peut donc dire que

⁵ Selon François Dubet (2019), la théorie des passions tristes touche au problème de fond des crises des sociétés néolibérales : les inégalités sociales, les institutions politiques en déperissement, la montée du populisme, etc.

les oranges mécaniques sont des automobiles. Si automobile est le caractère de ce qui se meut de soi-même, alors la production d'automobiles salariaux, (puisque, par le pli genré de la grammaire, le général appelle le masculin, réservant le féminin à la voiture...), c'est-à-dire de salariés qui d'eux-mêmes s'activent au service de l'organisation capitaliste, est incontestablement le plus grand succès de l'entreprise néolibérale de colinéarisation. (*ibid*, p. 74)

En effet, le système capitaliste reproduit de manière hégémonique son équilibre sur la vie élémentaire passionnelle, de sorte que les passions des travailleurs se maintiennent dans un rapport de consentement symbolique, dans l'échange de leur force de travail contre de la consommation ostensible (frugale, fidélisation excessive ou désir d'acheter beaucoup ou de grands biens). Pour Lordon : « l'idée d'épithumè (du capitalisme), comme régime de désir identifiable, n'a donc de sens que référé à la cohérence d'un ensemble de rapports et de pratiques » (*ibid*). Spinoza écrit à propos des passions sous l'ordre d'un imaginaire hétéronome : « les hommes se trompent quand ils se croient libres ; car cette opinion consiste en cela seul qu'ils sont conscients de leurs actes et ignorants des causes qui les déterminent » (*Éth*, II, 35, scolie). Mais selon les discours néolibéraux, les désirs des travailleurs seraient même stimulés intrinsèquement par leur éthos auto-fondé sur la sujétion volontaire (consentement), donc les masses seraient librement constituées. Leur discours se substitue au consentement individuel de la substance réelle du droit moderne, en invoquant hypocritement la liberté humaine. En opposition à ce discours, la thèse lordonienne selon laquelle l'objet de la servitude passionnelle est additionné, rejoint par ailleurs les théories postmodernes qui ont été avancées sur les structures hégémoniques du capitalisme dans les sociétés modernes. Encore, selon le cadre théorique du dialogue entre Spinoza et Marx, les individus sont affectologiquement déterminés par des causes extérieures, par les fixations imaginaires des désirs et des passions agencées au modèle capitaliste, dont la domination historique et croissante du marché a pu faire tranquillement main basse dans la sphère publique. Les désirs et les passions sont ainsi régulés par des formes idéologiques et symboliques des institutions capitalistes sur l'ensemble des activités contemporaines. Les acteurs

sociaux ne sont pas le sujet de leur propre obéissance passionnelle, ils entrent dans un ensemble qui les détermine. Est-ce une volonté individuelle libre ou servile?

Le point de vue spinoziste tranche radicalement dans ces difficultés. Car si consentir est l'expression authentique d'une intériorité librement autodéterminée, alors le consentement n'existe pas. Il n'existe pas si on le comprend comme une approbation inconditionnée d'un sujet qui ne procéderait que de soi, car l'hétéronomie est la condition de toute chose - y compris des choses humaines, et il n'y a aucune action que quiconque puisse revendiquer comme entièrement sienne car toute chose se trouve sous l'empire de la causalité inadéquate, c'est-à-dire partiellement déterminée à agir par d'autres choses extérieures. (Lordon, 2010, p. 80)

La condition interhumaine des imitations affectives embrasse effectivement les facteurs déterminants du monde social : les structures sociales et les institutions. Sous la reproduction matérielle des travailleurs, le principe mimétique des sociétés modernes passe par la recherche du bonheur consommable ; c'est le stade ultime de l'aliénation du capital. Que l'obéissance sociale soit triste ou joyeuse, finalement, ce n'est qu'une question de contrainte ou de consentement sous la forme d'affects tristes ou joyeux, individuels et collectifs. Il s'agit d'un système de désirs du maître-industriel. Cela s'intègre dans un principe d' enrôlement des désirs des travailleurs, tels que déterminés dans l'ensemble du système de désirs capitalistes, par des structures du capitalisme aliénant idéologiquement la vie sociale. Spinoza affirme que « l'âme s'efforce d'imaginer ce qui exclut l'existence des choses par où la puissance d'agir du Corps est diminuée ou réduite ; c'est-à-dire elle s'efforce d'imaginer ce qui exclut l'existence des choses qu'elle a en haine » (*Éth*, III, 20, démonstration). Suivant cette affirmation, Lordon démontre que les désirs des travailleurs dépassent, par sublimation, l'objet de leur volonté réelle, mais pour croître illusoirement leur puissance d'agir afin obtenir un rapport salarial sous le consentement de la violence symbolique. D'où le glissement théorique des passions sociales qui sont elles-mêmes investies dans la politique du capital : par des travailleurs reproduisant leur « dépassement de la revendication salariale monétaire en une revendication de reconnaissance de l'engagement et du

travail accompli », et cela, pour « éviter le dépérissement matériel grâce au gain d'argent, mais obtenir la joie de la joie de celui à qui on apporte son travail, et partant son amour » (Lordon, 2010, p. 98). Tout est une question d'enrôlement des désirs et des forces d'enlignement des affects sur le plan véridictionnel du capitalisme, où, en faisant abstraction de la forme joyeuse ou triste des passions, Lordon affirme que le problème du consentement collectif de la violence symbolique creuse en profondeur les champs sourds d'une aliénation génériquement tolérée : sur l'autosuffisance individuelle ou de la mesure du bien commun par le pouvoir d'achat, étant l'ultime stade de l'aliénation du capitalisme qui a intégré la vie passionnelle interhumaine. La thèse de Lordon sera finalement de vouloir supprimer le rapport salarial, mais cela est un autre sujet.

Dans *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, sur le fond de l'épithumè capitaliste, en référence à Foucault, la lecture du désir-maître et des passions ouvrières constitue une analyse de taille de la vie élémentaire affective, entre un portrait distordant du désir-maître et de l'aliénation passionnelle des travailleurs dans les rapports de travail. Il s'agit principalement d'inclure que les tensions s'animent asymétriques entre le désir-maître et les passions mêlées des travailleurs, dans un monde où les régulations politiques et économiques déterminent les travailleurs passifs. Par le croisement des théories de Marx avec celles de Spinoza, tous les acteurs dans leurs champs sociaux respectifs sont principalement investis de désirs et de passions dans les rapports de domination des institutions capitalistes. Cela rejoint le substrat socio-économique du pouvoir imaginaire et pratique du capital sur les affects. Le fruit de la réalisation des efforts de chacun repose sur la puissance d'agir du *conatus*-maître (son pouvoir de liquidité), mais au gré d'une aliénation passionnelle des travailleurs, ces derniers projetant leur travail (leur effort) dans une logique qui embrasse totalement une cause extérieure : celle du profit propre au désir-maître ou du désir-capital. L'approche lordonienne produit donc les restitutions spinozistes des affects, désir et passions, mais par leur intégration conceptuelle dans les structures capitalistes.

2.2 Dialogue entre la *potentia multitudinis* et la force morale du social de Durkheim

Une deuxième approche transdisciplinaire, en revisitant le corpus de la sociologie avec Spinoza, est présente dans l'œuvre de Lordon. Dans *Imperium : structures et affects des corps politiques*, Lordon se réfère à Spinoza et à Durkheim, en passant par les théories de l'affectivité et la vie morale, pour réfléchir à la puissance souveraine du social. En considérant que la pensée de Spinoza de la puissance de la multitude soit comparable à la pensée morale de Durkheim, les deux projettent leur perspective de l'éthos des sociétés. Tous les deux ont problématisé le rôle des affections communes. Durkheim, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, a écrit, en parlant de la civilisation, qu'il « faut évidemment que ces valeurs affectives et les distinctions qui en dépendent leur soient également communes ; ce qui implique presque nécessairement qu'elles sont d'origine sociale » (Durkheim, 1960, p. 16). Justement, Lazzeri considère qu'il existe « la possibilité de retrouver les linéaments durkheimiens part d'une "morphologie" et d'une "physiologie" sociale chez Spinoza » (Lazzeri, 2008, p. 269-280). Même si Durkheim ne s'est peu référé directement à Spinoza, on peut démontrer des rapprochements théoriques, ce que Lordon a su produire en comparant le concept spinoziste de la *puissance de la multitude* au concept durkheimien de la *force morale*. À cet égard, Lordon démontre l'intérêt de restituer les passions sociales avec le concept de la puissance de la multitude, concept qui est donc comparable à la *force morale du social*. Selon Spinoza, les phénomènes sociaux sont inséparables de l'ordre de la nature. Comme l'affirme Spinoza,

La plupart de ceux qui ont écrit sur les sentiments et sur la manière de vivre des hommes paraissent traiter, non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la Nature, mais de choses qui sont en dehors de la Nature. Bien plus, ils paraissent concevoir l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire. (*Éth*, III, préface)

Parallèlement, Durkheim écrit, encore dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* :

Mais interpréter de cette manière une théorie sociologique de la connaissance, c'est oublier que, si la société est une réalité spécifique, elle n'est cependant pas un empire dans un empire ; elle fait partie de la nature, elle en est la manifestation la plus haute. Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande. (Durkheim, 1960, p. 25)

Les forces morales transcendent les dynamiques relationnelles et les ambitions collectives. La sociologie ne peut pas négliger la condition naturelle ou affective du social. La puissance de la multitude et la force morale du social représentent donc la transcendance immanente du social, ce que nous allons démontrer en premier. Deuxièmement, nous exposerons aussi la vision sociopolitique de chacun de ces concepts, en démontrant par-là qu'ils sont bel et bien suivis d'une compréhension spinoziste de *l'imperium* et de la conception durkheimienne de la puissance du fait social produisant l'institution. L'idée spinozienne d'un principe instituant au XVII^e siècle, *l'imperium*, est comparable au concept sociologique d'institution établi par Durkheim.

2.2.1 La transcendance immanente du social chez Spinoza et Durkheim

Pour Lordon, cette idée « spéculative » de « la transcendance immanente du social » (Lordon, 2015, p.62), Durkheim et Spinoza l'auraient orienté sur l'ordre des sentiments à travers leur production en termes de valeur commune, notamment institutionnelle en négligeant aucunement la dimension naturelle ou affective des ordres axiologiques. À cet égard, d'après une compréhension de l'ordre axiologique ou de la vie sociale enchâssée par la force morale, Lordon a fait cette comparaison entre la force morale du social de Durkheim et la *potentia multitudinis* de Spinoza, cela afin de démontrer que toute la force transcendantale des sociétés est vécue par la totalité imaginaire du corps social et par l'immanence des affects adhérant aux sources morales. En effet, dans *Le*

dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales, Durkheim écrit que « nos états mentaux, et des plus essentiels, ont une origine sociale » (Durkheim, 1914, p. 3). Nos valeurs, comme les affects, ont donc une origine sociale. Émile Durkheim, pour la fondation de la discipline sociologique, n'a pas voulu négliger les récupérations des individus par des forces sociales, plus spécifiquement axiologiques ou données en valeur, à savoir que la société produit endogéniquement un rapport sur le vivant selon des codes sociaux qui maintiennent la paix commune. Selon cette conception de l'entendement moral inspiré du rationalisme, cela induit que toutes nos expériences affectives ou naturelles sont soumises à des ordres d'intellection plus élaborés, à ce que Durkheim appelle l'activité morale (sociétale, politique et religieuse) : « L'activité morale ne serait qu'un autre aspect de l'activité intéressée : l'homme qui obéit au devoir ne ferait qu'obéir à son intérêt bien entendu » (*ibid*). Les représentations sociales et naturelles de l'ensemble des individus participent mutuellement à ses propres « formes élémentaires » : « tel est le sens ultime de l'autonomie du social dégagée par Durkheim, comme ordres des faits irréductibles aux interactions conscientes des individus » (Lordon, 2015, p. 62). Les sentiments sociaux ne sont ainsi jamais réinitialisés vers ce qu'on appelle l'état de nature ou par « l'état-zéro de l'institution du social » (*ibid*), « puisque le social est toujours déjà là et qu'il n'est pas d'individu qui se soit socialisé *ab origino* » (*ibid*, p. 63). Le social se construit sur sa propre autorité ; c'est l'effet de « l'auto-affection de la multitude », dira Lordon. Ainsi, on ne peut pas aborder le problème des affects ou des valeurs communes sans comprendre les conditionnements des corps sociaux ; car l'affect commun est cette transcendance immanente du social, plus spécifiquement chez Spinoza, où elle découle de la puissance de la multitude. De manière similaire, Durkheim écrira que « les sentiments qui abandonnés à eux-mêmes s'étioleraient, il suffit de mettre en relations plus étroites et plus actives ceux qui les éprouvent » (Durkheim, 1960, p. 300). Nous pourrions affirmer : d'où la positivité conceptuelle des imitations affectives analogue à la perspective communautaire de la sociologie durkheimienne. En effet, la société n'est pas un espace d'association d'individus rationnels, mais d'individus qui tendent irréductiblement à s'adapter

psychiquement au genre collectif ; ce qui est donc la force morale, c'est « l'excédence » qui produit le devenir du social. Bien avant Durkheim, Spinoza avait écrit que « la puissance de la multitude est conduite en quelque sorte par une même pensée, et cette union des âmes ne peut se concevoir en aucune façon si la Cité ne tend éminemment au but que la saine raison enseigne à tous les hommes qu'il leur est utile d'atteindre » (*TP*, III, § 7). Durkheim dira que « le seul foyer de chaleur auquel nous puissions nous réchauffer moralement est celui que forme la société de nos semblables ; les seules forces morales dont nous puissions sustenter et accroître les nôtres sont celles que nous prête autrui » (Durkheim, 1960, p. 607). Les valeurs affectives naissent et se rapportent au sens commun. Pareillement, la puissance de la multitude « est la force normative même. Elle est l'agent concret de tout faire autorité » (Lordon, 2008, p. 115). Lordon mentionne aussi que « le social, auquel Durkheim donne parfois le nom de "force morale de la société", est l'origine de tout faire autorité » (Lordon, 2015, p. 120). Raison pour laquelle, selon lui, la force morale du social est comparable au concept de la puissance de la multitude, puisqu'elles expriment une direction de la transcendance immanente du social, direction produite par les aspirations morales. En ce sens, elles sont des conceptions analogues d'une vision organique. Elles recourent une compréhension de leur principe d'autorité fictive qui oriente l'imaginaire commun en vue de la reproduction du social :

À ce cœur de la production du social, Spinoza donne son nom : la puissance de la multitude. Durkheim, immense connaisseur de Spinoza, n'a pas cessé d'organiser sa sociologie tardive autour de cette intuition de ce que, pour sa part, il nomme la « force morale de la société ». La sociologie doit reconnaître cette force propre et *sui generis* de la société elle-même, telle qu'elle donne son principe réel à toute autorité : religieuse, charismatique, morale, politique, etc. – le principe réel, par opposition au principe fantasmagorique, en général à base d'une forme ou une autre d'élection dont se prévalent les investis de l'autorité (Lordon, 2015, p. 66).

Le philosophe néerlandais et le sociologue français traitent de l'autorité morale en se référant aux passions communes, que les dynamiques affectives peuvent converger

ensemble pour une recherche de la paix sociale. Les passions reflètent en quelque sorte les valeurs dominantes de la société. En effet, Durkheim mentionne dans *La division du travail social* que « les passions humaines ne s'arrêtent que devant une puissance morale qu'elles respectent » (Durkheim, 1968, p. 16). L'objet des passions s'arrête et se laisse dominer largement par les formes d'autorité. De son côté, Spinoza distingue les réalités des affections communes pour comprendre la puissance souveraine du social, selon les sources d'obéissances ou d'indignations, des désirs de dominer ou de coopérer, en fonction des puissances institutionnelles. Ces affects communs sont des exemples de transcendance immanente qui peuvent prendre des directions hétéronomes. La puissance de la multitude (*potentia multitudinis*) est la production d'une autorité fictive où le social est en réaction affective et hétéroclite. Ainsi, Spinoza pense les formes de solidarité, les conflictualités, l'ordre des expressions sociales, en passant par une compréhension des rapports de puissances affectives : « la puissance de la multitude s'effectue, et nécessairement elle produit ses effets : des affects communs, opérateurs de la constitution des groupes. Spinoza dit là quel est le ciment véritable des communautés politiques : il est passionnel » (Lordon, 2015, p. 91). Les dynamiques affectologiques se meuvent à travers leur production d'un État général. Ainsi, la sociologie spinoziste s'intéresse à la condition des corps sociaux, où les formes élémentaires du social sont vécues par le domaine de l'affectivité interhumaines. En cela, la vision spinoziste aborde ce phénomène que la société est organisée par l'auto-affection de la multitude : au commandement politique affectant les corps sociaux, des groupes affectant d'autres groupes et des individus affectant d'autres individus, intrinsèquement aux fonctions imaginaires. Les qualités non-substantielles du sujet individuel se concentrent sur la formation des corps sociaux. Cela expose le principe que les individus se déploient en se projetant par des affects communs ; on comprend que les individus cherchent sensiblement leur source de cohésion à travers leur monde. Durkheim considère ainsi que « les sentiments collectifs ne peuvent prendre conscience d'eux-mêmes qu'en se fixant sur des objets extérieurs » (Durkheim, 1960, p. 599). Autrement dit, la force morale du social et la puissance de la multitude

représentent cet « opérateur abstrait », mais qui, selon le concept de Spinoza, reste conceptuellement plus affectologique dans les modes de la détermination travaillant toujours sur la base commune. Spinoza admet que « la seule puissance de la multitude est maintenue à l'aide de la multitude elle-même » (*TP*, VIII, § 31). C'est la multitude qui recherche une cohésion morale : la paix civile. Globalement, les affects communs se réfèrent à un État général, étant un concept spinoziste qui définit l'étendue imaginaire de la société. Cela renvoie à ce que la multitude s'auto-affecte elle-même en puissance dans le temps historique d'un État général : le social s'auto-affectant verticalement sous son propre ensemble de liaison imaginaire et de détermination. Entreprendre la lecture de la puissance de la multitude en sociologie, ou le problème de l'auto-affectation de la multitude, c'est concevoir que les affects communs ne sont pas seulement représentatifs d'un tout homogène, mais hétérogène. Il y a des différenciations sociales de valeurs, des sentiments sociaux qui varient selon leur composition ou leur distribution axiologique ; on ne parle donc pas d'une *psychologie étendue*. Si Lordon a fait l'analogie entre la *potentia multitudinis* et la force morale, c'est pour mettre l'accent sur la perspective spinoziste que les sentiments les plus divers participent au principe de la souveraineté du social, donc à la transcendance immanente du social, sur le fond d'un imaginaire sous lequel se distribuent des façons variables d'être affecté. Lordon a d'ailleurs reconnu qu'il y a des fractionnements de la multitude, des « divergences nécessairement limitées par leur inclusion dans la totalité du rang supérieur que constitue le groupe politique » (Lordon, 2015, p. 70). Même si le concept de la multitude en puissance, qui exprime la trajectoire des valeurs ultimes du vivre-ensemble, paraît comme un concept abstrait, il n'est pas homogène mais pratiquement hétérogène ; les désirs de la multitude ne tirent pas leur origine simplement de la raison, mais plutôt à partir des nombreuses directions affectives de la recherche de la paix civile. La puissance de la multitude est la recherche intensive d'unité par des groupes affectant d'autres groupes, dans les moments de solidarité comme dans ceux de conflit, ainsi se comprend le principe l'auto-affectation de la multitude. Ces marques de différenciation ou de divergence des affections sont

comprises au sens du concept spinozien de l'*ingenium*, signifiant les conditions socio-affectives de chacun. Lordon renvoie donc l'usage de ce concept à leur forme de conditionnement dans l'ordre d'une complexion individuelle : des « classes d'*ingenia* ». Ces classes de réalité individuelle ne sont pas séparées, mais visent des réalités communes dans l'ordre des différentes conditions, où les forces affectives divergent entre elles et en vue de s'auto-affecter mutuellement. « La force du vertical ascendant-descendant tient en réalité les individus à ce à quoi ils croient, quand ceux-ci pensent ne tirer leur valeur que de leur propre fonds » (*ibid*, p. 76). Comme l'aborde Durkheim à propos de cette non-dichotomie entre les représentations individuelles et collectives, les sentiments ne sont pas strictement privés ; ils sont sociaux et se dynamisent dans les relations interhumaines et par la diversité des passions humaines. Cette sensibilité politique des individus est orientée *sui generis* vers la chose commune, c'est-à-dire généralement et tendanciellement dans une recherche d'esprit de cohésion. Selon Durkheim, « Si l'on peut dire, à certains égards, que les représentations collectives sont extérieures aux consciences individuelles, c'est qu'elles ne dérivent pas des individus pris isolément, mais de leur concours » (Durkheim, 1898, p. 17). Dans tout le discours spinoziste de la puissance de la multitude, concept qui est revu par le problème de la pensée morale chez Durkheim, on redécouvre que la question des sentiments tient à l'origine politico-institutionnelle des dynamiques relationnelles, et plus spécifiquement par Spinoza, selon des affects communs qui peuvent diverger, sans quoi nous ne pouvons facilement dissocier les représentations individuelles de celles collectives par le concours des parties. Il y a une relation directe entre la constitution d'un affect commun à la chose publique, notamment selon des valeurs générées par des appartenances au groupe politique ou idéologique. C'est pourquoi l'objectif de Lordon fut d'associer la lecture spinoziste de la puissance de la multitude à la pensée durkheimienne de la force morale du social. Deux concepts auxquels Lordon a révélé leur similitude spécifiquement sur le registre de la reproduction du social. Donc, chez Durkheim et Spinoza le sens moral et l'affect commun sont des expressions conceptuelles de la transcendance immanente du social. On comprend aussi que la

conception des affects est plus présente chez Spinoza que chez Durkheim. Avec Lordon, nous affirmons que la puissance de la multitude de Spinoza peut donc être aussi revue à partir du corpus de la sociologie durkheimienne.

2.2.2 *L'imperium* ou la souveraineté du social de Durkheim

Comme nous l'avons mentionné, la pensée sociologique durkheimienne est comparable à la philosophie politique de Spinoza. Conséquemment, sur le principe du droit défini par la puissance de la multitude (*TP*, II, § 17), *l'imperium* est comparable à la souveraineté du social chez Durkheim, qui est de faire représenter le corps social en son principe instituant. En effet, l'approche durkheimienne de l'institution rejoint l'idée spinoziste d'*imperium*, car elles expriment toutes les deux l'autorité morale sous laquelle s'inscrivent des normes générées selon des formes élémentaires politiques. Au XVII^e siècle, le philosophe néerlandais avait auparavant démontré que les institutions sont l'expression politique d'une recherche de la cohésion sociale, morale, étant le passage de la vie hétérogène à leur forme d'expression historique tendant à l'homogène : *l'imperium*. Cela rejoint le principe d'institution de Durkheim. Autrement dit, les affects en termes de valeur de la puissance de la multitude représentent un principe instituant. Le principe instituant de Spinoza est de tenir compte que les affections, auxquelles sont sujets les hommes par la voie des croyances et raisonnements politiques, s'accordent avec la puissance de la multitude et non par une forme de contractualisme. « Spinoza, avant Durkheim, a saisi cette insuffisance rédhibitoire du contractualisme » (Lordon, 2015, p. 76) de l'institution. « Il faut montrer ce qui peut être fait pour que les hommes, qu'ils soient guidés par la raison ou mus par leurs affections, aient cependant des lois bien établies et fixes » (*TP*, VII, § 2), c'est-à-dire que le principe instituant, ou *l'imperium*, est la puissance de la multitude qui tire leur auto-affection, soit d'indignation ou d'obéissance commune, sous l'appareil politico-institutionnel, duquel les normes sont mobilisées par le reflet des

affections changeantes et variables. Il n'y a « non quelque artificialisme du contrat, mais le jeu endogène des passions » (Lordon, 2015, p. 166). La puissance souveraine du social (au sens de Spinoza) est l'expression de la puissance de la multitude, de la multitude qui cherche à instituer. L'*imperium* n'est pas l'empire ou l'État, c'est donc le discours spinoziste du principe instituant.

Imperium, en premier lieu, ça n'est pas l'État, ni la souveraineté étatique (ou nationale). *Imperium* est ce droit que définit la puissance de la multitude. C'est la force affectante du collectif. *Imperium*, c'est la souveraineté, mais du social au sens de Durkheim, c'est-à-dire la force par laquelle le social (en ses normes) fait autorité. (Lordon, 2019, p. 134)

Telle comme la souveraineté du social au sens durkheimien, l'approche conceptuelle l'*imperium* de Spinoza est ce principe instituant axiologiquement donné sur tout le corps social. Lordon le répétera à sa façon : « ce droit que définit la puissance de la multitude, est donc la seule force capable de contenir dans la durée les tendances centrifuges que la servitude passionnelle, en sa part de disconvenance, n'en finit pas de recréer. Et cette force est celle du vertical » (Lordon, 2015, p. 26). La vision de Spinoza se concentre sur une conception de la puissance souveraine du social qui s'attache aux normes axiologiques des dynamiques affectives. Durkheim dira que la souveraineté populaire représente l'autorité morale de la société. Dans son texte sur le *Contrat social* de Rousseau, Durkheim écrit que Rousseau est un précurseur de la sociologie. Rousseau décrira que la souveraineté, « indivisible », est la manifestation du social dans toutes ses formes de l'autorité morale. Durkheim dira, pour paraphraser Rousseau, que « la souveraineté est "l'exercice de la volonté générale". C'est le pouvoir collectif dirigé par la volonté collective » (Durkheim, 1918, p. 26). La pensée du sociologue rejoint ainsi celle de Spinoza sur la vie politico-imaginaire, pensée selon laquelle le fait institutionnel affecte axiologiquement et verticalement les communs à travers tout le corps social. Leur vision respective de l'institution, découlant de l'*imperium* ou de la souveraineté du social, recouvre presque totalement les intérêts personnels pour asseoir un exercice moral, politique, à travers leur rôle prédominant établi par le corps social :

chez Durkheim, sur la règle d'une conscience morale, et chez Spinoza, sur l'auto-affection de la multitude.

L'État général signale que la multitude règne sur la multitude, ou pour mieux dire que la multitude que forment les individus règne sur les individus qui composent la multitude et que ceci est bien un fait de souveraineté, en un sens tout à fait général, ante-institutionnel, et donc anthropologique ou sociologique, au sens durkheimien qu'on a donné à ce terme : la souveraineté du social, la souveraineté de l'excédence et de la verticalité. Les groupes nombreux affectent leurs membres et se constituent par cette affection : c'est cela le fait de souveraineté qui s'exprime dans le concept d'*imperium* - État général. (Lordon, 2015, p. 118)

Plus tard après Spinoza, au début du XX^e siècle, par-delà la complexité croissante des sociétés industrielles, Durkheim avait relevé cette montée de l'individualisme contemporain, pour critiquer le nouveau règne scientifique du sujet individuel, et pour rappeler ce qu'est le rôle crucial de l'institution par les voies communes. Autrement dit, d'un point de vue spinoziste, tous les mobiles affectifs et diversifiés, qui peuvent exciter la multitude des individus, n'apaisent jamais l'*imperium* ; car toute production du social participe en même temps aux formes élémentaires politico-institutionnelles. Ainsi, nous affirmons que le paradigme de l'individualisme méthodologique se soustrait à cette compréhension de la chose verticale qui affecte l'ensemble des individus. D'ailleurs, Durkheim a soutenu que, sans la « conscience collective », la souveraineté du social par « l'acte propre de l'État », ce sont « les mobiles divers qui peuvent entraîner dans des directions divergentes la foule anonyme des individus » (Durkheim, 1958, p. 4). Au XVII^e siècle, Spinoza a dit semblablement la même chose selon la puissance de la multitude et les formes organisationnelles de l'État : « que la multitude soit conduite comme par une seule pensée, ainsi qu'il est requis dans l'État » (*TP*, II, §21). L'État général est le passage de la vie sociale « hétérogène » à une conception politiquement « homogène ». Ce ne sont pas substantiellement les intérêts individuels qui doivent faire seuls l'autorité ; c'est la puissance de la multitude qui enveloppe le corps social, cherchant à instituer la souveraineté du sens commun. « La

souveraineté en un sens politico-institutionnel » (Lordon, 2019, p.134), c'est l'auto-affection de la multitude. Lordon mentionnera :

Ainsi les projets d'horizontalité persistent-ils à ne pas voir que leurs conditions morales de possibilité mêmes leur sont fournies par la verticalité qu'ils s'obstinent à dénier. Si locale en soit la réalisation, l'obligation qui tient les individus à un commun participe consubstantiellement de cette verticalité en tant que fait moral (Lordon, 2015, p. 76).

En effet, d'après le discours de Durkheim sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, même un seul individu qui représente la communauté politique, « ce n'est plus un individu qui parle, c'est un groupe incarné et personnifié » (Durkheim, 1960, p. 301). Dans son texte sur l'*État*, Durkheim mentionne aussi que « d'un autre côté, à cause de sa fonction centrale, l'État est (donc) plus que tout autre organe collectif (apte à) se rendre compte des nécessités générales de la vie en commun et empêcher qu'elles ne soient subordonnées à des intérêts particuliers » (Durkheim, 1958, p. 7). Alors que le cadre politico-institutionnel représente l'*ethos* de la vie commune, le pouvoir serait inopérable s'il n'obéissait qu'à des intérêts privés ou par des affects strictement individuels ou singuliers. Sur le cadre théorique l'*imperium* du *Traité politique*, Lordon tient à restituer le même sens de la pensée spinoziste : l'idée que la puissance de la multitude est capable d'affecter les communs. Puisqu'en reconnaissant tout le social soumis aux passions, c'est-à-dire l'auto-affection de la multitude, le discours spinoziste retient l'idée que l'*imperium* est le principe instituant parcourant la configuration axiologique de l'ensemble du social, de manière à prendre forme selon le type d'institution qui s'y prête :

On voit combien le schéma présenté dans le *Traité politique* s'avère d'une généralité bien plus grande que sa seule application particulière à la genèse de l'État. En effet, le modèle de la *potentia multitudinis* propose une théorie générale des normes et de la valeur. Sous ses déclinaisons appropriées, il peut rendre compte des valeurs morales, de la force du droit, de la souveraineté de l'État, de la norme monétaire, de l'autorité des docteurs et de toutes les formes du capital symbolique, tous faits normatifs soutenus par la puissance de la

multitude d'où tous ces normes tirent leur force d'affecter en tant que normes.
(Lordon, 2008, p. 115)

En effet, ce principe instituant représente ainsi la fonction de la force morale du social de Durkheim et de la puissance de la multitude de Spinoza. Sans les institutions représentant les formes médianes des affects communs, la régulation axiologique de la multitude serait nulle s'il n'y avait pas des buts pour assurer la poursuite des affects communs, ce qui se produit, chez Spinoza, par la formation continue de l'État général (et des institutions) en vue d'affecter tout le social. Les institutions sont produites par une volonté générale d'affecter l'ensemble du social ; c'est l'auto-affection de la multitude. Les institutions sont donc les « auto-affections médiates de la multitude » (Lordon, 2008, p. 115), dira-t-il dans un article paru dans l'ouvrage *La multitude libre : Nouvelles lectures du Traité politique*. Plus exactement, toute cohésion politique s'appuie dialectiquement sur la forme d'un consentement généralisé du fait politico-institutionnel, cela en recherchant la paix sociale. Tel est globalement le pouvoir instituant qui découlerait de la puissance de la multitude. Chez Spinoza, tout le produit politico-institutionnel est entériné par l'*imperium* et, chez Durkheim, par la puissance morale de la souveraineté du social. La puissance de la multitude et la souveraineté du social représentent pour chacun des théoriciens un principe instituant en s'appuyant axiologiquement sur les mœurs sociales. C'est le fondement des corps politiques chez Spinoza et Durkheim. Les deux concepts se comparent donc au principe instituant fondé sur des valeurs communes. Pour Lordon, l'*imperium* rejoint ainsi l'idée de l'institution chez Durkheim.

2.3 Un dialogue entre l'anti-individualisme de Mauss et le *conatus*

Dans l'ouvrage *l'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, Lordon croise, dans une perspective éthique de la vie sociale, la théorie du *conatus* (de l'effort) avec la théorie du don de Marcel Mauss. En tant qu'économiste de formation, son approche spinoziste débouche vers une critique de la conception de *l'homo*

economicus des sciences économiques néolibérales ; car son objectif est de ne pas tomber dans la conception du *conatus* du sujet économique-rationnel ou du *self-made man*. Au fondement anthropologique spinoziste des passions sociales, il se traduit que la poursuite relève épistémologiquement des efforts communs. Nous le comprenons davantage lorsque le *conatus* se conçoit extensivement dans les imitations affectives, c'est-à-dire que *l'effort dans la persévérance (conatus)* porte action sur le genre collectif et interrelationnel. Le cadre théorique spinoziste de *l'homo passionalis* s'oppose donc conceptuellement à la théorie individualiste du choix rationnel. Lordon mobilise une définition de l'intérêt-*conatus* qui réfute le paradigme individualiste des rapports sociaux. En effet, par un dialogue conceptuel qu'il propose entre Mauss et le philosophe néerlandais, il démontre que « l'intérêt souverain », ou l'intérêt-*conatus*, s'oppose au paradigme de la théorie du choix rationnel, c'est-à-dire que les actions sociales sont guidées par des passions, déterminées par un ordre imaginaire, et non par des actes dans une recherche de finalité calculée. Par ailleurs, Mauss avait dit que « le mot même d'intérêt est récent, d'origine technique comptable : " interest " » (Mauss, 1968, p. 99). À juste titre, Mauss critique cette conception de l'intérêt que les utilitaristes ont défendu à la fin du 19^e siècle. Cela a été exposé dans son *Essai sur le don*. Avec la théorie du don de Mauss, Lordon y joint sa conception de l'intérêt-*conatus*. Dans cette partie, il sera important de présenter comment Lordon associe la pensée de Spinoza à l'anti-individualisme de Mauss afin de comprendre que le *conatus* oriente des efforts communs. Puisque, le *conatus*, les efforts dans la persévérance de l'être, poursuit un intérêt général qui enveloppe l'activité imaginaire du social, laisse alors place à une perspective de la condition affective qui retrace les forces opérant sur des liens sociaux, c'est-à-dire dans les imitations affectives.

Lordon rejette la conception dominante des choix économique-rationnels du sujet, conception surtout fondée par les sciences économiques néoclassiques. Il veut nous démontrer que la vision de la nature unique ou individualiste de l'action purement rationnelle, telle qu'adaptée dans le paradigme des sciences économiques

néoclassiques, leurre notre réalité naturelle du conditionnement des rapports sociaux, puisqu'il y a une réalité affective, dans les dynamiques relationnelles, qui agit en coercition dans la communauté ou la société. En ce sens, dans cette non-dichotomie spinozienne, quant à la nature de l'ordre général des relations interhumaines, Lordon vise à éclaircir en sciences sociales le concept du *conatus* (effort), « qui est sans conteste axiologiquement neutre » (Lordon, 2011, p. 58). Cela sert à avancer que le concept exprime simplement une variabilité des affections et des efforts communs, notamment du fait que les individus s'expriment affectologiquement à partir de leur éthos commun, plus précisément autour de « l'intérêt-bonheur » dans sa forme organique. En exposant l'objectif théorique de Spinoza, dans la direction que soutient Lordon, Alexandre Matheron écrit :

L'ambition (*conatus*) est donc le ciment de la communauté humaine. Son rôle, à cet égard, n'est plus seulement régulateur, mais constitutif : elle seule, dans l'état de nature, peut inciter les hommes à se rapprocher les uns des autres; les motivations utilitaires, dont l'importance croîtra dans la société politique, la présupposent nécessairement. Ici encore, par conséquent, un rapprochement sociohistorique serait tentant : l'ambition de gloire n'exercerait-elle pas, dans l'état de nature, une fonction un peu analogue à celle du don somptuaire dans les sociétés pré-capitalistes? Est-il interdit de penser que Spinoza, ayant constaté, comme Hobbes, l'importance prédominante de l'honneur et de la gloire dans ce qui subsiste autour de lui des mœurs féodales (même en Hollande), mais trouvant insuffisante l'explication strictement utilitariste qu'en propose le philosophe anglais, s'est livré à leur sujet à des analyses qui, de fort loin sans doute, annoncent un peu l'*Essai sur le Don*? (Matheron, 1988, p.165)

Lordon intègre la dimension de l'intérêt-*conatus* en reprenant la lecture d'Alexandre Matheron, c'est-à-dire de la pensée spinoziste des puissances d'agir, des efforts de la persévérance dans l'être (*Éth*, III, 6), et des imitations affectives (*Éth*, III, 27). La pensée spinoziste a des repères théoriques chez Mauss. Comme Lordon le mentionne, le *conatus* passe par un « égocentrisme radical auquel toutes les actions doivent être ramenées en dernière analyse, y compris celles qui phénoménologiquement prennent la forme de l'élan vers autrui » (Lordon, 2011, p. 5). Autrement dit, l'individu est

toujours dans un rapport au collectif dans lequel il se détermine en puissance, plus précisément à travers des dynamiques affectives dans lesquelles il est plongé ou conditionné de corps, augmentant ou aliénant sa puissance d'agir, mais dans une tendance plus large à rechercher à augmenter sa puissance d'agir avec les autres. Spinoza mentionne dans le *Traité politique* :

Si deux personnes s'accordent entre elles et unissent leurs forces, elles auront plus de pouvoir ensemble et conséquemment un droit supérieur sur la nature que chacune des deux n'en avait à elle seule, et, plus nombreux seront les hommes qui auront mis leurs forces en commun, plus aussi ils auront de droit à eux tous (*TP*, 2, § 13).

Se référant aux divers types d'affections du discours du troisième livre de *l'Éthique*, cela interpelle les principes mimétiques (*Éth*, III, 27), d'associations ou d'oppositions sociales, énumérés par le philosophe néerlandais : l'amour, la générosité, bienveillance, mais aussi la haine, l'égoïsme, la honte, la volonté de domination, etc. Au principe mimétique affectif s'appliquent aussi les formes élémentaires institutionnelles. Les affects se puisent des « conditions de possibilité, de contraintes de viabilité et d'articulations fonctionnelles » (Lordon, 2011, p. 221). Toute action n'est pas constituée librement ou par un déploiement monadique individuel, ce que négligent les paradigmes horizontalistes, les courants antipolitiques, et les paradigmes néolibéraux de l'individualisme méthodologique ou du psycho-sentimentalisme. Cependant, « le spinozisme dénonce par avance les illusions de l'individualisme méthodologique » (Citton et Lordon, 2008, p. 7). À cet égard, Lordon élargit notre conception de « l'effort dans la persévérance de l'être » contre la nature individualiste de la vision néolibérale, ou de la rationalité du sujet, et y trouve un support grâce aux théories du don/contre-don de la lecture anthropologique des phénomènes des mœurs, des solidarités et des émancipations sociales, chez Mauss, et sur les formes d'associations ou de coopérations, l'origine des conflits, des craintes communes et des indignations collectives, chez Spinoza, sous des cadres politiques. Les émancipations et les aliénations des puissances d'agir se saisissent donc par les structures qui les

déterminent. L'approche de Lordon, ou de la démarche « onto-anthropologique », tend catégoriquement à traiter de la grammaire des puissances selon les contextes structurels de l'intérêt-conatus ou de l'intérêt-bonheur. Dans ce rapprochement qu'il établit conceptuellement, on sait que Mauss et Spinoza postulent chacun, à l'origine de leur compréhension des dynamiques de solidarité ou de conflit sociaux, un problème d'ordre affectif : du don et du contre-don ou d'Amour et de Haine par émulation affective (*Éth*, III, 27). C'est le lien fondé par lequel Lordon souligne l'importance de la conclusion de *l'Essai sur le Don* pour se référer ensuite à Spinoza. Lorsque Mauss dit que la vie sociale est un « mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui » (Mauss, 1968, p. 103), nous pourrions avancer tout autant que les faits sociaux des sociétés primaires sont constitués d'affects communs et d'efforts entretenus par des relations interhumaines, et que les faits sociaux des sociétés modernes partagent un imaginaire social plus élargi. Autrement dit, aussi, il faut dire qu'en sciences sociales, les affects ont été ignorés de l'observation des faits sociaux, plus précisément aux affects qui entretiennent un sens commun.

S'il y a des pages impérissables dans *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss, osons dire qu'il y en ait d'autres qui ont moins bien vieilli. On les trouve pour l'essentiel dans la conclusion générale de l'Essai, et notamment dans les conclusions de morale dont maints passages hésitent entre nostalgie et tentation du réenchantement. À l'articulation historique de deux mondes — celui des sociétés traditionnelles qui s'enfoncent dans le passé et celui des sociétés industrielles dont la déréliction propre est déjà visible —, Mauss cherche à retenir le meilleur de l'ancien pour l'infuser dans le nouveau, c'est-à-dire probablement à concilier l'inconciliable. (Lordon, 2011, p. 15)

Dans ce commentaire de Lordon sur Mauss, cela adresse directement une critique radicale au discours orthodoxe capitaliste, puisque tout le discours *homo economicus* s'est alors dispensé du côté passionnel et irrationnel de l'expérience pour envelopper la société d'un idéaltype par une rhétorique qui a réduit historiquement le champ des « individus affranchis, monadiques et rationnels » (Lordon, 2011, p. 17). Au nom d'un

rationalisme impeccable ou calculatoire, l'*homo economicus* a alors perdu de vue cette conception des affects communs, cela en forçant plutôt les sciences sociales à comprendre nos expériences sur la base d'un « ordre de pratiques où la règle du jeu même impose la maîtrise des foucades par la rationalité » (*ibid*). La pensée économique néoclassique s'est appuyée sur un principe selon lequel s'est dévolue une conception d'un rationalisme intéressé et axée seulement sur le bonheur individuel quantifiable, sans le problème des affects communs des sociétés modernes. Tout cela du fait qu'historiquement, les champs des sciences sociales se sont conformés tranquillement et historiquement avec ce paradigme. Paradigme qui a nourri l'individualisme méthodologique et les théories horizontalistes, tout en négligeant les cadres politico-institutionnels et des efforts qui convergent pourtant vers la praxis commune.

Dans un mélange un peu confus de théorie censément positive et d'arrière-pensées normatives, voire d'intentions didactiques – la théorie néoclassique donne plus souvent qu'à son tour l'impression de prendre les gens par la main et de leur dire voilà comment il faut vous comporter pour être vraiment rationnels -, s'appuyant sur une sorte de bon sens persuadé d'être historiquement fondée qui donne à l'hypothèse utilitariste toutes les apparences des idées justes, ne perdant pas de vue les bénéfiques épistémologiques juteux d'une science quantifiée, donc mathématisable, et par suite réputée scientifique, des comportements, cette praxéologie ne veut voir qu'une seule tête- celle de l'*homo œconomicus*. (*ibid*, p. 22)

En effet, bien que la sociologie positiviste au 19^e siècle soit née d'un anti-utilitarisme des travaux d'Auguste Comte, Hyppolite Taine et Durkheim, l'intérêt au sens collectif ou positiviste s'est rendu abstrait pour devenir peut-être vide de sens pour plusieurs. Mais, il est vrai, aujourd'hui, « l'individualisme concurrentiel » domine largement les perceptions et les schèmes sociaux. « *L'homo œconomicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous » (Mauss, 1968, p. 100). De manière anticipatrice, Mauss avait annoncé ces schèmes dominants de l'intérêt dans « non seulement la morale et la philosophie, mais même encore l'opinion et l'art économique lui-même commencent à se hausser à ce niveau " social " » (*ibid*). Dans cette perspective, l'intérêt est conceptualisé

différemment. En exposant l'intérêt/désintérêt, mais tout autrement qu'avec cette formule d'un égoïsme calculateur, *l'Essai sur le Don* avait justement provoqué parfaitement un retentissement de nombreuses hypothèses théoriques de l'ordre social qui cherche à se conserver. Dans une approche anthropologique, Mauss avait écrit sa théorie sur le don pour aborder les échanges symboliques des sociétés primitives. D'autre part, son analyse demeure plus articulée, quant à appliquer la théorie du don dans les sociétés modernes et des individus, sur le fait institutionnel du contrat. L'anthropologue français mentionne :

Les faits sociaux [...] mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions (potlatch, clans affrontés, tribus se visitant, etc.) et dans d'autres cas, seulement un très grand nombre d'institutions, en particulier lorsque ces échanges et ces contrats concernent plutôt des individus. (*ibid*, p. 102)

Quant aux dimensions infra-sociales, Mauss y traite du problème des « forces mobiles des sentiments » (*ibid*) ; on peut dire que les affections s'inscrivent notamment dans les formes instituées des sociétés primitives et modernes, cela sans distinction lorsque nous abordons le problème des affects communs. À cet égard, aussi, Spinoza ne fait pas de séparation entre l'ordre naturel et social. Dans ce cheminement, Lordon applique son interprétation du *conatus* dans les sociétés modernes, selon l'articulation des problèmes affectifs dans les rapports sociaux visant les phénomènes institutionnels et axiologiques : sur les puissances d'agir qui sont orientées par des affects, dans un État général ou politico-institutionnellement où l'ethos de l'imaginaire social se recompose. Cependant, actuellement, si les affects sociaux de la solidarité ou de la générosité sont théoriquement délaissés par les discours utilitaristes des sociétés capitalistes, de là, peut-être, ainsi que pour d'autres pensées facilement influencées par les idéologies néolibérales, qu'il y a eu un scepticisme sociologique quant à traiter la nature humaine qui est affective : par-delà une réticence intellectuelle traiter des désirs et des passions de l'éthos commun. Avec davantage de connaissance de la valeur comprise par l'approche spinoziste, cela permettrait de comprendre les faits sociaux réglés par des

affects communs, des principes axiologiques socialement reconnues en totalité, tant dans les sociétés modernes. Le *conatus*, qui est axiologiquement neutre et qui exprime les formes de puissance d'agir, subsiste par un ordre de sublimation que nous appelons la hiérarchie des valeurs, contribuant à l'effectuation de l'imaginaire social. Nous devons comprendre que les forces affectives, ou les valeurs données communément, se dégagent peut-être seulement par le rôle des échanges symboliques, touchant au problème de la croyance qu'une chose est bonne, instituée ou qui peut être instituée, plus précisément aux croyances pratiques par lesquelles s'expriment les expressions d'appartenance commune ; mais l'étendue d'une résonance d'un sentiment du « nous » en appelle à des formes organisationnelles peut être encore inconnues. Selon Spinoza, « nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, nous la voulons, l'appétons et désirons » (*Éth*, III, scholie de la proposition 9). Tout désir vers un bien n'est pas créé par un jugement subjectif, construit par l'individualisme en puissance, ce pourquoi les affections ou les passions communes. C'est un large sujet négligé par les sciences sociales. Cependant, le déterminisme intégral de Spinoza prend le « contre-pied de la critique ordinaire, pour accorder de nouveau aux choses leur centralité, ne voue pas pour autant à retomber dans une anthropologie naïve qui se figurerait l'état de nature comme une scène occupée par des individus » (Lordon, 2011, p. 73). La réalité individuelle des affects ne vise pas un but seul ou motivée par sa réactualisation monadique, elle s'actualise en termes d'appartenance à la vie sociale, tant dans les sociétés modernes ; les individus ont des désirs vécus par l'imaginaire, ils sont à la fois les agents transcendants et immanents d'une conscience plus générale, donc collective qui s'interprète dans les dynamiques relationnelles. Ainsi les affects ne se projettent pas dans un universalisme abstrait. Lordon dira que :

Rien n'est plus contraire à la pensée spinoziste du désir que cette projection rétrospective, ou cette fausse universalisation, d'un rapport aux choses ignorant de sa propre constitution – tel qu'il est d'ailleurs devenu le propre des sociétés individualistes marchandes. Si le *conatus* est une motion

intrinsèquement désirante, il n'est pas moins d'abord désir intransitif et en attente de finalisation. Force motrice sans direction définie. (*ibid*, p. 93)

Le *conatus* participe aux rapports structurellement engagés, dans une disposition matériellement commune, et vers peut être quelque chose à institutionnaliser, selon des directions sociopolitiques à interpréter. Le *conatus* poursuit des buts d'appartenance à un groupe, il n'est pas préprogrammé, mais il est principalement conditionné à partir ses formes passionnelles et ses dynamiques relationnelles. Influé et non initié socialement, le *conatus*, tel que le comprend Lordon, s'oppose au discours néoclassique de l'égoïsme-marchand où, pourtant, s'est positionnée la trajectoire de l'intérêt individualiste du sujet, ce que Lordon veut éviter et pour mieux faire comprendre la réalité des affects communs. Encore là, il y a une peut être une réticence générale des intellectuels à aborder les sentiments et leur certaine étendue collective, ainsi où les affections sont plus généralisées qu'on veuille le croire, mais nous affirmons que la notion de l'intérêt, par l'usage des sciences économiques néoclassiques, a affaibli l'ambition des études des passions en sciences sociales. Cependant, grâce au cadre théorique spinoziste de Lordon, selon son emploi du concept du *conatus*, on y trouve un cadre théorique afin de lire ces dynamiques affectives visant l'imaginaire commun, notamment autour des rapports institutionnels de la société moderne où nous devons réaliser qu'il y a des types d'aliénation individuelle passionnelle comme il y a des efforts moraux ou axiologiques. Mauss mentionne que nous ne sommes pas qu'un « animal économique », et peut-être qu'en étudiant « ces côtés obscurs de la vie sociale, arriverait-on à éclairer un peu la route que doivent prendre nos nations, leur morale en même temps que leur économie » (*ibid*, p. 101)? Cette brèche spinoziste de l'intérêt-*conatus* est le reflet d'une recherche plus généralisée des passions sociales par la grammaire des puissances qui traduit des faits-sociaux. Cette part d'ombre « est que l'homme est un animal sociable », parce que « les individus ne peuvent cependant guère passer la vie dans la solitude » (*Éth.*, IV, 35, scholie). C'est « le *conatus* global de cette communauté qui se cherche » (Matheron, 1988, p. 155) Lordon invite en ce sens les

sciences sociales à explorer les forces désirantes et passionnelles, étant représentatives des vastes directions des champs sociaux, sachant que la valeur conceptuelle du domaine de l'affectivité a été ignorée par le discours des sciences sociales. Pour cette raison, donc, axiologiquement neutre, le *conatus* explorerait effectivement des questions alternatives au domaine des affects sociaux, puisque le *conatus* converge dans une diversité de formes d'affections impliquées dans les dynamiques sociétales. Le *conatus* se forge pour un intérêt de la « chose collective », dont les formes élémentaires de la vie sociale, politique et économique. Le *conatus* renvoie aux nombreuses formes anthropomorphiques de la vie sociale, parmi lesquelles il est une force motrice du devenir qui pousse à l'accessoire collectif. André Tosel, dans *Spinoza et l'infinitude de l'être*, a même mentionné qu'un « simple utilitarisme rationnel fondé sur le *conatus* causal de la conservation de soi » ne peut pas « répondre au réquisit de la survie humaine en raison de l'incapacité de cet utilitarisme à penser et actualiser la dimension symbolique » (Tosel, 2008, p. 69). Dans ce principe théoriquement équivalent, Lordon reprend l'intérêt-*conatus* et conçoit essentiellement que les recherches d'émancipations sont en fait des trajectoires sociales. Les intérêts, s'articulant du *Soi* au *Nous*, varient dans notre rapport aux causes extérieures, selon des objets symboliques qui enveloppent l'espace de la vie affective commune. Encore, Spinoza écrit : « nous nous efforcerons aussi à faire tout ce que nous imaginons que les hommes verront avec joie, et nous aurons en aversion de faire ce que nous imaginons que les hommes ont en aversion » (*Éth*, III, 29). Il faut ainsi envisager les propositions 21 jusqu'à la fin du livre III de l'*Éthique*, où elles introduisent une liste d'affects sociaux. Plus exactement, les actions, qui s'affirment intrinsèquement du principe du *conatus*, sont déterminés par des trajectoires sociales, locales et historiques.

Ce *conatus*-là, *conatus* actuel, est le produit de la détermination historique d'un *conatus* essentiel – comme tel ex ante indéterminé –, l'expression de ce que le mobile de la persévérance de l'être s'est trouvé des mises en œuvre concrètes, des effectuations pratiques. L'effort de persévérer dans l'être – générique, indéterminé et suspendu tant qu'on le considère comme *conatus*

essentiel— s’actualise dans le monde social-historique comme effort de persévérer dans telle ou telle forme de l’être social, comme effort de persévérer dans l’être en tant que X. X est l’ensemble des choix d’objets, socialement déterminés, du sujet conatif. (Lordon, 2011, p.160)

Autrement dit, le concept du *conatus* dépasse la conception utilitariste des sciences économiques pour embrasser des valeurs qui existent par le concours des activités interhumaines : par la hiérarchisation sociale des valeurs. Contre « le triomphe de la notion d’intérêt individuel » (*ibid*), Lordon veut orienter les sciences sociales à vouloir concevoir, contre la direction de l’aliénation passionnelle individuelle, les affects communs se reproduisant dans un même imaginaire politico-institutionnel, malgré les institutions néolibérales ou capitalistes, renaissant de la vision unique de la nature humaine des sciences néoclassiques : d’une programmation monadique de l’acteur stratégique. Cela nous laisse une perspective de recherche sur l’analyse des affects des sociétés modernes : pour une approche éthique générée par des efforts et des affections communes. Si l’économiste français propose de concevoir une direction effective des affects communs en sciences sociales, c’est par le *conatus* qui est un concept axiologiquement neutre et qui sollicite le concept spinoziste des imitations affectives. Le *conatus* global, ou « l’intérêt souverain », mène à l’idée des efforts communs.

Dans *l’Intérêt souverain : essai d’anthropologie économique spinoziste*, Lordon invite les sciences sociales, avec la théorie du don de Mauss, à produire un modèle de théorisation de la fonction du *conatus* qui s’oppose au discours de la nature individualiste des sciences économiques néoclassiques, plus précisément de la stratégie de l’acteur rationnel. L’*homo œconomicus*, en ayant historiquement conduit l’intérêt dans une praxéologie individualiste, subit ici, cette critique de *l’homo passionalis* dépeint par le spinozisme de Lordon. *L’homo passionalis* consiste à affirmer que la condition interhumaine, du point de vue onto-anthropologique, se traduit par de nombreux efforts communs conduits par des passions sociales. Dans les avancées du capitalisme, les sciences économiques néoclassiques ont toujours rejeté

idéologiquement avec véhémence la condition passionnelle du social. Ironiquement, Spinoza a mentionné : « qui sait le plus éloquemment ou le plus subtilement censurer l'impuissance de l'Âme humaine est tenu pour divin » (*Éth*, III, préface).

2.4 Dialogue entre Pierre Bourdieu et Spinoza

Dans *La société des affects : pour un structuralisme des passions*, Lordon démontre que le discours spinoziste trouve quelques résonances chez la théorie sociologique de Pierre Bourdieu. Tout d'abord, il est vrai que Bourdieu a développé une compréhension des concepts spinozistes : le *conatus* et l'*obsequium*, ou l'idée du conformisme social qui participe à « la reconnaissance des valeurs ultimes » (Bourdieu, 2012, p. 66-69). Cependant le sociologue français n'a pas proposé ou mis de l'avant une théorie des affects, mais une théorie des reproductions sociales en conceptualisant l'*habitus*. Plusieurs spinozistes, dont Frédéric Lordon, Christian Lazzeri et Jacques-Louis Lantoin, ont soutenu toutefois qu'il y a des comparaisons spinozistes dans la pensée bourdieusienne. Dans cette partie, nous allons essayer de résumer le rapprochement que Lordon établit entre la pensée de Spinoza et la pensée sociologique bourdieusienne. Bourdieu n'a pas voulu séparer la réalité des individus aux structures sociales, car la détermination des champs institutionnels agit sur la fonction des corps. Justement, Lordon reprend l'étude des dynamiques affectives qui sont représentatives des structures sociales, en démontrant qu'il faut sortir de cette fausse antinomie entre le rapport de l'expérience corporelle, ou affective, et des puissances institutionnelles. Lordon a écrit :

Quoiqu'il n'ait cessé de refuser les assignations antinomiques à prendre le « parti des structures » contre celui des « individus », ou l'inverse, Bourdieu n'est peut-être pas allé aussi loin qu'il l'aurait pu dans l'exploration des « vérités subjectives », en omettant notamment de poser ouvertement la question de savoir de quoi ces vérités sont faites. Or voici une réponse possible à cette question : les vérités subjectives sont faites de désirs et d'affects. (Lordon, 2013, p. 80)

Premièrement, il faudra démontrer que les compréhensions du corps de Bourdieu et de Spinoza sont homologues à partir de leur critique philosophique cartésienne du sujet ; tous les deux refusent une conception du sujet centré souverainement sur le Soi. En revanche, nous allons mentionner qu'il y a chez Bourdieu et Spinoza un déterminisme des corps en fonction des structures du monde social. Deuxièmement, en comparant les concepts d'*habitus* et d'*ingenium*, la thèse de *Spinoza après Bourdieu* de Jacques-Louis Lantoinne accompagnera la pensée de Lordon pour soulever le rapprochement conceptuel des pulsions sociales chez Bourdieu et des affects chez Spinoza. Nous prendrons connaissance que la pensée de Bourdieu étudie davantage les reproductions sociales par l'*habitus*, et que le discours spinoziste de l'*ingenium* est plus axé sur les productions ou les mutations sociales, puisque l'*ingenium*, qui se traduit par la complexion individuelle ou affective, représente cette dynamique des puissances d'agir et d'imaginer selon les champs politico-institutionnels. Nous voudrions comprendre le rapprochement que Lordon fait de la pensée spinozienne et bourdieusienne.

2.4.1 Les dispositions des corps dans les structures sociales

La notion de corps chez Bourdieu et Spinoza s'oppose à cette conception purement subjectiviste, plus précisément contre la pensée cartésienne prenant le sujet comme un automate : sur la fonction du sujet qui ne s'autorégulerait par rien d'autre que son propre entendement et coupé des structures sociales. À savoir, selon Spinoza, le corps se traduit par un déterminisme, par une considération des individus en relation à des productions imaginaires extérieures. C'est une proposition conceptuelle des comportements ou des actions qui sont motivés extrinsèquement par les puissances extérieures, surtout dans le *Traité politique*, comme dans des institutions. En effet, le corps exprime un « mode fini » à partir duquel il est principalement déterminé par des choses extérieures. Spinoza l'affirme : il y a plusieurs degrés de mouvement qui animent le corps (*Éth*, III, 2, scholie). Deleuze le répètera : « Quelle est la structure (*fabrica*) d'un corps? Qu'est-ce que peut un corps? La structure d'un corps, c'est la

composition de son rapport avec des choses extérieures. Ce que peut un corps, c'est la nature et les limites de son pouvoir d'être affecté » (Deleuze, 1968, p.206). La compréhension du corps a ses origines affectives, notamment selon des « catégories proprement sociales » (*ibid*, p. 254). Dans l'ouvrage collectif *Pierre Bourdieu : l'insoumission en héritage*, Lordon réitère que « le dépassement bourdieusien de l'antinomie du subjectivisme et de l'objectivisme prend la forme particulière d'un structuralisme des passions dont les premiers concepts sont donc le *conatus* et les affects » (Lordon, 2013, p. 69). Les institutions sont des sortes de puissances qui interagissent sur les puissances d'agir du corps, notamment par des rôles institutionnels. Le corps est déterminé par des forces plus grandes : les totalités sociales. Sur ce principe déterministe de Spinoza, le positionnement théorique de Bourdieu n'admet pas le sujet comme un être automate et absolument libre de toute sorte de conditionnement. Autrement dit, on ne peut aucunement refuser le caractère social, conditionnel ou structurel des individus ; il y a de nombreuses sources hétérogènes de conditionnements et les divers champs sociaux dans lesquels les corps sociaux baignent consciemment et inconsciemment. Bourdieu propose dans *Les méditations pascaliennes* une critique de l'idée moderne du sujet conceptuellement universel et souverain :

L'humanisme universaliste reconnaît en apparence le droit de tous aux acquis universels de l'humanité ; mais c'est seulement qu'il donne pour une caractérisation du « sujet » dans son universalité une analytique de l'expérience du « sujet » savant dans sa particularité (scientifique, éthique ou esthétique) : il ratifie donc aussi la différence, mais de manière plus dissimulée, par la simple omission des conditions sociales qui la rendent possible, constituant du même coup en norme de toute pratique possible celle qui a bénéficié de ces conditions oubliées ou ignorées. (Bourdieu, 2015, p. 82)

En reprenant le discours de Bourdieu, Lordon soutient que le « spinozisme est un anti-humanisme théorique » (Citton et Lordon, 2008, p. 5), car la recherche théorique de l'action en vue de la liberté du « sujet » n'est pas inconditionnée. Autrement dit, le paradigme spinoziste du corps n'est pas compatible avec les sciences sociales

individualistes, notamment celles qui refusent ses sources de conditionnements politico-institutionnels et historiques. Car, il faut voir que la coexistence des « vérités subjectives », ou de l'expérience individuelle, est altérée par des « vérités objectives » : des problèmes institutionnels, hiérarchiques ou de dominations, etc. Cette compréhension tient compte de la « double vérité du travail » (Bourdieu, 1996), rappelle Lordon. Dans *La société des affects : pour un structuralisme des passions*, Lordon reconnaît que les « vérités subjectives », affectives ou pulsionnelles, se projettent sous des totalités sociales, ne sont finalement pas éloignés du discours spinoziste ; les affections se réfèrent aussi à des « vérités objectives », selon le *Traité politique*, sous le poids des structures où les individus épousent les puissances effectives du discours institutionnel. Tout corps interagit en puissance comme en poursuivant des efforts afin d'imaginer les structures mobilisées au-dessus de lui. C'est la définition spinoziste du sens pratique et reproductif des corps. Cela rejoint l'intention conceptuelle du sociologue français. En effet, le corps produit des efforts à partir d'un souci de soi et d'intentions orientées dans des champs sociaux, économiques et ultimement politico-institutionnels. En se référant au concept du *conatus*, Bourdieu écrit dans *Les méditations pascaliennes* que « les stratégies de reproduction qu'il (le corps) engendre sont une des médiations à travers lesquelles s'accomplit la tendance de l'ordre social à persévérer dans l'être, bref, ce que l'on pourrait appeler son *conatus* » (Bourdieu, 2015, p. 219). C'est bien à cet égard, contre la perspective humaniste du sujet, que Bourdieu et Lordon affirment que les actions ne sont pas conformes à une volonté purement individualiste-rationnelle, puisque l'individu est assujéti par ses propres pulsions, affections, suivant la logique pratique des structures sociales. On définit que les individus sont soumis au prisme d'une logique pulsionnelle s'exécutant à travers les lois pratiques et imaginaires, ou symboliques, du monde social. Autrement dit, selon Lordon et Bourdieu, ce ne sont pas les idées qui mènent le monde, comme l'exprime le discours de la « philosophie du sujet », qui, par désenchantement de la nature du *cogito* cartésien, a fait de l'être une partie d'un ensemble, et par lequel tous les moyens de connaissance se rapportent au sujet. Exactement, car, selon Lordon,

l'individu n'étant « ni monadique, ni libre, ni autodéterminé, peut alors être rendu à ses environnements institutionnels et branché sur tout un monde de déterminations sociales » (Lordon, 2013, p. 11). Même si Bourdieu ne travaille pas explicitement à l'étude des affects, le sociologue indique que les effets des structures se projettent systématiquement sur la vie pulsionnelle, mentale et expressive des corps, mais plus précisément en fonction de la situation respective du groupe social : sur le comment s'inscrit relativement la violence symbolique dans les rapports cognitifs des corps, de l'*habitus*. Cependant, s'il y a des phénomènes de rupture entre la conscience et les formes objectives d'un « État général », qui est un concept spinoziste de Lordon, c'est que les rapports pulsionnels du sujet se révèlent à être altérés ou dominés par un contact subconscient aux différentes sources du pouvoir symbolique. Quand Bourdieu choisit d'emprunter à Spinoza le concept de l'*obsequium*, c'est pour établir que les forces mentales, sous des imaginaires politiques, s'orientent par la « reconnaissance des valeurs ultimes » (Bourdieu, 2012, p. 89), une reconnaissance encline à la soumission des citoyens face aux puissances institutionnelles. Cela n'épuise pas le sens théorique des violences symboliques des pouvoirs économiques et politiques, plus précisément selon les poids symboliques des structures sociales affectant les conditions des corps. Nous rappelons que Spinoza a déjà dit qu'on ne connaît pas toutes les causes qui nous déterminent. Le sens de la croyance pratique de Bourdieu et des affects de Spinoza nous renvoie justement à un compromis théorique d'une sorte de déterminisme où le sujet est conditionné sous la source d'un pouvoir qu'il connaît ou méconnaît. La reconnaissance de la captation au rapport symbolique : chez Spinoza, c'est l'*obsequium*, qui définit un « affect de reconnaissance de l'autorité institutionnelle et d'obéissance à ses commandements » (Lordon, 2013, p. 76). D'ailleurs, l'*obsequium* est un concept étudié par Alexandre Matheron, dont Bourdieu fut un de ses grands lecteurs. Chez Spinoza, « ce qui ne peut être fait à bon droit, ou ce qui est défendu par la loi ; l'obéissance, au contraire, c'est la volonté constante d'exécuter ce que la loi déclare bon, ou ce qui est conforme à la volonté générale » (*TP*, II, §19). Dans *Les méditations pascaliennes*, Bourdieu écrit :

L'analyse spinoziste de l'obsequium, cette « volonté constante », produite par le « conditionnement par lequel l'État nous façonne à son usage et qui lui permet de se conserver », a la vertu de rappeler ce qui est le plus particulièrement ignoré ou refoulé, surtout dans des univers où l'on se pense volontiers comme libre des conformismes et des croyances, c'est-à-dire le rapport de soumission souvent insurmontable qui unit tous les agents sociaux, quoi qu'ils en aient, au monde social dont ils sont, pour le meilleur et pour le pire, les produits. (Bourdieu, 2015, p. 186)

La théorie bourdieusienne de la disposition du corps social consiste, contre l'opinion néolibérale ou même anti-déterministe, que les individus ne sont aucunement le produit de la rationalité ou de la bifurcation volontaire, mais affirme qu'ils sont soumis à la puissance imaginaire des structures sociales, dans les systèmes d'opération symbolique. Bien que la pensée bourdieusienne sur la théorie de la reproduction sociale n'ait pas inclus les affects, mais les pulsions sociales, elle reste compatible, en ce sens, avec la pensée spinoziste des corps qui sont déterminés par des choses extérieures, dont par des puissances institutionnelles.

2.4.2 *Habitus* et *Ingenium* : deux lectures du principe d'incorporation des structures sociales

Le programme du structuralisme des passions a eu l'intention d'aborder le problème *sine qua non* les affects et sans « le risque de l'involution psychologisante » (Lordon, 2013, p. 9). Suivant le principe d'incorporation de Bourdieu, Lordon y postule un sens spinoziste des affects entre les structures sociales et des corps. Effectivement, entre Bourdieu et Spinoza, leur définition du corps diffère quant à l'attelage conceptuel des affects de Spinoza, mais Lordon, ensuite, thèse poursuivie par Lantoine, choisit d'adopter le concept spinoziste d'*ingenium*, ceci en sachant que Bourdieu avait développé le concept d'*habitus* ; les deux concepts expriment un sens similaire au principe d'incorporation des structures sociales. Comme nous l'avons déjà dit, chez

Spinoza et Bourdieu, le corps n'est jamais décrit à ce qu'il soit isolé d'un univers social, politico-institutionnel et historique, à savoir que le corps est toujours conditionné par finitude et sous des ensembles normatifs qui le déterminent. En effet, comme nous l'avons mentionné précédemment, en considérant des héritages collectifs conscients et inconscients, le concept d'*habitus* entretient les propriétés de la reproduction sociale. L'*habitus*, conceptualisant les actions guidées en relation à des puissances symboliques, est la condition même de l'expérience psychique en vue de sa reproduction. Bourdieu dit dans *Le sens pratique* :

Produit de l'histoire, l'*habitus* produit des pratiques, individuelles et collectives, donc de l'histoire, conformément aux schèmes engendrés par l'histoire ; il assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous la forme de schème de perception, de pensée et d'action, tendent, plus sûrement que toutes les règles formelles et toutes les formes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps. (Bourdieu, 1980, p. 91)

Pour Lordon, l'*habitus* de Bourdieu rejoint conceptuellement la pensée spinoziste de l'*ingenium* : de la complexion individuelle et affective. Lordon soutient qu'il y a des motivations du conatus à l'intérieur des structures reconnues comme objectives. « De ce mécanisme entièrement social que Bourdieu inscrit dans l'*habitus*, par lequel les agents ajustent inconsciemment leurs espérances subjectives aux probabilités objectives, Spinoza donne la formule passionnelle » (Lordon, 2013, p. 183). La lecture de la « grammaire des puissances » s'agence sur l'idée de la reproduction sociale, avec Bourdieu, pour ne pas « tomber dans un individualo-centrisme oublieux des forces sociales », ni dans un « individualisme-sentimentalisme » ou dans un « psycho-sentimentalisme » (*ibid*). L'intention de l'économiste français reprend justement le concept d'*ingenium*, qui, comme nous le savons, exprime une construction des complexions affectives selon des structures étendues de la condition politico-institutionnelle. Affectologiquement, l'action est produite selon des causes d'un ensemble d'objets imaginaires et hétérogènes : les structures sociales, les institutions

et les rapports sociaux. Quant à la reconnaissance de sa portée centrale de l'*ingenium*, de la complexion individuelle, cela dirige notre la réflexion spinoziste les actions motivées affectologiquement, notamment compréhensibles à partir des ordres symboliques. D'où l'angle affectif qui est proche de l'action découlant d'une cause affectologique dans la reproduction d'un ordre social de Bourdieu. Lordon écrit :

Que « désir » et « affect » puissent être convoqués sous l'espèce du pire psychologisme, la chose n'est évidemment pas douteuse. (...) À l'image d'un besoin conceptuel que Bourdieu a visiblement éprouvé, comme en témoigne l'évocation de la « pulsion », le désir et les affects spinoziens lui auraient en effet donné deux principes théoriques dont il est permis de dire que sa sociologie a manqué, à savoir : 1) la force motrice fondamentale des comportements individuels, soit l'énergie du désir ; 2) les causes de première instance, les causes prochaines si l'on veut – mais il faut insister sur cette clause –, qui décident des orientations de cette force et font se mouvoir l'individu dans telle direction plutôt que dans telle autre. (Lordon, 2013, p.67)

Précisément, s'il y a bien un concept qui se compare à la théorie de l'*habitus*, c'est l'*ingenium* de Spinoza. La complexion individuelle (ou affective) ne vise justement aucun psychologisme-sentimentalisme, mais la compréhension de la capacité des individus à imaginer les systèmes sociaux au-dessus d'eux, et cela par leur manière d'être affectés par des mécanismes institutionnels. Évidemment, sans prétendre avoir produit effectivement une thèse sociologique, Spinoza dit que « c'est une chose certaine en effet, et dans notre Éthique nous l'avons démontré, les hommes sont nécessairement soumis à des affections, [...] ; de plus chacun désire que les autres vivent conformément à sa propre complexion » (*TP*, 1, § 5). Spinoza reconnaît qu'il y a un système de positions différentielles à travers lesquelles s'accordent des inclinaisons affectives, où les individus trouvent leur équivalence, dans une recherche adéquate de leur action, à certains genres relationnels ; c'est une évidence spinoziste dans le cas des imitations affectives. Il y a des manières de penser ou des pratiques orientées communément et tendues vers des affects similaires ou distincts. Frédéric Lordon a fait valoir qu'il y a des « *classes d'ingenium* » : des *ingenia*.

Or l'exposition des mécanismes fondamentaux de formation de l'*ingenium* individuel, comme traces sédimentées des expériences affectives passées, appelle son prolongement sous l'espèce d'une sociologie rendant compte des regroupements des individus par classes d'expériences semblables, d'où résulte la formation d'*ingenia* (pour partie) semblables. (Lordon, 2013, p. 89)

L'*ingenium*, comparé au concept d'*habitus*, ajoute à cette dimension de l'affectibilité qui engage une compréhension, selon une herméneutique des puissances, des perceptions inclinées sous un imaginaire commun, selon des perceptions partagées dans les structures sociales. Le concept d'*ingenium*, comparable à l'*habitus*, induit donc une lecture des champs sociaux à l'intérieur desquels il ne faut justement pas négliger les dispositions affectives du corps, à savoir selon les modes stratégiques des puissances d'agir dans les institutions, précisément en vue de ne pas tomber dans ce « psychologisme oublieux des structures » (*ibid*). D'ailleurs, dans son ouvrage *Spinoza après Bourdieu: Politique des dispositions*, Jacques-Louis Lantoine a fait la comparaison entre les concepts d'*ingenium* et d'*habitus*. Le concept d'*habitus*, comme il le démontre, exprime des « dispositions durables » (Lantoine, 2018, p. 38). L'*habitus* fait directement référence à la production sociale, à la source de notre faculté d'imaginer un ordre quelconque des choses sociales. Le discours de la reproduction sociale de Pierre Bourdieu retient qu'il y a des logiques symboliques dans lesquelles il mesure le rapport dur de la conservation structurelle de l'être dans les champs sociaux, dans une logique de la reproduction des faits institutionnels. Comme le mentionne Lantoine :

L'*habitus*, chez Bourdieu, est un système de dispositions durables, autrement dit un système d'*habitus* au sens aristotélicien, d'aptitudes acquises à effectuer une série d'action dans un domaine. Ainsi, la disposition esthétique, l'éthos et l'hexis corporelle sont trois manières d'être, très générales, qui disposent les individus à émettre un certain nombre de jugements esthétiques ou éthiques et à se tenir d'une certaine façon dans le contexte social. Ces dispositions ne sont pas des états passagers, mais des structures qui viennent informer notre rapport au monde et à nous-mêmes. Jamais ces structures ne

s'épuisent dans les actes : elles sont bien davantage ce qui hante tous les actes en les conditionnant. (Lantoine, 2018, p. 33)

Dans une lecture distinctive, le concept d'*ingenium* ou de la complexion individuelle de Spinoza n'est pas représentative d'un état statique ou d'une durabilité de l'être social, mais il représente les dispositions affectives mobiles ou variables de la conservation; c'est le principe d'imagination du social par l'être, l'idée d'une « manière d'être » où circulent des affects et se déterminent nos actions. Autrement dit l'*ingenium* traduit les variations d'imaginer et d'agir selon les choix dans les champs sociaux. L'*ingenium*, la complexion individuelle, est synonyme d'inconstance, notamment selon les directions du *conatus* : de passivité et d'activité, de diminution ou d'aliénation et d'augmentation ou d'émancipation des puissances d'agir, « pour le meilleur ou pour le pire », répètera Lordon. Il est plus subtilement le principe, chez spinoza, d'un régime imaginaire focalisé sur sa volonté de l'être-en-commun en vue d'augmenter sa puissance d'agir, de s'émanciper individuellement et collectivement. L'*ingenium* est communément un rapport onto-sociologique aux objets dans un « ensemble indéfini de possibilités déployées, à partir de mécanismes passionnels élémentaires, dont la combinatoire livre la série historique (ouverte) des actualisations de l'homme » (Lordon, 2016, p.148) : c'est une phénoménologie de la vie socio-affective ou des « pouvoirs constitutifs de l'expérience » (Lordon, 2013, p. 200). Cela pourrait ressembler, comme a écrit Vinciguerra, à une « herméneutique des passions » des corps, des puissances d'agir fonctionnant avec ses variations affectives, désirs, passions tristes ou aliénantes et joyeuses ou émancipatrices ; c'est le principe spinoziste de la détermination de l'action du corps engagé par une cause inadéquate ou adéquate, mais cause par laquelle le corps est constamment et affectologiquement mobilisé. Pour être défini en tant que concept onto-sociologique, l'*ingenium* inscrit cette réalité imaginaire de l'expérience séquentielle et non-statique des corps. S'observe alors une cohésion entre les actions des acteurs collectifs à leur relation à leur ordre symbolique : les « puissances des institutions » (*ibid*) affectent en constance les actions des membres d'un point de vue ordonné. C'est à cet égard que le concept d'*ingenium* « se contente

de saisir au niveau de l'expérience la densité et l'unité d'une identité individuelle ou collective » (Lantoin, 2018, p. 49). C'est l'ambition sociologique spinoziste du *Traité politique*, qui, en tant que lecture des affects communs et des classes d'*ingenium*, ne cherchait qu'à comprendre les dynamiques affectives des régimes politico-institutionnels (monarchique, aristocratique et démocratique). En quelque sorte, Lordon redresse une réarticulation du concept, selon la réalité plurielle ou diverse des champs sociaux, pour démontrer qu'il y a des classes d'*ingenium*, ce qu'il nomme aussi par *ingenia*. Contrairement à l'*habitus*, qui mise sur une certaine durabilité culturelle ou statique de l'être social, l'*ingenium* conçoit la condition affective endémique à la chose politico-institutionnelle, il conceptualise les catégories affectologiques des individus et des groupes dans leur propre rapport ou extension symbolique du rôle collectif : il y a des classes d'*ingenium*, des groupes d'appartenances affectives aux symboles véhiculés par la société. Lordon l'explique :

L'*ingenium* a sa part politique puisque, récapitulant nos manières, il inclut par là même nos manières de juger, et que la politique est une affaire permanente de jugement. Mais quelle est l'extension de cette part, et quelles sont ses configurations particulières ? Ce sont nos trajectoires biographiques qui le disent. Nos trajectoires biographiques qui sont des trajectoires sociales. La sociologie, celle de Bourdieu tout particulièrement, a montré l'inégale distribution du sentiment de légitimité à juger et parler en matière de politique, inégalité entre hommes et femmes, inégalités entre groupes sociaux, etc. Inégalités sociales donc, mais compliquées par des déterminations idiosyncratiques. (Lordon, 2016, p. 25)

En effet, les discours spinozistes et de Bourdieu ont comme point commun, selon leur théorie respective de l'*ingenium* et de l'*habitus*, d'identifier l'effort des groupes par rapport (*conatus*) des poids symboliques des institutions, elles qui commandent ou coordonnent les actions. C'est le principe du déterminisme spinoziste qui inscrit la réalité affectologique de tel ou tel groupe social, mais selon leur totalité institutionnelle. Même si Bourdieu n'a pas étudié la dimension affective, Lordon pousse la compréhension affective du mouvement social, découlant d'une conception affectologique du corps collectif, toujours en s'appuyant dans une logique qui s'oppose

au conflit antinomique entre des objectivistes et des subjectivistes. Lordon s'appuie sur la pensée bourdieusienne afin d'amener le thème des affects, à partir de la réalité des *ingenia (ingenium)* : la réalité affective des groupes d'individus ou sociaux. C'est pour cette raison que la théorie lordonienne, en refusant tout psycho-sentimentalisme, ne souhaite pas faire miroiter les affects pour un humanisme du sujet, car les désirs et les passions sociales sont toujours déterminées par des forces collectives et, plus mécaniquement, dans les structures sociales : pour un structuralisme des passions. Selon notre compréhension des émancipations, Lordon mentionne que les productions ou les reproductions sociales sont fabriquées par des passions sociales. Par ce détour sur une compréhension déterministe des émancipations sociales, Chantal Jaquet, ayant formulé le concept de la non-reproduction, a fait une fausse critique spinoziste la reproduction sociale de Pierre Bourdieu mais pour avancer qu'il y a des phénomènes individuels de transclasses⁶. Mais, selon Lordon, le cadre théorique de Jaquet oriente une posture « a- causale ou anti-déterministe » (Lordon, 2019. p.113). Autrement dit, Lordon insiste sur l'idée que les positions originaires de chacun des individus sont déterminées par des dynamiques affectives interdépendantes du fait social, sur l'idée que l'individu se conduit généralement selon la relation causale d'un ordre social qui les transcende affectologiquement et, implicitement, au filtre des interactions interhumaines. Même si cela n'empêche pas, cependant, de constater quelques exceptions aux phénomènes de transclasse, ce ne sont que des phénomènes rares. À cet égard, écrit Lordon au sujet du phénomène des transclasses, « que reste-t-il alors, le déterminisme écarté, pour rendre compte des transclasses sinon l'hypothèse du miracle, ou bien, littéralement parlant, du *self-made man* – sa retraduction en "sociologie" » (*ibid*, p. 112)? Certes, l'approche spinoziste est de faire valoir des mutations sociales, mais il y a un ordre causal dont le déterminisme social tient compte. Autrement dit, la causalité affective en sociologie doit tenir compte de ce déterminisme : qu'il n'y a

⁶ Selon Chantal Jaquet (2014), la théorie de la non-reproduction prétend que le cadre théorique des affects de Spinoza peut servir de critique au déterminisme social de Pierre Bourdieu.

aucune rupture entre le système social et les motivations affectologiques, puisque la matrice comportementale s'effectue selon les dynamiques des affects communs. Le spinozisme envisage « un monde de structures mais peuplé d'individus conçus comme des pôles de puissance désirante, dont le désir, précisément, peut parfois aspirer à échapper aux normalisations institutionnelles et, dans certaines conditions, y parvenir » (Lordon, 2013, p. 12). Concevoir les dispositions affectives du corps, c'est aussi concevoir la théorie de la production collective. Plus exactement, le spinozisme conçoit que l'être peut se voir réduire ou augmenter sa puissance d'agir, selon leur mode de durabilité, par l'intermédiaire des collectivités qui se manifestent par la des mutations d'affects communs. Spinoza dit qu'il entend « par affects ces affections de corps qui augmentent ou diminuent, favorisent ou empêchent sa puissance d'agir, et j'entends aussi en même temps les idées de ces affections » (*Éth.*, III, Déf). Le conatus est par conséquent d'affirmer le changement social, non en posant ultimement une liberté inconditionnelle de la production *stricto sensu* individualiste, mais en posant la condition affective pour que certains processus du conditionnement collectif puissent susciter souverainement ses propres forces libératrices mais toujours collectives. Comme le mentionnent Citton et Lordon :

La particularité du geste spinoziste est donc qu'au lieu de se contenter d'affirmer la liberté humaine (comme un présupposé ou comme une condition de possibilité de l'action humaine), il (Spinoza) cherche à comprendre comment des processus qui relèvent tous du conditionnement peuvent aboutir, sous certaines conditions à préciser, à produire des effets émancipateurs. (Citton et Lordon, 2008, p. 6)

Pour Lordon, le corps se comprend à travers les efforts conatifs du climat collectif des ingeniums. Nous résumons que le spinozisme prend une posture des affects pour embrasser les dispositions des corps, non pas pour les mesurer strictement dans sa compréhension idiosyncratique ou statique, ni dans une liberté inconditionnelle de la condition affective, mais en étudiant la mutation des affects communs, qui correspondent à des trajectoires imaginaires, symboliques et structurelles. Il y a tant

chez Spinoza que chez Bourdieu un principe d'incorporation. Les corps sont extrinsèquement mobilisés par les structures sociales : pour un structuralisme des passions.

En résumé, dans ce chapitre, nous avons exposé les grands chantiers théoriques des dialogues entre Spinoza et quelques sociologues. Frédéric Lordon a traité et comparé des concepts spinozistes, au moyen d'outils théoriques sociologiques, puisque nous ne pouvons traiter de la sociologie spinoziste qu'avec Spinoza. Ayant démontré transdisciplinairement la production d'un lien entre les concepts des affects et certains outils sociologiques, l'économiste français désire sincèrement réactualiser Spinoza en sociologie. Car, sachant bien que Marx, Durkheim, Mauss et Bourdieu ont très bien lu Spinoza, il lui a fallu intégrer les valeurs conceptuelles des affects (*conatus*, imitations affectives, puissance de la multitude ou l'*ingenium*), au moyen d'outils qui existaient déjà en sociologie et, en quelque sorte, pour justifier l'importance de retourner dans la sphère philosophique et politique spinoziste : sur le principe constituant du social, tout en passant par l'*homo passionalis* de Spinoza. Comme nous l'avons considéré, le problème des affects dans le capitalisme, tel qu'exposé dans *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*, a permis un immense potentiel afin d'étudier la portée de la condition socio-affective et a suscité l'intérêt évident d'appliquer cette portée conceptuelle des désirs et des passions à travers l'analyse marxiste du rapport-salarial. En deuxième lieu, dans son ouvrage *Imperium : structure et affects des corps politiques*, Lordon a relevé très pertinemment les affinités communes des discours de Spinoza et Durkheim. Il a été possible de comparer la puissance de la multitude à la force morale du social en donnant à ces deux réalités un ordre de la détermination sociale basée sur un problème moral de la vie dans la société moderne, c'est-à-dire autour de la conception d'un ordre social. Troisièmement, dans *l'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*, Lordon a produit une critique de l'utilisation conceptuelle de l'intérêt par les sciences économiques néoclassiques. Selon lui, l'approche spinoziste du *conatus* et de la théorie du Don de Mauss mettent,

dans une autre posture de la conception de la condition humaine, l'emphase sur un autre visage de la condition socialement affectologique. Quant à une conception d'une détermination plus collective de la notion d'intérêt, autrement que par le paradigme individualiste, Lordon voulait décrire qu'il y a des affects solidaires très visibles dans les sociétés primitives, tout comme dans les sociétés modernes, pour comprendre finalement que la notion d'intérêt est théoriquement et symboliquement souveraine et embrasse des perspectives collectives. Pour le quatrième et dernier volet, à partir de *La société des affects : pour un structuralisme des passions*, on a pu constater une compatibilité entre son approche spinoziste et celle de Pierre Bourdieu : sur leur définition de l'expérience du corps dans les structures sociales. De plus, il a été aussi démontré dans *La société des affects : pour un structuralisme des passions*, suivant la thèse de Lantoine, que les concepts d'*ingenium* et d'*habitus* font figure de comparaison quant à définir une forme d'expérience du corps social propre aux individus dans leur rapport à leur univers symbolique, tel l'*ingenium* ou la tendance affective d'une complexion individuelle, ce qui constitue une herméneutique passionnelle, et de l'*habitus* ou de l'expérience de l'environnement social reproduisant l'appartenance symbolique dans des champs sociaux, la perception et le sens pratique de chacun. Avec ces quatre chantiers sociologiques spinozistes, Lordon nous a démontré que malgré le fait que nous ne pouvons produire de manière simple une démarche sociologique purement spinoziste, c'est qu'elle doit trouver appui à un dialogue avec des démarches sociologiques qui lui correspondent méthodologiquement. C'est le cheminement spinoziste que Frédéric Lordon a fait en puisant principalement chez Marx, Durkheim, Mauss et Bourdieu.

CHAPITRE III

L'ORDRE AXIOLOGIQUE DES AFFECTS DANS LES CADRES POLITICO-INSTITUTIONNELS.

Comme nous l'avons souligné précédemment, l'intention de Lordon n'est pas de produire une sociologie des affects à partir du registre de l'intime, du sentimentalisme individuel ou interindividuel, où s'est articulée la psychologie contemporaine, s'étant énoncée à travers la pensée néolibérale. Le programme néolibéral tire ses forces hors de la reconnaissance de l'expérience structurelle du monde social pour se centrer sur la responsabilité orientée individuellement. À cet égard, il est essentiel que la sociologie tienne compte des dispositions affectives, et objectivement, en se référant à la réalité des modes politico-institutionnels, axiologiques ou idéologiques, pour comprendre les puissances d'agir individuelles mais aussi collectives. C'est pourquoi, dans ce troisième chapitre, nous aimerions poursuivre sur la trajectoire conceptuelle spinoziste des affects, étant concentrée sur les hiérarchies des valeurs. « La valeur est donc une affaire d'affects et d'institutions, ou plutôt d'institutions produisant des affects, de pouvoirs d'affecter inscrits dans des institutions » (Lordon, 2018, p. 14). Ce sont les affects communs qui sont la toile de fond des valeurs sociales et des principes institués. Quant à une compréhension de l'ordre axiologique, ce sont des affects communs qui sont imbriqués aux positions sociopolitiques, et qui s'érigent en système. Cela met en perspective l'étude des affections communes en fonction des enjeux politico-institutionnels, car tout le fonctionnement des structures sociales ne peut échapper à l'ordre causal de la détermination des désirs et des passions sociales, dans le meilleur ou pour le pire des conditions sociohistoriques. Le principe instituant

spinoziste, relatant cette théorie générale de la valeur de la sociologie critique de Lordon, fournit donc un registre théorique pour comprendre les crises institutionnelles, cela en posant sociologiquement la réalité des crises axiologiques comme un événement avant tout passionnel : lorsque les corps sociaux ont atteint leur limite d'acceptabilité envers le système social. Lordon dira qu'il s'agit de « penser les ordres institutionnels donc, mais surtout leurs crises » (Lordon 2013, p. 104). Cela est d'ailleurs assumé dans le discours anti-subjectiviste de Lordon, car il retient surtout de Spinoza sa qualité de penseur des crises politiques et des formes d'indignation collectives qui se meuvent dans les structures sociales. Nous allons identifier sociologiquement comment le discours spinoziste s'insère dans ces perspectives structurelles, cela pour comprendre que les crises axiologiques et institutionnelles sont générées principalement par les affections communes.

Dans cette dernière partie, nous présenterons la conception spinoziste qui dispose d'une compréhension spécifique des affects communs, des hiérarchies des valeurs comme des formes élémentaires institutionnelles. Premièrement, en voulant résumer la critique de Lordon sur les courants intellectuels antipolitiques des valeurs, nous démontrerons que la prise conceptuelle spinoziste des valeurs est endogéniquement représentative des modalités politico-institutionnelles et historiques. En sachant qu'il y ait une réalité homogène de l'appareil politico-institutionnel, nous allons aussi démontrer que les affects communs ont aussi leurs dimensions hétéronomes et leurs réalités variables ; il n'y pas une perspective strictement unidimensionnelle des affects communs fixés à l'autorité morale. Il peut y avoir des rejets et des oppositions affectives. Deuxièmement, sachant que Spinoza est un penseur des crises axiologiques et de la prise en compte de la réalité turbulente des passions communes, nous allons démontrer comment le philosophe néerlandais initie un raisonnement d'origine sociale des crises institutionnelles, que les ruptures de confiance se jouent entre le pouvoir politique et la puissance de la multitude, c'est-à-dire lorsque le social se maintient dès lors qu'il y a des craintes communes se transformant en indignations. Après quoi nous

distinguerons justement que cette posture spinoziste des crises axiologiques demeure proche d'une sociologie critique. Troisièmement, nous expliquerons pourquoi la puissance de la multitude, incarnant un pouvoir instituant du social, n'est pas statique mais évolutive ; elle est renouvelée selon les événements sociohistoriques. À cet égard, il faudra présenter que le concept de la genèse conceptuelle de la puissance de la multitude, expression conceptuelle initiée par Alexandre Matheron et développée par Lordon, tient compte des mécanismes passionnels ou de la matérialisation passionnelle des conditions sociohistoriques. L'objectif sera d'exposer que la genèse conceptuelle relève d'un nouvel ordre axiologique, un certain type d'apprentissage social des affects de la politique, puisque son expression repose sur le principe instituant du social.

3.1 L'ordre axiologique par les affects communs : une théorie spinoziste de la valeur

Dans la trajectoire du programme théorique de Lordon, en postulant que la puissance de la multitude trouve sa cohésion dans les modalités politico-institutionnelles d'un État général, le spinozisme fixe une compréhension des affects en termes de hiérarchie des valeurs. La puissance de la multitude reflète les valeurs générales sur leur compréhension structurelle. Ce qui nous intéresse ici, dans cette partie, c'est d'exposer les flux internes des affects communs faisant vivre les valeurs sous un ordre d'ensemble, comme les produits des structures et des normes sociales. Car, les affects communs constituent axiologiquement des modes politico-institutionnels, le sens commun s'actualise dans une recherche indéfinie de conservation structurelle de l'être collectif ; la posture spinoziste étudie aussi le sens pratique et variable des directions locales, mais déployés par la configuration immanente des affects communs. Raison pour laquelle notre point de vue vertical du cadre politico-institutionnel détermine notre propension axiologique des actions. Il s'agit d'un problème d'éthique sociale. Nous débiterons par l'affirmation que la critique de Lordon s'oppose à un certain discours antipolitique très répandu : celui de l'universalisme abstrait. Puisque, Lordon, dans *La*

condition anarchique, dira aussi que « l'ordre politique est donc *ipso facto* un ordre axiologique : il est une institution de la valeur » (Lordon, 2018, p. 29). Les affects communs et les valeurs peuvent être compris sociologiquement, à savoir qu'à partir phénoménologiquement des modalités politico-institutionnelles. La démarche de Lordon, quant à une certaine aptitude dite socialisante des affects communs, cherche plutôt l'origine des valeurs au fondement objectif des forces économiquement établies dans un structuralisme des passions. En tenant bien compte de la conception de l'autorité politique sur les passions sociales, à savoir que l'imaginaire institutionnel est générique aux affects communs, on constatera en quoi la vie affective ne peut être arrachée à tout fait institutionnel ; il y a une logique inhérente des affections communes et de la valeur qu'en présence des structures élémentaires de la vie politique. Ensuite, il faudra exposer que les affects communs n'enveloppent pas une perspective totalement homogène des valeurs, puisque les affects communs déduisent qu'il peut y avoir des marques de conflit et d'opposition, notamment des recherches d'émancipations collectives.

3.1.1 L'objectivité de la valeur : une critique spinoziste du subjectivisme

Lorsqu'on parle des affects et des institutions de la valeur, il y un « commandement moral » qui œuvre sur le social, c'est tout le pouvoir de capture du social rendant productif le sens commun sur tout le postulat structurel des valeurs. Cela provient de la puissance de la multitude. Le sens des valeurs ne provient pas des ordres spontanés individuels pris subjectivement, sinon, ainsi, on supprimerait le problème des normes axiologiques, ou les hiérarchies des valeurs, qui sont accolées aux formes d'évolutions historiques des sociétés ; le sens des valeurs provient de l'auto-affection de la multitude. Ce raisonnement nécessite de produire une critique spinoziste aux courants antipolitiques. En effet, les forces affectives ou les motivations naissent du fait social, où, en principe, les valeurs sont comme antérieures et présentes à nous. À cet égard,

les affects communs, configurant les ordres axiologiques, sont des forces transcendantes et immanentes du social, sont des réalités homogènes et hétérogènes établies transcendentement par la puissance de la multitude. Raison pour laquelle, et à tort, certains courants orthodoxes de la pensée néolibérale accusent Lordon de pratiquer le conservatisme théorique ou du romantisme sur le registre de la souveraineté politique de l'État-nation. C'est faux : l'analyse de Lordon retrace l'origine axiologique des institutions, c'est-à-dire les valeurs instituées par les affects de la politique. Il faut reprendre la lecture de cette erreur d'interprétation. En disséminant de la valeur de liberté hors de tout champ politico-institutionnel, depuis l'émergence des sciences sociales au XX^e siècle, la conception individualiste de la liberté, ou du droit privé, a produit un certain détachement d'une conception des valeurs loin des structures politiques mais autour d'un discours universaliste abstrait. Cependant, Lordon précise que les affects communs s'inscrivent sur les ordres axiologiques, historiques, politiques et économiques. « Mais des affects communs, il y en a partout dans la société. Mieux : la société est un affect commun ; ce sont des affects communs qui font être la société comme société » (Lordon, 2018, p. 23). Les sciences sociales subjectivistes ont évacué les faits politico-institutionnels pour se réfugier dans un relativisme culturel, c'est-à-dire selon l'idée que les valeurs sont le sous-produit des appartenances culturelles et sans référence aux forces transcendantes et immanentes du social. D'ailleurs, Lordon dira que de « cet introuvable fondement, hypothèque permanente sur les sciences sociales "culturalistes", Spinoza n'a nul besoin. », car « le projet consiste à défaire l'homme de tout statut d'exception dans l'ordre de la nature et à récuser strictement qu'il puisse être conçu "comme un empire dans un empire" (*Éth*, III, préface) » (Citton et Lordon, 2008, p.24). Selon Lordon, la méthodologie spinoziste diverge de ces paradigmes en sciences sociales : des « mythologies réactionnaires de la nation-essence éternelle » (Lordon, 2015, p. 114) et des approches subjectivistes du relativisme culturel. Selon Lordon, tous ces courants, romantiques ou subjectivistes culturels sont « incapables de penser les corps politiques dans leur consistance propre » (Lordon, 2015, p. 153). Mais, en effet, sur le fond, il faut se prévaloir d'une compréhension des

mœurs intellectuelles qui rendent permmissible ce genre de conflit. Pour éclaircir ce symptôme, le fait d'imputer à l'histoire contemporaine le préjugé sur lequel la fin des traditions amènerait, suivant la « mort des prêtres » ou de la « mort de l'État-nation », le déclin hypothétique des valeurs homogènes. Ce fut au profit d'un démantèlement théorique de l'État tel qu'enseigné par Hayek et les néolibéraux, ces obstacles intellectuels ayant nuit à la modernité et ayant attaqué le sens des valeurs objectivement données dans l'État comme moyen de protection du sens collectif. Paradigme sur lequel on a conclu sur la crise de l'État-moderne. Cependant, l'État général, national ou moderne, mais toujours l'État général, inscrit verticalement des puissances d'agir au sein des modalités politico-institutionnelles existantes, là où les affects se déterminent à travers les puissances structurelles : par une hiérarchie des valeurs et des mécanismes passionnels. Car, de ces totalités sociales, les théories horizontalistes ou subjectivistes ne les évoquent jamais car elles sont incapables d'y porter une attention. Lordon dit que « l'ethos individualiste, en lequel la métaphysique de la subjectivité s'est prolongée, se refuse avec la dernière énergie à envisager pareille idée » (Lordon, 2010, p. 80). Cela dit, on doit comprendre que tous les ordres de valeurs sont inclusivement des exemples de l'autorité morale sur l'ensemble des complexions individuelles (*l'ingenium*). Contre le discours néolibéral de la reconnaissance du « sujet pensant pour soi-même », c'est la verticalité à l'œuvre que pense Lordon à travers Spinoza, avec les imitations affectives, pour interpréter le genre de tensions intellectuelles qui remettent en doute l'objectivité des valeurs, car celles-ci sont représentatives des forces transcendantales et immanentes des affects communs. Mais, à partir de ce subjectivisme radical, « l'histoire aurait irrévocablement tranché : Dieu est mort, et la verticalité avec lui ; ne resterait donc que l'horizontal » (Lordon, 2015, p. 69). D'ailleurs, l'expression conceptuelle « Dieu est mort » a pris historiquement sa forme contemporaine après la Seconde Guerre mondiale et ses traumatismes, mais sur un ton plus politique : sur la mort de l'État-nation ou les crises de la culture. Cependant, avec le cadre spinoziste de l'ordre axiologique des puissances, on doit comprendre que les affects communs et les valeurs sont principalement régulées selon des mécanismes politico-institutionnels.

Qu'après la « fin de Dieu », l'extinction symbolique du religieux, les corps politiques resteront les producteurs des sociétés. La perspective spinoziste soutient que les passions communes resteront des producteurs axiologiques, pour que le social et les institutions se fondent et se déploient comme des formes d'actualisations de la société, malgré la montée du néolibéralisme jusqu'à aujourd'hui. D'où l'intérêt pour Lordon d'étudier les affects communs pour remplir conceptuellement ce vide axiologique, sous l'ère du subjectivisme méthodologique, et pour comprendre que les sociétés peuvent évoluer par des nouveaux affects communs cherchant leur souveraineté du social contre la souveraineté du capital. Lordon, en citant d'ailleurs Bourdieu, met de l'avant la métaphore du vide axiologique inscrivant les pertes de valeurs traditionnelles.

Il est difficile en effet de ne pas penser à la sociologie de Pierre Bourdieu dont la lecture dé-théologisée de Pascal fait de la « misère de l'homme sans Dieu » le nom même du défaut de fondement et de la disparition de la transcendance du sens, le fond d'absence que la vie sociale des hommes s'emploie indéfiniment à combler. (Lordon, 2013, p. 187)

Justement, en tenant compte des points de repères traditionnels qui se sont perdus au profit de la montée historique de l'individualisme méthodologique, dans le développement du subjectivisme radical, Lordon soutient que l'analyse des valeurs, selon une large compréhension préalable des affections communes, pourrait combler conceptuellement ce vide axiologique du système capitaliste. D'ailleurs, l'horizon spinoziste, quant à une conception objective de l'ordre axiologique, trouve sa cohésion analogique à travers une compréhension des dynamiques affectives et les directions des modalités politico-institutionnelles, comme constitutionnelles, des sociétés contemporaines. Les valeurs ne sont pas des essences suprêmes mais des mises en œuvre des affects communs. Encore, selon Lordon, « il n'y a de transformation consciente et vertueuse accessible en cette matière que dans l'intelligence des conditions de possibilité, sociales et historiques, concrètes mais contingentes » (Lordon, 2015, p.182). Les affects communs sont des forces génériques de la chose publique au sens véridictionnel, ils se déploient et s'organisent par-delà les

contingences du monde et des événements en termes de direction axiologique. Pour notre cas, contre ces vues de « l'ordre spontané du social », chez Hayek, ou de l'individualisme méthodologique, chez Popper, la pensée spinoziste ne peut que les trouver inconcevables pour comprendre les valeurs sociales. Encore, selon leurs influences, la valeur se mesurerait lorsqu'elle est « libérée » de toute source du fait politique.

Les sciences sociales contemporaines, emportées par leur tournant individualiste, ne se sont gardées du péril organiciste que pour tomber dans le déni de consistance propre opposé aux entités collectives, notamment sous la forme du principe dit de Popper-Agassi qui refuse de prêter tout but et tout intérêt aux groupes en tant que tels. (Lordon, 2015, p. 133).

Contre les méthodologies horizontalistes du rapport spontané du sujet, c'est-à-dire sur le fond ostentatoire de l'individualisme méthodologique, au contraire, « le spinozisme offre sans doute la critique la plus radicale des illusions du libre arbitre et de la subjectivité comme souveraine capacité d'auto-détermination » (Lordon, 2013, p. 194). Le nominalisme moderne dans les sciences sociales, d'après les principes cartésiens du sujet, dénote une « conception que chacun se fait spontanément de soi-même comme sujet pensant » (Lordon, 2013, p. 273). Cependant, le discours spinoziste prend la forme d'une contradiction quant à cette idée juridictionnelle ou véridictionnelle du sujet moderne, du Moi transcendantal comme expérience absolue et souveraine. C'est là où s'articule la critique spinoziste de l'économiste français. Autrement dit, la perspective spinoziste fait rupture avec tout discours subjectiviste radical ; car les données historiques des structures sociales n'existent presque pas chez les horizontalistes. Autrement dit, sociologiquement, on ne peut ne pas penser les valeurs sans la verticalité des structures sociales qui conditionnent les dynamiques affectives : les types de coopérations fondés sur des désirs ou de conflits d'appartenances passionnelles, c'est-à-dire la force générique des ordres axiologiques. Lordon a déjà écrit, dans *Imperium* :

C'est la faiblesse caractéristique de la pensée « horizontaliste » de systématiquement oublier que les libres associations, en lesquelles elle voit le cœur d'une nouvelle forme politique, ne sauraient entièrement se soutenir elles-mêmes, pour être incapables de créer elles-mêmes leurs propres conditions de viabilité, l'expérience de pensée adéquate pour en juger n'étant pas celle qui généralise le principe associatif à partir de ses réalisations présentes, dans un monde social constitué et équipé, donc stabilisé, mais celle qui imagine ces « associations » projetées dans un vide institutionnel, livrées à une coexistence aléatoire. (Lordon, 2015, p. 89)

Pourtant, les sciences sociales individualistes et subjectivistes, en tant qu'elles se sont démarquées par l'étude de l'effondrement du système religieux et par le déclin l'enseignement des valeurs traditionnelles, se sont strictement reconduites idéologiquement sous le prisme antipolitique. Même que chez les affects rationnels et intellectuels, Lordon soutient que, parfois, les raisons pratiques sont motivées affectologiquement sous l'empire de la causalité inadéquate. Spinoza a mentionné que « l'expérience donc fait voir aussi clairement que la Raison que les hommes se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés » (*Éth*, III, proposition 2, scolie). En s'appuyant sur le registre théorique d'un universalisme abstrait, certains penseurs antipolitiques ont conçu une lecture inconditionnelle du sujet. La posture spinoziste, plutôt, contribue à un certain avancement sociologique sur le problème des affects de la politique. Ce n'est pas sur du principe universaliste abstrait, ni dans un relativisme culturel, que la posture spinoziste vise l'analyse des déterminations affectologiques, désirs et passions, mais à partir de ses sources de conditionnements institutionnels, dans les particularismes politiques où nous pouvons puiser l'origine symbolique des valeurs. Donc, Lordon souhaite pousser l'entreprise théorique des affects communs pour dépasser l'erreur théorique de l'extinction des valeurs collectives, notamment pour dire qu'il y a des valeurs qui dépassent la donnée du Soi, parce qu'il y a des forces verticales ou des modalités politico-institutionnelles qui conditionnent nos actions singulières ou complexions individuelles.

Comme nous l'avons mentionné, le principe de la société inscrit verticalement des variétés de puissance d'agir, que toute activité est mise en mouvement par des forces morales sur le social, c'est-à-dire par l'auto-affection de la puissance de la multitude. Finalement, on ne peut pas comprendre les affects du point de vue strictement subjectiviste, ce que les sciences horizontalistes ne veulent comprendre, cela qu'à partir de l'ordre spontané individuel ou subjectif. En nommant ainsi l'analyse horizontaliste, celle qui se fonde sur un certain universalisme abstrait, écrit encore Lordon, « c'est bien contre cette vue de la société que se constitue la sociologie » (Lordon, 2015, p.61). Son discours spinoziste tient à démontrer que l'individu n'est pas un être atomiquement constitué : toute détermination affectologique tient de l'ordre axiologique établi par des formes élémentaires politico-institutionnelles et par la puissance de la multitude.

3.1.2 L'imaginaire institutionnel et la réalité hétéronome des affects

Souverainement, la puissance de la multitude œuvre à capturer le social dans un ordre d'ensemble. Penser les valeurs dans un structuralisme des passions, c'est penser la densité des totalités sociales conformément aux sphères institutionnelles constituant l'État général dans lequel s'y trouve des manières d'être-affectés en commun, comme il y a des dynamiques affectives à chaque événement singulier ou de ton idéologique. S'il y a une réalité homogène de l'imaginaire institutionnel, il y a aussi une réalité hétéronome par laquelle le social produit toujours ses excédents et pour y reproduire son économie des affects. S'il y a un ordre axiologique dans la société, c'est qu'il y a aussi des affections variables, des complexions individuelles ou une herméneutique des passions, c'est-à-dire que la puissance de la multitude expérimente, selon la vie souterraine et hétéronome des affections, des augmentations ou des diminutions des puissances d'agir s'actualisant selon les types d'associations ou de conflits sociaux, et pour se renouveler dans leur sens homogène. En effet, la puissance de la multitude est le produit d'un mouvement homogène. Dans le structuralisme des passions, les affects

expérimentent et cherchent à s'émanciper des conjonctures et pour se dépasser ainsi progressivement par une économie des affects ou des efforts collectifs : par leurs mécanismes passionnels dans les imaginaires institutionnels. C'est l'auto-affectation de la multitude qui se reconstitue structurellement Comme l'exprime Lordon :

La proposition du structuralisme des passions, c'est que l'affect est l'opérateur de toute détermination concrète (pléonasme) dans le monde social-historique. Les corps ne bougent que d'avoir été affectés, et par suite déterminés à tel ou tel mouvement. Et de la même manière les esprits à penser. Si, pour quelque part, les corps bougent identiquement, et les esprits pensent identiquement, c'est qu'ils y ont été déterminés par des affects communs, instanciés dans ce qu'on peut génériquement nommer des « institutions », ou même, selon leur niveau, des « structures ». Mais alors *l'efficace* des structures et des institutions, ce terme manquant des structuralismes abstraits, n'a plus rien de mystérieux : le principe en est donné par la puissance de la multitude en ses diverses médiations. (Lordon, 2018, p. 73)

La conception spinoziste des corps politiques, c'est la définition de la puissance de la multitude qui est agitée par ses propres modalités politico-institutionnelles. L'affect s'expose d'emblée aux structures sociales. Sur la position d'un « holisme du mental » (Descombes, 1996, p. 89), le cadre théorique de Lordon retient l'idée que l'affect commun est comme un fait social, d'où la perspective organique de la puissance de la multitude. L'affect commun est comme une sorte d'autorité morale du social. Comme nous l'avons déjà dit, les affects communs naissent d'une similitude entre les individus qui ignorent leur renforcement réel et mutuel, c'est-à-dire sous les modalités politico-institutionnelles où les individus s'affirment *imitatio affectuum* (*Éth*, III, 27). Tandis que la conscience collective se visualise, chez Durkheim, dans l'institution et, chez Spinoza, dans l'affect commun ; les deux conceptions recourent les réalités totalisantes du social. Les « idées, principes, valeurs, toutes ces choses réputées " l'essence supérieure " de la politique, parce qu'elles appartiendraient en propre à " l'esprit ", ne sont donc nullement extérieures à l'ordre des affects et de la puissance : elles en sont la manifestation même » (Lordon, 2016, p. 28). Pour cette raison, cela revient à ne pas

seulement prêcher l'holisme sociologique, c'est faire accepter théoriquement qu'il y a une réalité des modalités politico-institutionnelles qui se déterminent ensuite variablement par des désirs et des passions, c'est-à-dire que l'ordre axiologique s'articule sur le sol des affects communs. À partir du moment où on comprend que l'individu ne peut pas échapper au principe axiologique de la détermination verticale des structures sociales, ou lorsque les désirs et les passions poursuivent des buts hétéronomes et homogènes, on comprend qu'il n'y a aucun mouvement atomistique individuel, car les individus sont axiologiquement déterminés par des désirs et des passions en relation aux choses occupant cette distribution sociale. Cela nous sert à comprendre que la conservation de l'être social demeure toujours extra-individuelle. Avec l'approche sociologique spinoziste, c'est un nouveau problème de la vie éthique où notre perspective axiologique dépasse cette conception subjectiviste de croire que l'individu est le moteur principal des mœurs sociales.

C'est précisément cette particularité que le point de vue sociologique, point de vue de la transcendance immanente du social, permet de concevoir, et plus distinctement encore s'il s'adjoint le concept de puissance de la multitude. Il est certain que cette idée prend l'individu moderne à partie presque personnellement, en le forçant à s'admettre dépassé et dominé. (Lordon, 2015, p. 69)

En contribuant à une herméneutique des passions, on reconnaît ainsi que l'individu est affecté par un nombre infini et hétérogène de mécanismes symboliques. Ce qui crée le poids des valeurs sur l'ensemble du social, et des individus, c'est la puissance de la multitude, et non par la collection des individus, mais des affects qui relèvent institutionnellement de leur réalité mise ensemble. Ce sont les affects communs qui composent la hiérarchie des valeurs. En prenant compte de « la déclaration d'intention de Durkheim, si la science sociale doit se constituer, c'est donc comme théorie générale de la valeur – générale, c'est-à-dire transversale, soit : capable de passer par tous les ordres de valeur, si hétérogènes semblent-ils » (Lordon, 2018, p. 12). Par-là, nous affirmons que les corps politiques ont des ordres de valeur, c'est-à-dire d'après la

causalité qui découle des évènements où s'attachent les éléments des affects, et donc, à un ordre d'ensemble où les variabilités affectives qui s'expriment ou qui cherchent leur cohésion sociale. Plus précisément, même s'il y a un imaginaire institutionnel qui affecte les sens communs, il y aura toujours une place à l'hétéronomie du monde social : par des comportements rationnels ou irrationnels, des affects idéologiques ou pragmatiques, qui composent les positions sociales et variables dans la société. Alexandre Matheron le mentionne dans son ouvrage, *Le christ ou le salut des ignorants chez Spinoza* :

Hétéronomie, tout d'abord. Obéir, c'est exécuter un ordre pour la seule raison que nous reconnaissons l'autorité de celui qui nous le donne : non parce que nous en comprenons nous-mêmes le bien-fondé, mais parce que tel est la volonté d'autrui. Cela ne signifie pas obligatoirement que cet ordre soit contraire à notre intérêt véritable, ni même aux fins que nous poursuivons consciemment; mais cela signifie au moins, dans le meilleur des cas, que nous n'apercevons pas la nécessité du lien causal qui unit son exécution à la satisfaction de nos désirs. (Matheron, 1971, p. 153)

Même s'il y a une constance à capturer les affects communs, dans l'imaginaire politico-institutionnel, il y aura un dépassement, écrit Lordon, qui « se caractérise non de nature substantielle de ses parties mais par le rapport qui les compose en une union de manière hétérogène, c'est bien s'en donner une définition structurale » (Lordon, 2015, p.22). Cette restauration axiologique du sol des affects communs, marquante aussi dans l'ouvrage de *La condition anarchique*, révèle la dimension ontologique de la prise de conscience des valeurs qui peut être répartie dans cette perspective structurale. Autrement dit, s'il y a de cette vue homogène de la puissance de la multitude d'affecter l'ensemble du social, ce qui est dégagée dans *Imperium : Structures et affects des corps politiques*, il y a tout à coup, dans *La condition anarchique*, aussi, un plan hétéronome de la vie sociale, où les rapports de puissances se fondent et se déploient en continuité, en lenteur ou en accélération : dans les recherches de la liberté humaine, dans les associations et les conflits sociaux. La puissance de la multitude se mobilise sur le sol

des affects communs. S'il y a une cohérence sociale, c'est que les éléments hétéronomes évoluent en permanence, principalement par les dynamiques interhumaines découlant des productions des valeurs. En somme, les affects sont l'écho d'autres affects similaires : c'est l'altération des imitations affectives dans la distribution des imaginaires sociaux. Selon Lordon, la condition anarchique, pour rappeler la théorie du philosophe Castoriadis, produit « l'insignifiance du monde au cœur, et fait de l'imaginaire collectif instituant son unique solution de remplissage » (Lordon, 2018, p. 168). Dans *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis a mentionné qu'il y a les marges entre nos libertés humaines et qu'il y a des éléments hétéronomes qui cherchent leur perpétuel consensus, c'est-à-dire pour remplir le vide de sens, le vide axiologique. Ce sont des facteurs de notre nature psychologico-positiviste, où s'infiltrer un certain rapport de conscience d'une liberté abstraite, mais qui cherche tout son sens axiologique dans les dynamiques relationnelles et affectives. Plus précisément, sans être spinoziste, Castoriadis traite d'un ordre des causes néanmoins non totalement méconnaissables : les affections sont ces zones d'appartenances au monde. Les affects sont des contenus de la conscience d'un monde social ontologiquement en nous. La vie affective sert d'écho et nous fait résonner les éléments des totalités sociales. Globalement, dans *La condition anarchique*, Lordon démontre que l'ordre axiologique est générique par la vie affective. On ne connaît pas toutes les causes qui nous déterminent, mais on chemine à travers l'existence par certains modes affectifs, désirs et passions, ce qui nous amène à comprendre, par un principe propédeutique ou d'apprentissage des affects, que les valeurs qui nous habitent porteraient ses échos à l'échelle sociale et politique. « La condition anarchique consacre le pouvoir axiogénique des affects : il n'y a de valeur reconnue que par le jeu des affects » (Lordon, 2018, p. 13). Raison pour laquelle Lordon revient sur l'étymologie du mot *anarchie*, en faisant remarquer ce refus d'une conception substantielle ou suprême de la valeur. Il n'y a pas de valeur des valeurs, dira-t-il. Les affections de notre condition anarchique sont prises parfois dans l'impasse des activités structurelles, ne trouvant parfois pas écho dans ces ordres. Comme il le mentionne, l'anarchie ou « l'arkhé, c'est

le principe premier, l'origine, le fondement, d'où suivront, mais suivront seulement, l'autorité, puis le commandement » (Lordon, 2018, p. 10). Ce fondement de l'autorité morale est le sol des affects communs ; la puissance de la multitude inscrit les valeurs dans cette condition anarchique, dans le choix d'une recherche axiologique des modalités politico-institutionnelle, à savoir où s'appuie la recherche des « conditions de sécurité axiologique » (Lordon, 2018, p. 11). Comme l'institution est le produit de la puissance de la multitude, c'est le vécu social qui, finalement, donne force à la cohésion aux puissances, dans un principe de recherche de convergence des forces hétéronomes où les affections sont similaires : sur des affects communs où le sens des valeurs est donc projeté.

Finalement, socialement, il y a ce processus d'homogénéisation qui s'exerce en permanence par la puissance de la multitude. On comprend que le fondement axiologique s'ordonne par un certain rapport vertical, structurel, où se compénètrent cette réalité des variabilités et d'en être affecté. Notre compréhension des affects communs visite les dimensions homogène et hétérogène du monde social, dans un structuralisme des passions où la transcendance immanente du monde social est mobilisée par la condition anarchique de la direction des propriétés affectives.

3.2 Une sociologie spinoziste des crises institutionnelles à l'ère du néolibéralisme

En tant qu'économiste, Frédéric Lordon a analysé les champs des crises économiques et les conséquences sociologiques. Avec Spinoza, cela a donné lieu à l'étude des conséquences socio-passionnelles sur tout le corps social. Par surcroît, d'après le *Traité politique*, Spinoza demeure incontournable en tant que penseur des crises politiques vécues par des passions sociales. Bien que Lordon s'était intéressé préalablement aux crises institutionnelles de la monnaie et du capitalisme, c'est avec Spinoza, plus précisément, qu'il s'intéresse au moment de basculement du système général, des crises

vécues par les affects communs, par cette conception d'un « vide axiologique » de notre temps : la pauvreté, la violence symbolique, les rapports de dominations, les modes de consommation, le rapport salarial régi par le capitalisme, etc. Son programme sociologique spinoziste prend compte des réalités affectives, des craintes et des indignations communes, se propageant par des crises axiologiques, selon les réalités des crises institutionnelles actuelles, notamment environnementales. L'hypothèse des crises axiologiques, selon la reconnaissance d'un ressentiment général et généré par les institutions néolibérales, poursuit, chez Spinoza, le langage théorique des craintes communes, des indignations et séditions génériques ; car toute crise institutionnelle se transporte de manière inhérente sur les corps sociaux et politiques. Les effets dévastateurs du système néolibéral pourraient donc se mesurer sous la loupe des passions sociales. C'est pourquoi Lordon s'est intéressé à la pensée politique du philosophe néerlandais au XVII^e siècle, cela en rétablissant que tous les types d'institutions modernes, dont la monnaie, l'administration de la justice, etc., sont des autorités véridictionnelles du locuteur, ou du prescripteur reconnu – ces autorités morales que Bourdieu nomme le « capital symbolique ». Cependant, ces ordres politico-institutionnels peuvent vivre ces formes de basculements par des forces séditionnelles se générant par des crises axiologiques ou institutionnelles. Telles que dans le contexte du néolibéralisme, les institutions peuvent donc faire l'objet d'une crise soulevée par la puissance de la multitude. Mais comment peut s'observer cette crise? Quand y a-t-il une réelle crise axiologique de la puissance de la multitude? La réponse n'est pas d'ordre empirique, la réponse est suspendue dans la volonté de comprendre qu'il y un ordre de ressentiment ou des craintes et des superstitions communes plus généralisées qu'on le croit. La sociologie s'en charge. Raison pour laquelle, avant de commencer à exposer cette partie, nous aimerions préciser que les crises ne sont pas empiriques mais conceptuelles ou axiologiques ; elles sont vécues par un ressentiment extra-subjectif. Lordon avancera la chose, à cet égard :

La proposition d'un structuralisme des passions se fonde d'abord elle-même dans la démonstration de ce qu'elle peut faire : montrer le jeu des affects et du désir partout dans la société ; penser les ordres institutionnels et leurs crises ; proposer une image non subjective de l'individu. (Lordon, 2013, p. 23)

Dans ce segment, nous allons nous focaliser sur la théorie des crises axiologiques de Lordon en tenant compte du cadre théorique de Spinoza : sur l'objet des craintes et des superstitions communes menant vers des indignations ou des forces séditionnelles. On devra donc inclure que les réalités institutionnelles s'appuient sur les réalités des affects communs et de la politique. Le cadre théorique du *Traité politique* sera donc repris. Ensuite, nous présenterons la posture d'une sociologie critique sur laquelle Lordon reconduit une interprétation sociologique de ce traité pour étudier les crises politico-institutionnelles, c'est-à-dire en rendant effectif la fonction des affects politiques, étant consumés par l'espace de crises vécues par la puissance de la multitude. Plus exactement, cette perspective des affects tiendra compte des forces morales du social qui signent conceptuellement « l'effondrement de l'autorité, c'est-à-dire la crise de l'institution » (Lordon, 2015, p. 121). Nous verrons comment la lecture par Lordon des crises institutionnelles est d'une actualité pertinente, dans le contexte néolibéral, afin de comprendre les mobilisations sociales des puissances affectives, ce qui établira, de notre point de vue, une vision de sa sociologie critique.

3.2.1 Une lecture sociologique des crises axiologiques

Dans le *Traité politique*, Spinoza avait traité des fonctions de l'*indignation*⁷, mais dans un contexte très précis : par-delà les institutions qui sont incapables de conserver l'ordre axiologique ou la sécurité collective, ce qui a eu pour effet de croître les craintes

⁷ Filippo Del Lucchese (2011) a traité de la conception spinoziste des réformes historico-politiques, initiées par des crises sociales.

communes et les superstitions générales, et se transformer en sédition. En effet, conceptuellement, chez Spinoza, les institutions peuvent socialement être désapprouvées dès lors qu'il y a un bris de confiance entre la forme instituée et son objectif de contenir la sécurité collective, car, comme l'a écrit Spinoza, « la crainte éprouvée en commun par le plus grand nombre des citoyens se transforme en indignation » (*TP*, IV, §6). Dans ce contexte du passage d'un affect commun à un autre affect commun, de la crainte à l'indignation sociale, les décisions institutionnelles passent dès lors d'un niveau d'accommodement général à celui qualifié d'accommodement intenable ou insoutenable dans l'imaginaire et les puissances d'agir des communs, et les réactions sociales relativement nombreuses en émergent ; c'est la réponse aux crises axiologiques des institutions ou des luttes « axiomatiques », ajoutera Lordon. À partir de tout rejet ou mécontentement des normes ou des lois telles qu'instituées par le « commandement suprême » des institutions, ou par le consentement de la volonté générale (*potestas*) (*TP*, II, §17), on peut voir apparaître des réactions ou des mobilisations sociales dans cette perte de confiance vis-à-vis des institutions. La crise, vécue par des passions communes, est institutionnelle et axiologique, c'est l'axiomachie, l'apparition des luttes de valeurs. « De là qu'une crise institutionnelle tourne inmanquablement en crise axiologique, et que derrière toute crise axiologique il y ait la crise de certaine institution » (Lordon, 2018, p. 193). L'approche spinoziste tente d'inscrire ce type de grande mutation des affects communs vers des affects tristes faisant augmenter le risque des crises axiologiques. Au moment où nous pourrions qualifier le passage d'une stabilité à une instabilité provoquant ainsi des changements significatifs à travers les imaginaires, répondant à des dynamiques sociales, et dans un plus grand effet, il s'ensuit des indignations collectives. À partir de la compréhension de cette mutation sociale, dans le *Traité politique*, « seuls quelques mécanismes passionnels de la vie politique sont évoqués ici, dans les deux registres contrastés, disons, des temps ordinaires et des temps séditieux » (Lordon, 2016, p.14). Puisque, entre ce passage d'une situation de constance ou d'un ordre social, il y un moment où, sous la détermination des craintes communes, suivant le dépérissement des

conditions sociales et matérielles, il apparaît des situations de rejet symbolique du pouvoir, un phénomène perceptible, ressenti et imaginé dans les affections communes, prenant ce passage vers l'indignation. Les craintes communes se transforment donc en indignation lorsqu'il y a crise institutionnelle et axiologique. Cette crise axiologique, ou cette crise de confiance de l'ordre institutionnel, s'installe dans le passage de cette métamorphose sociale. Raison pour laquelle la sociologie des crises pourrait encore davantage s'intéresser aux affects, aux désirs et aux passions, dans cette logique qui accorde au principe d'indignation un espace conceptuel d'un type particulier de la réalité sociale. Il faut quand même s'y intéresser du fait que les passions sociales ne naissent pas hors du sol politico-institutionnel. Chose que la sociologie des crises n'avait jamais étudié à partir des affects communs. Comme il le mentionne :

La sociologie des crises politiques, à sa façon, a décliné de longue date cette idée qu'un seul et même objet peut affecter des hommes différents de manière différente, en se posant, *a contrario*, la question des conditions dans lesquelles une même situation peut produire une réaction. (Lordon, 2016, p. 123)

Tout d'abord, il y a un phénomène de transition de la crise. Alors que la crise se caractérise par une crainte socialement généralisée, par la diminution et l'affaiblissement des conditions sociales, des aliénations passionnelles, s'ensuivent des forces motrices d'indignations qui se cultivent. En exerçant un retour à la pensée spinoziste, l'objet d'étude des crises des valeurs bénéficie d'un nouveau programme sociologique de recherche sur lequel se pose la crise axiologique engendrée par les craintes communes, car les manifestations d'affects tristes, qui émanent collectivement, s'initient sous l'ordre des dynamiques relationnelles. Alexandre Matheron a évoqué que cette synergie des forces affectives sont perceptibles dans les imitations affectives. Lorsqu'il y a une crise axiologique, les individus et les groupes sociaux sont nécessairement, par émulation affective (*imitatio affectuum*), tous structurellement producteurs de passions, même d'indignations. Les imitations affectives sont un concept à partir duquel on peut voir naître les indignations sociales, à partir du moment

où la crainte commune est ainsi perçue et modifiée, dans le sens pratique, en indignation. Des mouvements ou des trajectoires affectives peuvent être ainsi perceptibles, ce sur quoi Alexandre Matheron avait lui soutenu dans son article, « l'indignation et le *conatus* de l'État spinoziste ».

Tout d'abord, rappelons ce qu'est l'indignation. Telle que la définit l'Éthique, c'est encore une forme d'imitation affective : comme l'indique le corollaire 1 d'Éthique III, 27, c'est la haine que nous éprouvons pour celui qui fait du mal à un être semblable à nous ; et nous l'éprouvons par imitation des sentiments de la victime, avec une intensité d'autant plus grande que celle-ci nous ressemble davantage. (Matheron, 2011 p. 222)

Quant à cette application scientifique d'une théorie spinoziste des crises axiologiques sur la place du social, même si elle demeure non-empirique, conceptuelle ou abstraite, mais bien organique, elle nous fait concevoir fondamentalement que des individus, qui, face à eux-mêmes, ne peuvent dépasser leur solitude qu'à travers les voies organisationnelles et collectives, car c'est dans la réaction de groupe que les individus peuvent dépasser leur condition de servitude passionnelle individuelle pour se matérialiser et grossir selon un ordre social d'importance . Dans le cas de l'indignation sociale, les gens s'assemblent par un même affect commun. Par exemple : les crises axiologiques, pour cause de la dégradation des conditions matérielles ou des sécurités collectives, prennent ainsi la forme d'un certain nombre de symptômes qui commencent toujours initialement par des tensions, des « initiation locales » et par une « dynamique d'amplification et d'émulations latérales phénoménale » (Lordon, 2016, p. 128). À chaque crise axiologique, dès que la rupture de confiance du social s'installe à l'égard du pouvoir institutionnel, autrefois fondé par le consentement commun (*potestas*), on découvre un mobile d'affect commun à vouloir convertir tous les efforts vers des modes de revendications, c'est-à-dire par des trajectoires ou des orientations sociopolitiques qui peuvent en émerger (*imperium*), notamment par des formes d'indignations sociales. En reprenant la perspective conceptuelle de Spinoza, Lordon conçoit que la crise axiologique est un résultat collectif, à savoir, que même si la

souffrance de la domination de la *potestas*, ou la violence consentie par la voie des communs, puisse être réellement vécue dans la « découverte angoissante de l'anarchie au cœur de soi », donc aussi personnelle, c'est l'état de la *servitude passionnelle* qui cherche sa fuite vers l'extérieur et des modes communs, justement pour trouver des échos à leur souffrance par les voies collectives : c'est le champ spinoziste de l'indignation. Reconverti vers des efforts collectifs, le malaise, qui s'exprime en dehors du champ de la solitude, peut être modifié par la voie sociopolitique. Même si la solitude des individus a son lot de souffrance, il ne peut qu'être qu'expié par le social, puisque, « abandonnés à eux-mêmes, les individus n'ont pas d'autre solution que de retourner vers le dehors du social pour tenter de remplir à nouveau le vide anarchique qu'ils ont aperçu en eux » (Lordon, 2018, p. 214). Spinoza écrit dans l'*Éthique* : « l'homme qui est dirigé par la Raison, est plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même » (*Éth*, IV, 73). En effet, il peut y avoir des crises axiologiques personnelles. Cependant, avec la conception de la puissance de la multitude, il s'agit non de « l'indétermination de l'intime » (*ibid*) ; on comprend, du moins en sociologie, les facteurs qui développent les expressions sociales d'indignation ou de sédition nourries par des forces affectives en ébullition. Ces facteurs peuvent être considérés comme des faits sociaux si l'indignation ou le ressentiment prenait de l'ampleur. Durkheim dira, à propos de tout inconvénient institutionnel portant écho sur l'ensemble de la société, « qu'un tel vice de constitution n'est évidemment pas un mal local, limité à une région de la société ; c'est une maladie *totius substantiae* qui affecte tout l'organisme » (Durkheim, 1967, p. 38). Raison pour laquelle, suivant ce que nous avons déjà mentionné, la conception de l'indignation spinoziste rejoint cette conception durkheimienne de la puissance morale du social : de l'un, par les affects communs, et de l'autre, de la vision organique de la solidarité sociale, c'est-à-dire par des forces régulatrices du corps social. Le pouvoir légitime a une responsabilité générale sur un ensemble de décisions, pouvant engendrer des conséquences ou des effets historiques négligeables, et la pensée spinoziste, du moins en théorie, exprime une conception de la puissance de la multitude qui peut renverser

l'ordre ancien. Là apparaît l'idée de la sédition. À cet égard, dans le *Traité politique*, Spinoza a écrit à propos de la « cité » :

Certainement en effet, obéissant à la nature, les hommes se liguèrent contre elle soit en raison d'une crainte commune, soit par désir de tirer vengeance de quelque mal commun et, puisque le droit de la Cité se définit par la puissance de la multitude, il est certain que la puissance et le droit de la Cité sont amoindris puisqu'ils donnent des raisons de former une ligue. (*TP*, III, § 9)

Les institutions peuvent vivre des points d'inconfort ou d'instabilité chez la puissance de la multitude, car celle-ci peut se désolidariser des structures où se reposait un consentement commun (*potestas*). S'ensuit justement cette réaction de la puissance de la multitude, là où le collectif ne suit plus, n'obéit plus aux formes structurelles des institutions, et dans l'indignation, donc, toute solitude est irréversiblement insuffisance pour initier ce changement social ou politique. L'espace de la « condition anarchique » des affections communes est donc l'expression d'un ressentiment commun vécu jusqu'à présent chez les subalternes. Spinoza a écrit que « les discordes donc et les séditions qui éclatent dans la Cité n'ont jamais pour effet la dissolution de la Cité (comme c'est le cas dans les autres sociétés), mais le passage d'une forme à une autre » (*TP*, VI, § 2). En finalité, dans un contexte de condition d'un manque de sécurité sociale et de désorganisation institutionnelle, toute crainte individuelle cherche sa forme d'expression collective, dans l'imitation affective. Les craintes sont mobilisées autour d'affects communs pour contrer un système, où les normes instituées ne sont pas équivalentes au regard axiologique de la multitude. S'ouvre ici le problème de la configuration de la sédition, lorsqu'on réunit les causes générales qui ont eu effet sur les trajectoires des souffrances collectives s'indignant contre le jeu axiologique des institutions. Cependant, la sédition chez Spinoza est la marque d'un changement de régime. Lordon mentionne que :

S'il y a de l'axiomachie et qu'à l'issue des luttes il y a des remplacements, donc des transitions, c'est qu'il y a des crises – puisque, très généralement, c'est bien cela qu'on peut appeler « crise » : une transition. Une crise, c'est le

passage d'un régime à un autre, d'un agencement à un autre, d'une manière à une autre – d'une valeur-croyance à une autre. Au croisement de la condition anarchique et de la réflexivité des modernes, il y a donc la possibilité de la crise axiologique – l'autonomie, comme puissance de requestionnement, est un dynamisme, elle ouvre une histoire. (Lordon, 2018, p. 191)

Effectivement, ce moment précis de la transition ne reprend en rien ce principe marxiste de l'anéantissement de l'État, ou de toute institution, mais de la nécessité du social à vouloir conserver les corps politique, malgré la recherche de la puissance de la multitude en vue d'un changement de régime. La puissance de la multitude fait l'*imperium*, définit le droit commun. En effet, lorsqu'on parle d'indignation, alors que la puissance de la multitude opère ses propres normes sociales et poursuit ses propres institutions (police, justice, monnaie etc.), il faut comprendre, à partir de la genèse conceptuelle, qu'il y a des moments de rupture, dans le contexte de « précarité passionnelle des institutions », où les agents sociaux n'ont plus confiance aux institutions. Cette question de la transition, ou de changement de régime, concerne la recherche contextuelle « d'indépendance » de la puissance de la multitude. Son *conatus* global se comprend ainsi sur la conception spinoziste du pouvoir instituant du social. En effet, même dans de rares cas d'indignation collective, lorsqu'on parle de décolonisation, comme l'a déjà mentionné Zourabichvili, il pourrait s'agir d'une multitude libre, indépendante, « qui s'est elle-même instituée en État » (Zourabichvili, 2008, p.73). Mais globalement, Spinoza parle avant tout des changements institutionnels orchestrés par les désirs communs. Les institutions, par leur destruction, leur transformation ou leur création, se fabriquent par l'*imperium* : par des désirs de poursuivre la vie commune autrement. Selon une autre manière de dire, transcendentale, la réaction du corps social agit dans le principe de la détermination lorsque les dynamiques socio-affectives se prêtent à s'affirmer collectivement, comme politiquement, et en se posant en amont de l'histoire. Car, la puissance de la multitude est son « opérateur abstrait » de l'histoire, elle n'est pas une

masse de spectateurs par laquelle le système social se déploierait seul. C'est la puissance de la multitude qui peut transformer les institutions.

Histoire est le nom d'abstraction sous lequel nous récapitulons toute une série de processus concrets. Mais c'est une abstraction. Qui ne saurait donc se prévaloir de la puissance des processus qu'elle ne fait que nommer. L'histoire n'est pas une puissance. Ce qui est puissance, ce sont les hommes qui font l'histoire. (Lordon, 2016, p.101)

Les mouvements sociaux motivés axiologiquement pour la sécurité collective deviennent génériques. À chaque institution conduisant à la crise axiologique, par l'absence des mécanismes politiques de la société pour réduire les craintes communes, il y a des réactions sociales et politico-institutionnelles. Les sentiments collectifs de l'indignation, considérés comme une des forces régulatrices du social, deviennent pour elle seule une nouvelle autorité morale, et cela pousse à l'affirmation de cette cohésion permanente des sociétés. Structurellement, les forces affectives sont intrinsèques aux phénomènes des institutions, car elles sont en quelque sorte les « créateurs » de la puissance de la multitude. Cela pose une affirmation radicale qui admet que les puissances sociales opèrent les changements politico-institutionnels. Le *conatus* participe à la construction axiologique et institutionnelle. Ce ne sont pas les systèmes, par leur seul encadrement, qui donnent le monopole du sens aux directions sociales, chez le spinozisme. Ce sont plutôt les forces morales qui déterminent autoritairement le changement : destruction, modification et création des institutions. La puissance de la multitude exerce l'autorité morale, elle est l'expression collective essentielle de ce qui constitue l'économie générale de la valeur. Lorsqu'il y a crise axiologique, la puissance de la multitude, par la voie de l'indignation, devient la « condition dont la destruction signe l'effondrement de l'autorité, c'est-à-dire la crise de l'institution » (Lordon, 2015, p.121). Tout le pouvoir constituant du social est « le point sur lequel se referme l'auto-affection de la multitude » (*ibid*). Bref, nous avons vu que les indignations, les affects communs mobilisés par des craintes généralisées et vengeresses d'un mal subi, apparaissent dès lors de la crise axiologique, où les valeurs ou les

normes, visant la sécurité commune, ne se présentent pas structurellement pour la puissance de la multitude. Dans l'absence des recherches de sécurité commune des ordres politico-institutionnels établis, la puissance de la multitude peut ainsi s'indigner. Nous pourrions ajouter que l'indignation est à juste titre un fait social.

3.2.2 Pour une sociologie critique étudiant les affects communs

Le programme de Frédéric Lordon établit que l'étude des crises sociales prend la forme d'une analyse des affections dans la *condition anarchique*, condition vécue par la crise axiologique et sur le sol des affects communs. Crise axiologique qui est vécue à l'intérieur des institutions, par des modes passionnels structurellement subis, par des augmentations et des diminutions des puissances d'agir ou des aliénations passionnelles structurellement mobilisées. Que les causes soient politiques ou économiques, les dérives idéologiques et matérielles du néolibéralisme cultivent ces crises. Peut-on penser à ce jour les crises par un affaiblissement ou des transformations du capitalisme? Lordon, en posant le principe des crises axiologiques, propose une sociologie critique en appliquant les concepts spinozistes. Mais contrairement à d'autres pensées critiques, la sienne vise justement à redonner un poids conceptuel aux affects en s'intéressant au renouvellement des dynamiques relationnelles à l'ère de ces crises axiologiques, sur les formes d'indignation qui partent du principe d'une recherche d'émancipation sociale contrainte par les modes structurels du capitalisme ; Lordon est aussi un penseur des émancipations par-delà un structuralisme des passions. En effet, suivant un regard conceptuel des échecs institutionnels, force est de constater, dans le néolibéralisme, que toutes les conséquences et les répercussions d'un système capitaliste et de la misère, structurellement constituée par ses rouages, mettent en branle deux questions quant à l'ordre de la recherche d'émancipation politique et sociale. La première : placés à côté *De la critique : précis de sociologie de l'émancipation* de Luc Boltanski, les concepts des affects permettent-ils plutôt une nouvelle façon de cibler

les crises? La suivante est celle si nous pouvons se voir glisser, entre les mailles de ces crises néolibérales, une propension à la réinvention des modes de la violence symbolique par le capitalisme? En effet, en suivant Luc Boltanski, Lordon produit une pensée sociologique des crises à partir d'une approche dans laquelle les affects deviennent les formes impératives du corps, ce qui permettrait de distinguer le sens réel de leurs effets qui conduisent à la crise axiologique. Les institutions néolibérales sont « vides de sens » si on oublie d'exposer leur réelle portée des violences symboliques sur les corps, cela à partir, comme le désigne Boltanski, d'une conception de la « violence institutionnelle » (Boltanski, 1996, p.143). La critique de Lordon à Boltanski tient à ce que les institutions ne sont pas que des fictions en elles-mêmes ; car si l'on ne cherche pas à comprendre la force des autorités institutionnelles ou la « distribution du pouvoir symbolique », nous allons manquer de comprendre toute l'effectivité réelle de la violence symbolique, des forces idéologiques néolibérales, sur les dynamiques affectives des corps : par exemple, sur les passions tristes qui représentent un cadre général de l'aliénation des puissances d'agir. Raison pour laquelle, selon Lordon, il faut étudier minutieusement les mouvements ou effets de graduation des violences institutionnelles sur les corps. L'analyse des affects serait utile en ce sens.

Le retour de Luc Boltanski à la sociologie critique passe par l'affirmation d'une conception de l'institution dont la propriété centrale réside dans ses effets de production de sens. Sur le fond d'arbitraire d'un monde essentiellement insignifiant, les institutions sont en premier lieu des instances de véridiction. (Lordon, 2013, p.187)

À partir de l'affirmation sociologique où s'opère la nécessité de la critique, Frédéric Lordon affirme que Boltanski a poussé loin l'argument de la solidarité mécanique des violences des institutions sur la seule « contradiction herméneutique » (Boltanski, 1996, p.145), à savoir, pour l'économiste spinoziste, que l'analyse critique de l'institution, exercée dans la forme verticale d'une violence, devrait plutôt préalablement passer à l'analyse des réactions quant aux violences subies et jusqu'à

l'analyse des diminutions des puissances d'agir : les formes d'aliénations passionnelles. En effet, Lordon soutient que Boltanski n'a pas suffisamment étudié la portée effective des violences symboliques sur les corps, et ainsi, Lordon compense la théorie de Boltanski en passant par une compréhension des affects, et d'un point de vue structuraliste, sur l'articulation de la violence institutionnelle constituée sur les passions tristes. Selon Lordon, l'étude de Boltanski, sur le problème de « l'insupportable » (*ibid*) et des violences symboliques sur les corps, aurait dépassé justement l'objet du corps, donc ainsi des affects, pour n'étudier que les formes d'autorités institutionnelles (les régimes politiques de domination) et sans aiguïser une pensée critique qui aurait eu intérêt à étudier davantage les formes d'effectuation corporelle ou des violences subies par cette compréhension des affects qui revient de droit à Spinoza. Raisonement selon lequel Lordon se base sur une approche spinoziste pour y insérer une pensée critique par le concept des affects. En effet, selon Lordon, il faut comprendre que l'exerce uniforme du fait institutionnel peut s'engager dans la relation entre les corps et une grammaire des passions. Avec Boltanski, on contemple la « position de surplomb qu'occupe l'être sans corps » (*ibid*), mais, chez Lordon, on articule une pensée critique qui organise des valeurs comme des affects, selon une compréhension spinoziste, reproduisant en aval structurellement les produits effectifs de l'indignation tout en mettant de l'avant des recherches d'émancipations collectives, plus exactement dans l'espace des apprentissages passionnels. De là la forme d'émancipation est ainsi réhabilitée par le poids conceptuel des affects.

Par le fait, Boltanski s'avance trop loin dans la problématisation du fait institutionnel de la véridiction qu'il ne suscite de lui-même la question à laquelle pourtant il ne répond pas : car, à si bien souligner le caractère profondément *tautologique* des énoncés d'institution, dont la tâche est de « *confirm[er]* que ce qui *est* [dans un certain contexte] *est* dans tous les mondes possibles», et à montrer que, orthogonaux au registre de l'argumentation, ces énoncés sont tout entiers dans celui de l'*assertion* et de l'*affirmation*, se pose inmanquablement la question de savoir quelle est la nature des forces qui permettent à l'inconsistance intrinsèque d'une tautologie de tenir debout et, plus encore, de valoir. (Lordon, 2013, p.189)

Alors que Lordon inscrit une pensée critique sur l'expression affirmative-affective des corps, en exposant que le sens de l'institution tient lieu de l'engendrement des puissances d'agir à son maintien, c'est-à-dire des propriétés dérivées de la capture des affects communs par « l'autorité véridictionnelle » et comme inscription ultime des valeurs (*obsequium*), il veut simplement dire qu'il y ait des seuils d'acceptabilité ou d'insupportabilité pour les corps. Cela traduit donc les affects comme les inscriptions des valeurs. Les valeurs sont structurellement projetées par le faire-autorité et à partir desquelles une réelle critique peut être constituée selon le seuil de l'expérience sociale de l'inconfort, du désagrément ou de l'exclusion, du moins en théorie, au fondement d'une crise axiologique où s'opèrerait la critique, plus précisément où se trace la portée effective de cette « contradiction herméneutique ». On ne peut pas traiter de la violence sur les corps ou des problèmes de l'exclusion sociale, de la division sociale ou des contraintes sociales, comme si en substance, les fonctions exprimeraient tout ; il faut pouvoir observer les contraintes effectives de la violence symbolique sur les affects et les diminutions des puissances d'agir des corps, où la sociologie pourrait développer davantage cette réflexion des propriétés dérivées du fait institutionnel. Chez Lordon, de cette théorie d'une crise des valeurs à l'ère néolibérale, le cadre spinoziste des affects retient essentiellement que les diminutions des puissances d'agir sont plus omniprésentes que leurs augmentations, d'où la crise toujours appuyée sur un fond bien présent des affects. Cette théorie critique pourrait appliquer l'analyse locale des crises axiologiques, théorie selon laquelle s'inscrit la condition anarchique.

Comme destruction de significations et de valorisations établies, une crise institutionnelle est alors une résurgence locale de la condition anarchique puisque ce qui a été mis en crise, c'est la réponse institutionnelle à la question de savoir ce « qu'il y a lieu d'en penser » (Lordon, 2018, p. 193).

En effet, Lordon convertit les affects localement à partir d'un fait institutionnel, où il y a rejet des valeurs telles qu'instituées ; c'est là qu'on ressent le plus la condition anarchique. Comme dans le fait institutionnel néolibéral, ce sont dans les luttes sociales

où l'on peut observer des expressions d'indignations. L'application des affects permet cette réflexion pour concevoir les forces sociales dans « les séditions et crises de l'ordre salarial » et les luttes politiques. Les puissances des institutions néolibérales, étant des forces symboliques, reproduisent idéologiquement leurs discours en s'appropriant le sens pratique de l'univers social pour leurs causes. Cela dit, on peut étudier localement les crises qui s'installent visiblement dans certains phénomènes politico-institutionnels, comme dirait Zarifian, dans des « communautés passionnelles »⁸, où on peut constater certaines résistances collectives. Autrement dit, on peut étudier les crises locales et institutionnelles, cela sans négliger les mécontentements qui sont plus généralisés qu'on le croit : sur les conséquences réelles du capitalisme dans tous les secteurs sociaux. Dans l'ouvrage, *La société des affects : pour un structuralisme des passions*, Lordon pose la question à cet égard sur la chute du néolibéralisme.

Ce discours de la dissidence, donc, est-il véritablement l'expression d'un affaiblissement tendanciel du fait normatif ou bien, au contraire, celle de sa mutation, de ses déplacements, sa fragmentation et sa différenciation devant se comprendre sur un fond de persistance ? (Lordon, 2013, p. 271)

Peut-on croire à la chute du capitalisme? Certainement, mais on doit comprendre qu'il y a seulement, du moins à ce jour, des révoltes locales et peut-être plus ressenties et partagées socialement par conviction dans la population en général. C'est précisément dans le registre des mutations où finalement, dans un cadre plus local, qu'on peut extraire des souffrances collectives, et dans leurs affirmations, certaines indignations mettant en pratique des logiques d'actions où convergent toutes les puissances d'agir. Toutefois, s'il y a des dynamiques de contestations qui se déploient localement, le néolibéralisme se perpétuera essentiellement dans une restructuration imaginaire. En formulant sa compréhension sociologique des crises du néolibéralisme, et des formes d'indignations qui en découlent, Lordon écrit, dans *Vivre sans? Institutions, police,*

⁸ Voir son article « Puissance et communauté d'action (à partir de Spinoza) », dans *Spinoza et les sciences sociales*.

travail, argent..., qu'il faut constamment revenir au principe de l'institution tel que défendu par Spinoza et Durkheim ou chez Mauss, à la compréhension des normes sociales générées par la puissance de la multitude, en tant qu'autorité morale, pouvant constituer une résistance plus large au néolibéralisme, du moment que ces réactions générales puissent s'affirmer socialement et politiquement. Les crises axiologiques sont provoquées par la puissance de la multitude se constituant par ses propres faits sociaux et ses faits institutionnels. Que les « institutions constituées » à l'ère du néolibéralisme aient provoqué quelques expressions en philosophie de la désinstitutionalisation ou par des courants « antipolitiques », notamment chez Agamben et Badiou, répètera Lordon, il ne faut pas négliger que le système peut être contredit par de nouvelles normes sociales, précisément dans la perspective des crises axiologiques. Car, ces nouvelles normes sociales, fondées par la crise axiologique, sont ce pouvoir instituant au sens spinoziste. Sur ce problème du fait institutionnel, nous devons revenir à la sociologie durkheimienne ou maussienne car les philosophies antipolitiques ont pensé la désinstitutionalisation, mais la désinstitutionalisation est paradoxalement chez Spinoza un phénomène institutionnel, car ces formes institutionnelles commencent par la constitution de normes qui s'adaptent à la genèse conceptuelle de la puissance de la multitude. La souveraineté du social en appelle au degré des nouvelles normes qui s'imposent en puissance, pour toujours instaurer en cycle le sens de l'institution. Le principe de l'institution chez Spinoza s'accorde effectivement avec celui de Durkheim et Mauss. L'institution est toujours un produit de l'autorité morale du social. Lordon affirme ceci :

J'appelle génériquement « institution » toute manifestation de la puissance de la multitude. La coutume de se serrer la main droite plutôt que de la main gauche, par exemple, est une institution. Si tu entres dans une assemblée et que tu tends la main gauche, ça va commencer à murmurer. Ce murmure est l'effet de la puissance de la multitude. (Lordon, 2019, p.105)

En effet, l'institution n'est pas du domaine universel, mais de la souveraineté du social (des affects communs). L'institution est la représentation d'une norme sociale. Observer le social s'indigner contre le pouvoir néolibéral, c'est aussi observer un fait institutionnel provoqué par la puissance de la multitude. Comme un problème d'organisation ou de coordination, la chose institutionnelle est la portée assumée du collectif sur des choses très précises. Cela s'observe localement. Penser la chute du néolibéralisme, c'est, donc, tenter d'observer les tendances, les normes et les valeurs s'indignant en ce sens, et ensuite, que les révoltes et les indignations s'affirment politico-institutionnellement selon les apprentissages passionnels communs, comme ceux des affects foncièrement tristes. De là, Lordon conçoit son registre théorique des affects et des émancipations sociales. Dès qu'il y a un horizon de cette émancipation générale, pouvant s'observer très bien localement, il s'y produit un point de convergence des forces sociales, des puissances d'agir, étant provoqué par la puissance de la multitude. Lordon le nomme la genèse conceptuelle de la puissance de la multitude.

3.3 La genèse conceptuelle de la puissance de la multitude : la genèse des forces passionnelles politiques.

Si le postulat axiologique spinoziste tient compte des conditions variables et hétérogènes des affects communs, notamment dans le néolibéralisme, c'est avouer qu'il peut y avoir des crises axiologiques et institutionnelles, et qu'ensuite, la puissance de la multitude peut faire corps politique : c'est l'*imperium*. S'il y a crise des institutions, il y a désinstitution ou des changements institutionnels. L'expression conceptuelle de la trajectoire théorique de la *genèse conceptuelle de l'État*, telle que développée par Alexandre Matheron, laisse de côté les fictions imaginaires ou les « illusions de la transcendance par l'histoire » (Lordon, 2008, p. 124). En effet, la genèse des passions de puissance de la multitude, tout en étant en amont de l'histoire,

n'offre pas une vision mythologique de la naissance de l'État-moderne, mais postule l'analyse des dynamiques affectives dans un contexte historiquement conditionné. Pour ainsi dire, la genèse conceptuelle se compare à une sociogenèse, du fait que le conditionnement des dynamiques relationnelles agit sous des totalités sociales, où, finalement, le social cherche souverainement à s'instituer par une recherche de la sécurité collective, cela revu par le principe d'émancipation formulé par Lordon. Nous verrons que la genèse conceptuelle de la puissance de la multitude est un principe d'apprentissage des mécanismes affectifs de la politique et qu'elle est une sorte de recherche du pouvoir instituant du social : une phase initiale de l'*imperium*.

En effet, dans le cadre théorique d'Alexandre Matheron, l'expression de la *genèse conceptuelle de l'État*, ou de la puissance de la multitude qui produit l'*imperium*, ne renvoie pas à celle de sa genèse historique mais à la genèse des passions de la multitude qui met en pratique un pouvoir instituant. La genèse conceptuelle de la puissance de la multitude est l'expression des communautés interhumaines passionnelles cherchant *mutatis mutandis* leur salut : combattre progressivement leurs aliénations passionnelles. Nous savons que Spinoza est un penseur de la souveraineté du social. L'expression holistique, pouvant justement être considérée en sociologie, s'intéresse aux apprentissages des directions convergentes des affections communes. On peut y voir une perspective homogène de l'*imperium*, les désirs et les passions font figure d'un dépassement organisé par la communauté, non compréhensible à l'observation empirique, mais axiologiquement à travers les dynamiques relationnelles pour combattre les servitudes individuelles. Car, contre la servitude passionnelle individuelle, la liberté se conceptualise, chez Spinoza, autour de cette introspection du sens commun. Spinoza a dit que « l'homme qui est dirigé par la Raison, est plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même » (*Eth*, IV, proposition 73). La servitude passionnelle, pour Spinoza, est la résultante des superstitions et des craintes vécues dans l'isolement des individus. Matheron avait écrit « qu'imaginer les sentiments d'un autre homme, c'est donc *ipso*

facto les éprouver. D'un point de départ aussi mince, des conséquences capitales se déduisent » (Matheron, 2011, p. 71). L'individu ne peut apprendre à se libérer qu'en groupe et dans les apprentissages des affects communs. Irrémédiablement, c'est à travers les affects communs que se substituent des affects de la politique. En effet, comme l'a exposé Matheron, « quel doit être le point de départ d'une genèse de l'État où n'interviennent que des rapports de force entre individus passionnés? Ce ne peut être que la théorie des relations interhumaines passionnelles » (Matheron, 1988, p. 320). Dans le *Traité théologico-politique* de Spinoza, la genèse conceptuelle recherche à dépasser leur crainte pour s'affirmer librement. Il écrit : « la fin de l'État [...] n'est pas la domination [...] ; au contraire c'est pour libérer l'individu de la crainte [...]. La fin de l'État est donc la liberté » (*TTP*, XX, § 6). Ensuite, dans le *Traité politique*, il exprime que les dynamiques affectives-politiques peuvent détruire l'ancien régime pour créer du nouveau : pour faire l'*imperium*. La genèse conceptuelle de la puissance de la multitude constitue très précisément cette figure de l'*imperium*, du droit de la puissance de la multitude ; on peut infirmer sociologiquement qu'il y a des tentatives d'émancipation cherchant à se libérer par la résultante des apprentissages affectifs communs. Cela passe obligatoirement par un apprentissage des affects de la politique : apprendre pour le collectif à rationaliser ses craintes et ses superstitions communes, etc. Ainsi, les causes de l'évolution des sociétés seraient potentielles qu'à partir d'une transgression des affects tristes vers des affects potentiellement communicables, et donc, des communautés libérées des peurs, des craintes ou des superstitions. C'est l'*imperium*. On peut comprendre ce phénomène autour du concept des imitations affectives. Lordon dit que « c'est donc dans cette convergence imitative qu'il faut chercher le mécanisme élémentaire de la *genèse conceptuelle* d'une communauté morale » (Lordon, 2015, p. 64). Dans le joug politique, encore, Lordon reprend chez Matheron l'expression de la genèse conceptuelle. Lordon écrit :

Cette genèse conceptuelle de l'État, c'est donc Alexandre Matheron qui nous la livre, entièrement déployée, à partir du rapprochement contre-intuitif de deux passages du *Traité politique* que tout semble opposer : (*TP*, VI, §1) parle

de la constitution de l'État, (*TP*, III, §9) de sa destruction... Au premier, l'affect commun sous lequel la multitude vient à s'assembler, au second... le même affect commun, mais d'indignation, dans lequel « se liguent un grand nombre de sujets », venant par-là amoindrir la puissance et le droit de la cité. (Lordon, 2018, p. 26)

On comprend que le pouvoir instituant du social est conditionnel aux apprentissages d'affects communs, car toute la genèse conceptuelle de la puissance de la multitude relève justement, du point de vue sociologique, des apprentissages des affects rationnels ou des connaissances. Point de vue qui s'articule par une compréhension des ordres ou des désordres sociaux desquels toute la vie passionnelle prend conditionnellement ses expressions contextuelles. Sans apprentissage des affects communs, il n'y a pas de genèse conceptuelle de la puissance de la multitude. Matheron avait alors écrit que c'est « seulement sur les conditions de l'équilibre social que Spinoza cherche à réaliser, mais aussi sur les causes, des déséquilibres, qui, au cours de l'Histoire, perturbent le fonctionnement des États de fait. Spinoza énonce, autrement dit, des propositions sociologiques » (Matheron, 1988, p. 356). Dans *Imperium : structures et affects des corps politiques*, Lordon dit d'ailleurs que le rapport intégral de la genèse conceptuelle découle de ce principe orchestrant la légitimité axiologique. Il écrira : « sans visée historique aucune donc, le modèle de la genèse conceptuelle relève d'une expérience de pensée délibérément construite à partir d'un état originel *fictif*, auquel chercher la moindre correspondance empirique serait tout à fait absurde » (Lordon, 2015, p. 63). La genèse conceptuelle de la puissance de la multitude n'est d'aucune manière régulée par-delà une raison transcendantale ou historique, car, ignorant des choses qui les déterminent, les individus et les groupes sont déterminés par des désirs et des passions pour leur simple recherche de liberté, et ce, dans les liens sociaux, pour dépasser leurs propres superstitions ou craintes communes. François Zourabichvili, dans *Le conservatisme paradoxal de Spinoza : enfance et royauté*, afin de mieux saisir la genèse des passions de la multitude, emploie la métaphore de « l'enfance » pour comprendre directement ces apprentissages d'affects collectifs. Il a

formulé « qu'il n'y a ici d'ambivalence apparente que si l'on oublie encore une fois l'image rectifiée de l'enfance : la question est celle de la civilisation, et Spinoza lie de toute évidence cette dernière au devenir de la multitude » (Zourabichvili, 2002, p. 248). D'où l'apport chez Matheron, Zourabichvili et Lordon de nous renvoyer au principe mimétique, où, implicitement, le sens instituant des valeurs s'exprime à travers cette genèse conceptuelle, car il se produit essentiellement, à l'intérieur des dynamiques locales, des recherches d'émancipations sociopolitiques. La multitude cherche ainsi à se structurer. Il n'y a aucun temps suprême des valeurs, car toutes les valeurs sont données en des vecteurs affectifs. Les valeurs se placent, certes, sous les formes élémentaires passionnelles, d'après leur *condition anarchique*, mais au postulat duquel les dynamiques affectives se manifestent sur des faits institutionnels, d'après un projet politique « duquel la nouvelle forme va émerger – cadre qu'on prend comme une donnée, dont on ne reconstituera donc pas la propre genèse, sauf à tomber dans une régression à l'infini » (*ibid*). Autrement dit, l'économie des choix politiques s'oriente principalement par cette production de la genèse des passions. À cela, Lordon fait aussi un lien entre la genèse conceptuelle de la puissance de la multitude et la théorie du *processus de civilisation* de Norbert Elias.

On a beau avoir eu soin de répéter que le modèle de genèse conceptuelle de la *potentia multitudinis* n'était pas fait pour recevoir de confirmation historique, on ne peut manquer d'être frappé par sa similitude avec les mécanismes, tout à fait historiques ceux-là, que Norbert Elias met au principe de la formation *réelle* des États européens. (Lordon, 2015, p. 115)

Bref, n'étant pas d'ordre empirique ou subjectif, la genèse conceptuelle de la puissance de la multitude est la souveraineté du social se cherchant à instituer par et sur elle-même : l'*imperium*. Le social s'auto-affecte en permanence. La souveraineté se réalise à partir, premièrement, d'un exercice d'apprentissage du social de ses propres passions, et deuxièmement, selon des volontés politico-institutionnelles de conserver toute sa sécurité collective. Tout cela reste d'ordre conceptuel. La puissance de la multitude

cherche à se restructurer. On pourrait dire que ce type de sociogenèse est traversée par des exercices socio-passionnels, coopératifs ou concurrentiels, pour la libération politique de sa souveraineté. En ce sens, le principe instituant spinoziste retient l'idée que le social s'actualise politiquement qu'en sortant de son aliénation passionnelle, c'est-à-dire pour sortir du lieu ultime de la servitude conceptuelle des monades individuelles. La genèse conceptuelle est l'expression qui désigne un temps suspendu de la puissance de la multitude, dans ces apprentissages, cherchant à faire *l'imperium*, à conquérir les moyens de sa souveraineté, et où notre regard sociologique s'intéresse aux dynamiques affectives, aux conflits et aux modes de coopérations, seulement dès lors que les imitations affectives se transgressent par ses apprentissages politiques et communs. Sans apprentissage collectif des affects communs, il n'y a aucune genèse conceptuelle de la puissance de la multitude.

Dans ce troisième et dernier chapitre, nous avons tout d'abord exposé que les concepts des affects sont au cœur d'un ordre axiologique, étant représentatifs des modes des valeurs comme des modalités politico-institutionnelles. Une certaine critique de l'horizontalisme antipolitique a été nécessaire, puisque la position théorique de Lordon est, contre le modèle subjectiviste de l'universalisme abstrait des passions, de dégager plutôt une compréhension des concepts spinoziste, concepts qui retrouvent des réalités affectives et proprement axiologiques. Ensuite, nous avons présenté la pensée spinoziste qui s'intéresse aux crises politico-institutionnelles. Selon le cadre théorique de Lordon, le principe d'indignation se rallie à une pensée sociologique critique, quitte à observer les sources affectives qui permettent de croiser cette réalité des contraintes ou des contingences politiques, dont néolibérales, et qui augmentent potentiellement ces crises institutionnelles et axiologiques. Nous avons aussi démontré que la sociologie critique de Lordon intègre le problème des affections pour mieux percevoir l'effectivité des actions, quitte à théoriser sur les formes émancipatrices du social, selon le modèle du pouvoir constituant du social chez Spinoza. Finalement, nous avons présenté les dispositions affectives qui s'inscrivent dans la *genèse conceptuelle de la*

puissance de la multitude, c'est-à-dire à travers les dynamiques relationnelles ouvrant les voies de l'apprentissage passionnel des communs vers des finalités sociopolitiques, où les valeurs se mobilisent. La genèse conceptuelle de la puissance de la multitude est l'expression du désir commun de former une sorte de pouvoir constituant du social afin d'avancer ses propres normes et ses institutions. Ensuite, avec la genèse conceptuelle de l'État, les affections communes impliquent non pas une étude historico-originale des sociétés, mais l'analyse des conditions actuelles par lesquelles les dynamiques passionnelles se déploient axiologiquement, c'est-à-dire où tout le social renouvelle souverainement et institutionnellement dans ses propres normes effectives telles que conduites par la puissance de la multitude. C'est dans la « condition anarchique », sous le sol axiologique des affects communs, que se reproduit le sens des valeurs.

CONCLUSION

En conclusion, dans ce mémoire consacré à la pensée spinoziste de Lordon, où nous avons repris une lecture du déterminisme des affects en sociologie, et selon la manière dont il a produit son programme transdisciplinaire avec les concepts de Spinoza et certains courants sociologiques, nous sommes arrivés à résumer le discours spinoziste en sociologie de Lordon, que l'approche socio-affective soit plus assimilable à une analyse axiologique des modalités politico-institutionnelles. Dans le premier chapitre, initialement, nous avons présenté les concepts de Spinoza de l'*Éthique*, le *conatus* les imitations affectives, et du *Traité politique*, la puissance de la multitude et l'*ingenium*. Avec le *conatus*, la réflexion nous a conduit sur la conceptualisation de l'effort et de la persévérance, sur l'idée que les actions sont transcendées par la réalité immanente des désirs et des passions, suivant l'augmentation et la diminution des puissances d'agir, sous les conditionnements des structures sociales, des institutions et des rapports sociaux. Cela nous a ensuite amené à présenter le concept des imitations affectives en énonçant que les efforts œuvrent dans les dynamiques interhumaines. Il n'y a pas une conception individualiste de la persévérance, elle est proprement collective et structurelle. Nous avons eu la tâche de présenter ce concept qui poursuit, non son application strictement horizontaliste, interindividuelle ou intersubjective de la persévérance, mais une approche qui restitue l'élément vertical de l'imaginaire politico-institutionnel, au fait que ces dynamiques interhumaines des efforts se combinent nécessairement au rapport effectif des totalités imaginaires du monde social. Ensuite selon le *Traité politique*, la puissance de la multitude se compose d'affections communes qui traversent les réalités politico-institutionnelles, plus précisément à la manière dont Spinoza donne à l'imaginaire des régimes politiques, cette réalité de la

convergence des passions sociales. Nous sommes arrivées à présenter une critique de Lordon face à l'approche d'Antonio Negri. Ce dernier nous apparaît plus enclin à interpréter la multitude mais d'un point de vue radicalement subversif ou trop subjectif. La critique de Lordon, d'après le postulat spinoziste qui affirme des conditionnements du social selon des régimes imaginaires politico-institutionnels, expose les critères d'une compréhension du concept de la puissance de la multitude. La multitude, d'après Spinoza, ne vit pas dans un cadre internationaliste des passions, selon l'existence d'un empire abstrait et non délimité par des paramètres, mais bien que la puissance de la multitude soit effective par ses propres fonctions institutionnelles totalisant le social, découlant d'un imaginaire d'État général. La réalité politico-institutionnelle, selon laquelle les corps sociaux sont soumis aux passions, fait habiter les différentes complexions individuelles, c'est-à-dire l'*ingenium*. Ce dernier concept spinoziste renvoie à chacun de nous ces manières d'interférer avec un même monde et ses totalités sociales. Nous devons aussi y voir la critique de l'approche horizontaliste des passions. Ce dernier concept est le principe de la complexion individuelle et affective, principe visant une herméneutique des passions des champs sociaux et institutionnels.

Dans le deuxième chapitre, nous avons synthétisé les mises en relation des concepts des affects avec certains courants sociologiques telles que soutenues dans l'œuvre spinoziste de Lordon. De sorte que, sans vouloir concevoir une sociologie purement spinozienne, il nous a fallu présenter une certaine concordance entre les concepts et les pensées de Marx, Durkheim, Mauss et Bourdieu, spécifiquement selon des pensées qui partagent une vision non-libre ou non auto-déterminante du sujet. Selon ces configurations conceptuelles institutionnelles des affections communes, la posture d'un structuralisme des passions a été intégrée respectivement à partir de chacun de ces dialogues conceptualisés dans quelques ouvrages de Lordon. Premièrement, la synthèse conceptuelle de Lordon, entre Spinoza et Marx, fut de postuler, selon une configuration des affects dans l'institution capitaliste, que, s'il y a un désir-industriel, le désir-maître est de faire-faire par autrui toute la production industrielle, cela afin de

reconnaître que le capital s'engage sur un seul rapport social : sur la condition passionnelle et servile des travailleurs. Car les travailleurs rentrent effectivement dans une condition servilement passionnelle, joyeuse et triste, à savoir dans un consumérisme bienheureux de la pauvreté. On comprend que leurs puissances passionnelles subsistent par l'accroissement du désir-maître et par la fidélité morale du social qui s'y plie. En deuxième lieu, nous avons comparé les concepts de la *puissance de la multitude* et la *force morale du social*, respectivement chez Spinoza et Durkheim, en tant qu'ils postulent chacun la force transcendante immanente du social. Ces deux concepts signifient conceptuellement la souveraineté du social déterminant les voies sociopolitiques : chez Spinoza, par les affects et les puissances, et chez Durkheim, par les sentiments moraux de la vie sociale. En troisième lieu, nous avons démontré, selon la mise en relation de Spinoza avec Mauss, que la notion de l'intérêt, notion plutôt conceptuellement dominée par la théorie économique de la stratégie rationnelle du sujet, est reprise par la lecture critique des concepts du *conatus* et du don, deux concepts remettant en cause le paradigme individualiste de l'intérêt individualiste et calculateur. Notre but était de démontrer que l'analyse des dynamiques sociales s'accompagne de l'*ethos* commun, et que les affections communes sont cette part d'ombre de la condition interhumaine qui mériterait d'être amplement étudiée sous l'expérience des solidarités, tout cela en réempruntant le discours des imitations affectives ou des persévérances collectives. Dans cette perspective, les affects s'insèrent principalement dans les rapports sociaux, gravitant eux-mêmes sur les symboles tant primitifs que modernes, et aspirent à la conservation de la chose collective ; car *l'intérêt souverain* est contre toute conception du sujet empirico-rationnel. En dernier lieu, nous avons illustré une idée similaire entre la pensée spinoziste et la pensée sociologique de Pierre Bourdieu, sur la base de leur critique respective du sujet cartésien. Plus précisément, il a fallu résumer leur compréhension du corps étant non libre mais déterminé par des causes extérieures, dont des causes institutionnelles, soit que le corps se génère sous l'imaginaire des structures sociales et politiques. Bourdieu, ayant pourtant étudié Spinoza, n'a pas traité des affections, mais des pulsions pour présenter la reproduction

sociale. Nous y avons donc comparé les concepts d'*habitus* et de l'*ingenium*. Simplement, ces deux concepts représentent la fonction du corps imaginant ses propres rapports institutionnels, dans l'inscription active de sa reproduction et de sa production. Cependant, si l'*habitus* articule une certaine durabilité ou une vision statique des individus dans les champs sociaux, d'un autre côté, l'*ingenium* représente des manières d'être et les formes variables de la production des corps, se déterminant par des désirs et des augmentations comme des diminutions des puissances d'agir. Autrement dit, nous avons formulé que Spinoza et Bourdieu ont respectivement articulé leur principe d'incorporation des structures sociales.

Dans le dernier chapitre, nous avons démontré que la conceptualisation des affects se traduit principalement sur le registre d'une vision axiologique, où les dynamiques affectives puissent progresser sur le souci du vivre-en-commun et se réguler comme des formes élémentaires politiques, mais aussi pour le meilleur ou pour le pire. En admettant que ces valeurs ne s'expriment pas dans un pur subjectivisme identitaire ou relativisme culturel, mais bien qu'elles reflètent des formes politico-institutionnelles, il nous a fallu recomposer cette critique du programme spinoziste à l'endroit de toute posture antipolitique des valeurs. Suivant cela, notre tâche a été de démontrer, en introduisant cet avertissement, qu'il n'y a pas qu'une vision homogène des affects communs, mais bien aussi une vision hétéronome des affections concourantes dans l'ordre axiologique, transcendentale selon les modalités politico-institutionnelles. Raison pour laquelle, en deuxième lieu, pour se rappeler que Spinoza est un penseur des crises institutionnelles, notre perspective sociologique des affects, dans le paradigme d'un déterminisme des passions sociales, a voulu insister sur le fait qu'il peut y avoir des crises axiologiques, qu'il peut y avoir des pertes de confiance à l'endroit du pouvoir préconstitué. Naturellement, en reprenant le principe spinoziste des indignations sociales, cela nous a amené à comprendre la sociologie critique de Lordon et que le principe d'indignation est transposé conceptuellement vers le contexte des institutions néolibérales. Autrement dit, tout le programme spinoziste de Lordon

oriente cette recherche conceptuelle du vide axiologique découlant du désenchantement du social, par la pauvreté, l'endettement et la misère socioéconomique, suivant les abus des conditions instituées par le capital. Notamment, nous avons aussi compris que l'indignation est le mouvement social d'une recherche pour refuser les aliénations passionnelles individuelles. Ce qui nous a amené à aborder le problème de la sociologie critique de Lordon, qui reprend la théorie des dispositions affectives, mais pour proposer une analyse des modes d'effectuations de cette recherche axiologique et de l'émancipation. Une critique de Lordon à Boltanski a été insérée. Nous avons souligné que l'application de cette sociologie critique n'est pas d'ordre empirique, puisque l'indignation est soit partielle ou diffuse au sein du néolibéralisme. Il nous a fallu introduire que les expressions sociopolitiques de l'indignation, par la puissance de la multitude, convergent vers un écœurement partiel ou généralisé des conditions de vie collectives générées par ce néolibéralisme, pour comprendre aussi que le capitalisme institutionnel cherche lui-même à se réformer en permanence pour continuer à faire marcher ensemble le social. En dernier lieu, nous avons résumé la genèse conceptuelle de la puissance de la multitude. La genèse conceptuelle, étant, selon Matheron, un problème typiquement sociologique, ne représente pas la naissance de l'État, mais bien la formation des apprentissages passionnels de la multitude, par ses auto-affectations tout en produisant l'*imperium*. La genèse de la puissance de la multitude reste un moment indéterminé de la souveraineté du social cherchant à s'affirmer contre les alinéations individuelles passionnelles.

Le cadre théorique spinoziste de Frédéric Lordon, sous l'angle des passions politico-institutionnelles, a été de remettre en perspective un champ de recherche qui a été peu abordé en sociologie : le déterminisme des affects. Sur le fait que Spinoza avait théorisé un déterminisme passant par les causes des affections, en reprenant conceptuellement sa compréhension des affects qui s'articule par une démonstration, selon ses œuvres, *L'Éthique*, *le Traité Théologico-politique* et *le Traité politique*, nous avons reconnu que tous les champs d'actions des dynamiques humaines prennent des directions désirantes

et passionnelles sur les modalités politico-institutionnelles ; c'est une perspective pouvant s'inscrire justement en sociologie, cela par des démonstrations qui restent toutefois partielles dans l'œuvre spinoziste de l'économiste français. Nous avons tenté au mieux de résumer sa lecture spinoziste, ainsi que les concepts de Spinoza tels qu'il les a repris pour sa compréhension de la discipline sociologique. Ce qui est abordé de manière importante dans ce mémoire, ce sont les concepts de Spinoza qui ne débouchent en rien sur des modèles subjectiviste et horizontaliste des affects, puisque les désirs et les passions naissent également du rapport politico-institutionnel – des relations interhumaines sous les imaginaires des totalités sociales. Justement, pour la compréhension des relations interhumaines, nous avons repris ces fonctions théoriques reconnues en sociologie : les structures, les institutions et les rapports sociaux. C'est pourquoi, sur cette dimension des affections, Lordon a joint les concepts de Spinoza (*conatus*, imitations affectives, puissance de la multitude, *ingenium*) afin de leur donner une meilleure compréhension, du moins à les actualiser avec des pensées sociologiques (Marx, Durkheim, Mauss et Bourdieu), et afin de produire ces rencontres. À partir du poids des concepts des affects de Spinoza, on a joint le principe de l'être qui aspire à des puissances d'agir dans les institutions, plus exactement dans un structuralisme des passions. Dans la direction de ces concentrations spinozistes, on a refusé, suivant la synthèse spinozienne de l'*Éthique* et du *Traité politique*, tout modèle du sujet se mouvant par des procédés issus de la rationalité, mais bien à partir des affections qui participent à des modalités politico-institutionnelles. D'ailleurs, au XVII^e siècle, Spinoza était contre la théorie du libre-arbitre. Le rôle central des affects devient donc un mode de connaissance des conditions sociales, notamment politico-institutionnelles, selon cet avertissement que nous avons préalablement introduit et qui a explicité un antisubjectivisme des passions. Les affects ont des fonctions de valeur. Cela a abouti à une conception des valeurs qui embrasse des modalités politico-institutionnelles. Les concepts de Spinoza s'offrent ainsi comme un modèle pertinent pour étudier les ordres axiologiques, puisqu'en tant que penseur des crises institutionnelles, Spinoza a fait naître aussi une théorie des passions communes pour penser aussi le devenir des

institutions et des désinstitutions. Raison pour laquelle nous pourrions nous-mêmes surenchérir sur un questionnement très important mais non formulé par Lordon. Tout comme Durkheim avait avancé l'idée que les travaux de Montesquieu et de Rousseau pouvaient nous amener à penser qu'ils furent des « précurseurs de la sociologie » (Durkheim, 1966), est-ce que nous pourrions déduire, selon le programme en sciences sociales de Frédéric Lordon, que Spinoza pourrait être lui aussi considéré comme un précurseur de la sociologie? Pour l'instant, nous pouvons simplement affirmer que les concepts de Spinoza nous servent à relire, dans une perspective transdisciplinaire, d'autres concepts sociologiques, et que le mémoire a eu comme volonté d'intégrer une compréhension des concepts. Compréhension selon laquelle le postulat spinoziste démontre un déterminisme des affects communs en sociologie. Cependant, il serait intéressant, dans un autre contexte que celui du mémoire, d'étudier la portée de notre interrogation sociologique, surtout du fait que la pensée de Spinoza pourrait avoir influencé de loin ou de proche la sociologie naissante au XIX^e siècle comme chez Émile Durkheim, Marcel Mauss ou Ferdinand Tönnies. Car, la sociologie naissante a pris sur elle la reconnaissance du pouvoir constituant du social. Il faut reprendre le raisonnement de Spinoza, selon l'*Éthique*, qui articule la transcendance immanente des affects communs, en fondant son éthique sur le principe du *democratico imperio* de l'intention philosophique du *Traité théologico-politique*, dans un État libre, et finalement, selon le *Traité politique*, afin de considérer les jeux des rapports de domination et d'alliances politiques, à partir du moment où s'articulent les postures stratégiques des puissances d'agir.

RÉFÉRENCES

- Balibar, É. (2018), *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris : Presses universitaires de France.
- Boltanski, L. (2009), *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris: Gallimard.
- Bove, L. (1996). *La stratégie du conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin. 1996.
- Bourdieu, P. (1996). « La double vérité du travail ». Actes de la recherche en sciences sociales. n° 114.
- Bourdieu, P. (2014). *La raison pratique : sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris : Minuit.
- Bourdieu, P. (2015). *Les méditations pascaliennes*. Paris : Seuil.
- Bourdieu, P. (2014). *Les structures sociales de l'économie*. Paris : Seuil
- Bourdieu, P. (2002). *Questions de sociologie*. Paris : Minuit.
- Bourdieu, P. (2012). *Sur l'État : Cours au Collège de France (1989-1992)*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. et Passeron, J-C. (1970). *La reproduction: éléments d'une théorie du système d'enseignement*. Paris : Minuit.
- Citton, Y. (2006). *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*. Paris : Amsterdam.

- Citton, Y. et Lordon, F. (dir). (2008). *Spinoza et les sciences sociales : De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris : Amsterdam.
- Clastres, P (2011). *La société contre l'État : recherches d'anthropologies politiques*, Paris : Minuit
- Damasio, A. (2005). *Spinoza avait raison : joie et tristesse, le cerveau des émotions*. Paris : Odile Jacob.
- Debray, E. Lordon, F. et Ong-Ban-Cunk, K-S. (Dir.). (2019). *Spinoza et les passions du social*, Paris : Amsterdam.
- Deleuze, G. (1968) *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Minuit.
- Deleuze, G. (1981). *Spinoza, Philosophie pratique*. Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles et GUATTARI, Félix. (1968). *L'anti-Œdipe : capitalisme et schizophrénie*, Paris : Minuit. P. 36.
- Del Lucchese, F. (2010) *Tumultes et indignations : conflit, droit et multitude chez Machiavel et Spinoza*, Paris : Amsterdam.
- Dobry, M. (2009). *Sociologie des crises politiques : la dynamique des mobilisations multisectorielles*. Presses de Science Po.
- Dubet, F. (2019). *Le temps des passions tristes*. Paris : Seuil.
- Durkheim, É. (1967). *De la division du travail social*. Paris : Le Presses universitaires de France (huitième édition). Récupéré. [Émile Durkheim, *De la division du travail social* \(1893\) \(uqac.ca\)](#).
- Durkheim, É. (1911). « Jugements de valeur et jugements de réalité ». Communication d'Émile Durkheim au Congrès international de philosophie de Bologne. Récupéré. [Émile Durkheim, « Jugements de valeur et jugements de réalité » \(1911\) \(uqac.ca\)](#)

- Durkheim, É. (1914). « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales ». *Scientia*, XV. pp. 206-221. Récupéré. Émile Durkheim, « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales » — *Scientia*, XV, 1914, pp. 206-221. (uqac.ca).
- Durkheim, É. (1960). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Presses universitaires de France. (Quatrième édition).
- Durkheim, É. (1958). « L'État ». Texte extrait de la *Revue philosophique*, n° 148. pp. 433 à 437. Récupéré. Émile Durkheim, « L'État. » (1900-1905 ?) (uqac.ca).
- Durkheim, É. (1966). *Montesquieu et Rousseau: précurseurs de la sociologie*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie. Récupéré. Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau: précurseurs de la sociologie*, (uqac.ca).
- Durkheim, É. (1898). « Représentations individuelles et représentations collectives ». *Revue de métaphysique et de morale*. Numéro de mai. Récupéré. Émile Durkheim (1898), *Sociologie et philosophie: « Représentations individuelles et représentations collectives »* (uqac.ca).
- Elias, N. (2003). *La Dynamique de l'Occident*. Paris: Pocket.
- Engels, F. et Marx, K. (1970). *L'idéologie allemande*. Les éditions sociales. Récupéré. Friedrich Engels et Karl Marx, *L'idéologie allemande (Thèses sur Feuerbach) (1845)* (uqac.ca).
- Fauconnet, P. et Mauss, M. (1901). « Sociologie ». *Année sociologique*. vol 30. Récupéré. Paul Fauconnet et Marcel Mauss, « Sociologie » (1901) (uqac.ca)
- Fischbach, F. (2014). *La production des hommes : Marx et Spinoza*. Paris. Vrin.
- Hardt, M. et Negri, A. (2000). *Empire*. Paris : Exil.
- Hardt, M. et Negri, A. (2004) *Multitude : Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Montréal : Boréal.

- Hardt, M. et Negri, A. (2014). *Commonwealth*. Paris: Folio Essais.
- Hegel, G-W-F. (1965). *La raison dans l'histoire - Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: UGE (Union Générale d'Éditions).
- Henry, J (2015), *Spinoza, une anthropologie éthique: Variations affectives et historicité de l'existence*, Paris : Garnier.
- Hochschild Russel, A. (2017). *Le prix des sentiments. Au cœur du travail émotionnel*. Paris : La Découverte.
- Jaquet, C. Sévérac, P. et Suhamy, A. (dir.) (2008), *La multitude libre : Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Amsterdam.
- Jaquet, C. (2005). *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris : La Sorbonne.
- Jaquet, C. (2014). *Les transclasses ou la non-reproduction*. Paris: Presses de l'Université de Paris.
- Lantoine. J-L. (2018) *Spinoza après Bourdieu : Politique des dispositions*. Paris : La Sorbonne.
- Lordon, F. (2021). *Figures du communisme*. Paris : La Fabrique.
- Lordon, F. (2015). *Imperium : structures et affects des corps politiques*. Paris : La Fabrique.
- Lordon, F. (2008). *Jusqu'à quand ? Pour en finir avec les crises financières*. Paris: Raisons d'agir.
- Lordon, F. (2018). *La Condition anarchique*, Paris : Seuil.
- Lordon, F. (2002). *La Politique du capital*. Paris : Odile Jacob.
- Lordon, F. *La Société des affects: pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013, 358 pages.

- Lordon, F. (2016). *Les Affects de la politique*. Paris : Seuil.
- Lordon, F. (2011) *L'Intérêt souverain : essai d'anthropologie économique spinoziste*. Paris : La Découverte.
- Lordon, F. (2019). *Vivre sans ? Institutions, police, travail, argent*. Paris: La Fabrique.
- Lordon, F. (dir.). (2008) *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, Paris, Presses Sciences Po, 2008, 339 pages.
- Macherey, P. (2003). *Hegel ou Spinoza*, Paris : La Découverte.
- Macherey, P. (1998). *Introduction à "l'Éthique" de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*. Paris : Presses universitaires de France.
- Macherey, P. (1997). *Introduction à "l'Éthique" de Spinoza, tome 3 : La Vie affective*. Paris : Presses universitaires de France.
- Marcuse, H. (1971). *Éros et civilisation*, Paris : Seuil.
- Massumi, B. (2018), *L'économie contre elle-même : vers un anti-capitalisme de l'évènement*, Montréal : Lux.
- Martin, É. (2017) *Un pays en commun : Socialisme et indépendance au Québec*, Montréal, Écosociété. 272 pages.
- Marx, K. (1972), *Manuscrits de 1844, Économie politique et philosophie*. Paris : Éditions sociales.
- Matheron, A. (2011). *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon : ENS Éditions.
- Matheron, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit. (Première édition 1969).
- Matheron, A. (1971). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris : Aubier.

- Mauss, M. (1968). *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses universitaires de France.
Récupéré. Marcel Mauss, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (uqac.ca)
- Moreau, P-F. Salem, J. et Tosel, A (sous la direction). (2008). *Spinoza au XIX^e siècle*. Paris : Sorbonne.
- Moreau, P-F. (1994). *Spinoza : expérience et éternité*. Paris : Presses universitaires de France.
- Moreau, P-F. (1994). *Spinoza : État et religion*, Lyon, ENS Éditions.
- Negri, A. (2007). *L'anomalie sauvage : Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Amsterdam.
- Negri, A. (1997). *Spinoza subversif : variations inactuelles*, Paris: Kimé.
- Negri, A. (2020). *Spinoza: then and now*, Cambridge: Polity.
- Revault d'Allonnes. M. et Rizk, H. (1987). *Spinoza: puissance et ontologie*. Paris: Kimé
- Sévérac, P. (2017). *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris : Champion
- Sévérac, P. (2020). *Qu'y a-t-il de matérialiste chez spinoza?* Paris : H Diffusion.
- Sévérac, P. (2011). *Spinoza : Union et désunion*. Paris : Vrin
- Skeaff, C. (2018). *Becoming political: Spinoza's Vital Republicanism and the Democratic Power of Judgement*, Chicago, University of Chicago press.
- Spinoza, B. (1993). *Éthique*. Paris : Flammarion.
- Spinoza, B. (1993). *Traité politique*. Paris : Flammarion.
- Spinoza, B. (1993). *Traité théologico-politique*, Paris, Flammarion.
- Tarde, G. *Psychologie économique*, Paris, Félix Alcan, 1911, 428 pages

Tosel, A. (2008). *Spinoza ou l'autre (in)finitude*. Paris : L'Harmattan.

Vinciguerra, L. (2005). *Spinoza et le signe : La genèse de l'imagination*. Paris : Vrin.

Zourabichvili, F. (2002). *Le conservatisme paradoxal de Spinoza : Enfance et royauté*, Paris : Presses universitaires de France.