

Octobre 2006

Recherches & Régulation Working Papers

***DERRIÈRE L'IDÉOLOGIE DE LA LÉGITIMITÉ,
LA PUISSANCE DE LA MULTITUDE***

Le Traité politique comme théorie générale des institutions sociales

Frédéric Lordon

RR Working n° 2006-4 Série I
www.theorie-regulation.org

Association Recherche & Régulation
c/o LEPII-CNRS
Université Pierre Mendès France
1241, rue des Résidences
BP 47 - 38040 Grenoble Cedex 9

DERRIERE L'IDÉOLOGIE DE LA LÉGITIMITÉ, LA PUISSANCE DE LA MULTITUDE

Le Traité politique comme théorie générale des institutions sociales¹

De toutes les réticences qu'inspire spontanément la déconcertation spinoziste, il n'en est sans doute pas de plus difficile à surmonter pour les sciences sociales que l'affirmation intransigeante de l'entière naturalité de l'homme, le refus de lui accorder aucune extra-territorialité dans l'ordre des choses, le déni radical de tout statut d'exception à l'ordre commun de la nature. Or la coupure nature-culture est devenue le fétiche des sciences sociales, leur évidence constitutive, leur condition de possibilité imaginaire. Considéré rétrospectivement, il est difficile de leur en faire le reproche. Que de monstruosité théoriques – et parfois pratiques – certaines naturalisations de l'homme n'ont-elles pas entraînées ? La physicalisation du social n'est-elle pas encore d'une très vive actualité, et ses usages politiques toujours aussi vigoureux, par exemple pour donner à des faits socio-économiques contemporains, tels la mondialisation, le caractère de nécessités naturelles, par conséquent soustraites à toute politique ? Les sciences sociales, en ce sens bien les filles du projet moderne d'autonomie politique, ont, au moins pour certaines d'entre elles, partie liée avec une entreprise de défatalisation du monde ; c'est pourquoi elles avaient deux bonnes raisons plutôt qu'une d'affirmer la radicale séparation du champ de la « socialité », revendiqué à la fois comme domaine de « leurs choses à elles » dans l'ordre du savoir, et comme exception à l'immutabilité naturelle, prérequis à tout projet politique conscient. Comment ne seraient-elles pas d'abord choquées du pan-naturalisme spinoziste qui semble les reconduire à tout ce qu'elles ont toujours voulu fuir et, revenant sur leur proclamation de rupture originaire, nie leur geste inaugural même, leur sécession constitutive ? « Nous ne voulons pas être un département des sciences naturelles ; les collectivités humaines ne sont pas des meutes et la vie sociale ne sera pas organisée d'après la loi de la jungle », tel est le fond de la rébellion anti-naturaliste des sciences sociales. Mais les sciences sociales se donnent le beau rôle, et elles laissent à d'autres le soin de fonder le postulat de coupure qu'elles se sont octroyées d'un geste large – quoique bien intentionné. C'est donc à la philosophie qu'il reviendra de fournir les arguments susceptibles de justifier qu'en marge de l'ordre déterministe de la

¹ CNRS, Bureau d'économie théorique et appliquée, frederic.lordon@gmail.com

nature, tout entier soumis à l'enchaînement des causes et des effets, se tienne, séparé, le domaine miraculeux de la liberté morale et de l'inconditionné. Spinoza n'entre pas un instant dans les inextricables apories de cette pétition d'extra-territorialité et fait le choix opposé de la conséquence : les lois de la production d'effets par des causes règnent uniformément et ne souffrent aucune exception, l'homme n'a aucun titre à se revendiquer « *comme un empire dans un empire* »². Il n'en résulte pour autant aucune des conséquences désastreuses imaginées par les sciences sociales « culturalistes », pas plus l'obligation de penser la société comme une horde, que leur dissolution dans une vaste science naturelle. S'il y a bien un domaine propre des sciences sociales, ce n'est pas parce que leurs objets humains-sociaux devraient être reconnus comme *essentiellement* distincts des autres choses de la nature, mais pour une tout autre raison : les « hommes en société » sont, pour la plus grande part de leurs affections, affectés par leurs semblables. Médiatement ou immédiatement, « ce qui arrive aux hommes » est le fait d'autres hommes, de leurs interactions bilatérales, des rapports institutionnels auxquels ils sont soumis et des rapports sociaux dans lesquels ils sont pris. Les hommes s'entr'affectent mutuellement et collectivement, synchroniquement et diachroniquement, et c'est bien là que réside la pertinence spécifique des sciences sociales : les sciences sociales sont les sciences des auto-affections du corps social.

Que le corps social s'auto-affecte en son tout et en ses parties, qu'il n'y ait pas autre chose que les auto-affections du corps social, c'est bien la transposition dans l'ordre politique et social d'une philosophie de l'immanence. Celle-ci n'est peut-être rappelée nulle part plus radicalement qu'au chapitre XI du *Traité politique*, au moment où Spinoza dit de la démocratie qu'elle est le « *régime tout à fait absolu* »³, énoncé d'une force impressionnante et qui ne peut manquer de frapper l'esprit. Quel est donc le caractère d'une puissance telle qu'il puisse valoir au régime démocratique cette qualification maximale ? La réponse est à trouver dans l'affirmation de l'immanence, et plus précisément dans l'affirmation qu'il n'est aucune construction, aucun fait du monde politique qui ne soit en dernière analyse immanent à la multitude et l'effet – quoique méconnu comme tel – de sa puissance productive. Or, parce qu'elle lève toute méconnaissance et toute captation, parce qu'elle remet la multitude, sans intermédiaire, au contact de sa propre puissance, la démocratie – la démocratie radicale, s'entend, et non les succédanés oligarchiques que nous lui connaissons – est la vérité pure de l'immanence en politique, et pour cette raison elle doit être qualifiée de « tout à fait absolue ». La démocratie est la figure du corps social s'auto-affectant dans la transparence à lui-même,

² E, II, préface.

³ TP, XI, 1, trad. de Pierre-François Moreau, Editions Réplique, 1979.

sans médiation parasite productrice de distorsion ni de confiscation, elle est la conscience claire de l'immanence à la multitude de tous les faits sociaux et par là le rappel de ce qu'il n'est rien dans le monde social que les hommes ne doivent à eux-mêmes et à l'effet de leurs propres puissances affectantes.

Il faut avoir à l'esprit dans toute leur radicalité ces affirmations de l'immanence à la multitude et des auto-affectations du corps social comme seul point de départ possible d'une pensée du politique et des institutions pour dissiper les illusions – et aussi l'obscurité – de la « légitimité », cette problématique obsessionnelle d'une certaine science politique, pourtant à peu près complètement ignorée de la philosophie de Spinoza. N'est-il pas significatif de compter en tout et pour tout une seule occurrence du mot « *legitimus* » dans le *Traité politique*, qui plus est dans un emploi parfaitement subalterne⁴ ? Loin d'être l'effet d'une inadvertance ou d'un oubli, on s'en doute, cette absence doit être prise pour le signe d'une option théorique délibérée, pour un parti pris radical – celui de l'immanence – au terme duquel l'idée de légitimité perd jusqu'à son sens – sauf comme production de l'imagination dont l'apparition, elle, s'avère des plus intéressantes. La voir enfin comme telle n'a peut-être jamais été aussi nécessaire, en une époque où les sciences sociales à leur tour se sont converties à « la légitimité » pour en faire le principe explicatif des institutions sociales, supposées ne pouvoir exister et fonctionner qu'à la condition de se montrer « légitimes ». De même, nous disent-elles, qu'il n'y a pas de régime politique vraiment viable sans légitimité, il n'y a de droit obéi, de monnaie acceptée, d'accords d'entreprise honorés, de charisme possible, sans légitimité. Nul ne parvient pourtant à dire *exactement* de quoi il est question dans cette affaire, et l'étonnant réside bien dans la prolifération du terme simultanément à... l'inexistence de ses définitions. Certes, « tout le monde se comprend » et « l'on sait assez bien » de quoi il retourne pour continuer de multiplier les déclinaisons du mot : il est alternativement question « d'accord », « d'adhésion », de « reconnaissance »⁵ ou de « confiance ». Mais ces termes eux-mêmes sont des intermédiaires qui, sitôt interrogés à leur tour, ne parviennent pas à masquer la circularité du système de renvois qu'ils organisent : pourquoi telle institution est-elle légitime ? — Parce qu'elle réalise l'accord. Mais d'où vient cet accord ? — Il est l'effet de l'adhésion. Et cette adhésion elle-même ? — C'est parce que

⁴ En TP, VI, 20, où Spinoza évoque la possibilité d'une régence à la suite du décès du roi et en attendant qu'ait atteint l'âge d'accéder au trône son fils, « successeur légitime ». Notons également la présence de « *illegitimus* » en TP, VI, 14 pour qualifier les enfants des nobles « consanguins du roi au troisième et quatrième degrés », alors que ceux-ci sont interdits de progénitures dans la constitution monarchique proposée par Spinoza... Les indications lexicométriques sont fournies par l'index qui suit la traduction de Pierre-François Moreau (*op. cit.*)

⁵ Sous un usage du thème de la reconnaissance qui se sépare des problématiques de la reconnaissance aux individus.

l'institution est reconnue, etc. Sous des formes différentes en apparence, et pourtant étrangement semblables, ce sont comme autant de répétitions des tautologies canoniques énoncées par Max Weber : « *La légitimité rationnelle-légale repose sur la croyance en la légalité des règlements, [...] la légitimité traditionnelle repose sur la croyance quotidienne en la sainteté de(s) traditions...* »⁶. Voilà bien des propositions auxquelles on ne saurait rien opposer... et c'est sans doute là leur problème. L'idée « d'accord », même considérée comme une pure forme, indépendamment des contenus substantiels sur lesquels elle pourrait se refermer⁷, ne manque pas, elle non plus, de déboucher sur d'insolubles difficultés. Car l'accord est malheureusement une donnée hautement quantifiable, et il va donc falloir dire à quel degré il doit être réalisé pour « faire légitimité ». L'unanimité serait très souhaitable pour que la légitimité soit parfaitement incontestable. Mais est-il un seul fait social qui puisse vraiment revendiquer avoir jamais fait l'unanimité ? Et si l'unanimité est définitivement hors de portée, à quelle majorité éventuellement qualifiée, ou à quelle minorité suffisante, fixer le « seuil » ?... et surtout qui ne voit le caractère très scabreux de l'entreprise consistant à s'engager dans pareille direction ?⁸

A l'obscurité intrinsèque, et persistante, du concept, s'ajoute tous les arrière-plans dont il se trouve chargé. Car il est tout sauf fortuit que l'idée de légitimité ait récemment connu une telle fortune dans des sciences sociales qui, ayant majoritairement répudié tout ce qui pouvait s'assimiler au « structuralisme » et plus encore à ses versions anti-humanistes théoriques, ont organisé le retour du sujet, du sens et des valeurs. Sans doute en réaction à l'*imperium* scientifique d'une science économique agressivement conquérante et menaçant d'envahir toutes ses voisines, en annexant leurs objets pour les soumettre à sa grammaire de la seule rationalité calculatrice, bon nombre de sciences sociales, parmi lesquelles certaines hétérodoxies économiques⁹, ont pris le parti d'un « tournant herméneutique et moral » conçu comme une stratégie possible de résistance par la différenciation – en d'autres termes : une manière de se rendre inassimilable par l'économie néoclassique. L'ordre du sens étant réputé hétérogène à celui du calcul, les sciences sociales herméneutiques pensent avoir trouvé là, non seulement une différence pertinente, mais une parade contre toute tentative d'annexion economiciste.

⁶ Max Weber, *Economie et société, t.1, Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, 1995.

⁷ Telle que je l'avais crue, un temps, capable d'offrir une solution ; voir « La légitimité au regard du fait monétaire », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, n°6, pp : 1343-1359.

⁸ Voir Frédéric Lordon (2006), « La légitimité n'existe pas. Eléments pour une théorie générale des institutions », *document de travail Régulation*, série I, n° 2006-1, <http://web.upmf-grenoble.fr/lepii/regulation/wp/seriec.html>.

⁹ On pourra citer par exemple la « sociologie de la justification » élaborée par Luc Boltanski et Laurent Thévenot (*De la justification*, Gallimard, 1991), et, dans une veine proche l'école dite de « l'Economie des Conventions » (François Eymard-Duvernay (dir.), *L'Economie des conventions*, La Découverte, 2006).

Que l'idée de légitimité, quand elle ne demeure pas profondément aporétique, soit vouée à fonctionner comme une idée morale, on peut donc en avoir l'intuition au double constat des orientations théoriques qui en ont porté le renouveau en sciences sociales... et de sa parfaite hétérogénéité à la pensée spinoziste. C'est pourquoi également elle offre l'opportunité d'une épreuve de classement décisive selon les options théoriques contrastées choisies pour s'en saisir. Revenir à Spinoza sur cette question des institutions, c'est dire qu'entre le déni économiciste – aux yeux duquel elles ne sont rien d'autre que des « contrats optimaux » et tiennent très bien du seul fait de l'imbrication des intérêts stratégiques de contractants rationnels¹⁰ – et les sciences sociales « herméneutiques » qui font de la « légitimité » le principe cardinal et, en dernière analyse, moral, de toute forme institutionnelle, il est une autre manière de penser les institutions et leur empire plus ou moins durable sur les individus : la voie de l'immanence et des puissances d'auto-affection de la multitude.

Le modèle de la *potentia multitudinis*

Evoquer l'« empire » des institutions sur les individus n'est pas un écart de langage, ou un simple emprunt métaphorique, mais bien une manière de laisser entrevoir combien la grammaire de la puissance déployée dans le *Traité politique* pour rendre compte de la genèse de « l'état civil » s'avère en fait d'une généralité qui la rend applicable bien au-delà des seules « constructions politiques ». Des institutions proprement politiques aux institutions sociales en général, l'identité des mécanismes générateurs et reproducteurs – des mécanismes de crise aussi – est totale, pourvu qu'on les envisage à un niveau suffisamment abstrait.

Comme l'individu est saisi par l'autorité du souverain, il est saisi par les institutions. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit pour lui de se placer sous un certain rapport. Il en va en effet de même d'entrer dans le rapport politique de l'état civil et d'entrer dans n'importe quel rapport institutionnel puisque dans tous les cas il n'est pas question d'autre chose pour l'individu que du même renoncement fondamental : celui de vivre selon son inclination – *ex suo ingenio*¹¹ – c'est-à-dire d'exercer sans retenue ni censure, et bien sûr autant qu'il est en lui, son droit naturel. La Cité politique n'est certes qu'une forme particulière d'institution, mais pour le coup c'est le particulier qui éclaire le général car le renoncement *princeps* est bien celui qui est produit par la sortie de l'état de nature – lui-même précisément qualifié

¹⁰ Oliver Williamson, *The economic institutions of capitalism : firms, markets, relational contracting*, Mac Millan, 1985.

¹¹ TP, III, 3.

comme l'état de divagation de droits naturels non contraints *a priori*¹². Parce qu'il prend les *conatus* pour ainsi dire à l'état sauvage, et que la « première » civilisation impose des réfrènements de droit naturel d'une ampleur qui les rend plus visibles, le rapport politique de la Cité est le paradigme de tous les renoncements institutionnels. Il ne tiendra ensuite qu'aux acquis consolidés des étapes de « civilisation » déjà parcourues, et à la force de l'habitude, de rendre moins perceptibles les incréments de renoncement ultérieurs, pourtant tout aussi réels, qui accompagnent la complexification de la vie institutionnelle et l'entrée sous de nouveaux rapports, à l'occasion desquels, comme ce fut le cas lors de l'entrée dans la Cité, il est question de faire un peu moins « ce qu'on veut », de vivre un peu moins « à sa guise »¹³ après qu'avant. La figure spéciale du souverain politique ne saurait donc masquer que, même dans des institutions moins « incarnées », il est identiquement question pour les individus de se soumettre – dans l'exacte mesure des renoncements à leurs guises –, et que par conséquent il y a bien quelque chose de l'ordre d'un *imperium*, pareil *en son principe* à celui du monarque, de toute institution sur ceux-là qu'on est dès lors fondé à appeler ses *sujets*.

Dire qu'il y a de la soumission dans les rapports institutionnels n'est pas dire qu'il n'y a *que* de la soumission. L'entrée dans certains univers institutionnels peut être simultanément l'opportunité d'une détermination des forces conatives à s'orienter et s'investir dans des objets ouvrant des possibilités socialement reconnues de réalisation existentielle. Dans le même moment où le *conatus*-droit naturel renonce à l'isotropie et à l'illimité, il est donc tiré de son intransitivité, sorti de sa suspension comme « désir sans objet »¹⁴, et il sait maintenant quoi désirer précisément – il a acquis le désir de l'institution. Quand bien même l'institution est vécue sur le mode heureux d'une vocation trouvée, et pour ne rien dire de tous les autres cas, elle n'en demeure pas moins assise sur un principe d'assujettissement – assorti d'affects joyeux ou tristes, c'est une autre question – qui consiste à imposer une direction à l'énergie libre du *conatus* – au sens le plus littéral du terme : une *conduite*. C'est pourquoi, comme l'avait pressenti Pierre Bourdieu¹⁵, il n'est pas déplacé d'appliquer à la normalisation institutionnelle des conduites, le même terme que Spinoza utilise pour désigner la déférence que le souverain obtient de ses sujets : *l'obsequium* est ainsi le nom de l'allégeance et de l'observance consubstantielles à l'entrée dans les rapports institutionnels.

¹² Cet *a priori* ne tournant nullement en *a posteriori* comme le précise TP, II, 15.

¹³ Pour reprendre la traduction de « *ex suo ingenio* » proposée par Charles Ramond, *Traité Politique, Œuvres, V*, PUF, Epiméthée, 2005.

¹⁴ Pour une lecture du *conatus* comme désir sans objet, voir Laurent Bove, « *Ethique III* », in Pierre-François Moreau et Charles Ramond (eds), *Lectures de Spinoza*, Ellipses, 2006.

¹⁵ Voir en particulier dans *Les Méditations Pascaliennes*, Le Seuil, 1997.

Imperium, *obsequium* et norme sont donc les notions communes et transversalement circulantes de tout l'univers institutionnel. Pour peu qu'on sache donner aux termes une généralité qui les porte au-delà de leur domaine politique d'origine, il est possible de dire que l'institution est un souverain : elle tient ses sujets à sa norme. Mais rien ne dit encore ce qui produit ce « tenir » ni quelle est la nature des forces qui maintiennent *l'imperium* institutionnel. Sous l'effet de quelle action les sujets de l'institution sont-ils déterminés à le demeurer et à se soumettre à ses rapports ? D'où la norme institutionnelle obtient-elle l'observance des normalisés ? Ce sont là des questions auxquelles le *Traité politique* aide doublement à répondre. D'abord parce que l'uchronie originelle de l'entrée dans l'état civil offre la première scène d'abandon de droit naturel, qui plus est sous sa forme la plus épurée, de sorte que les mécanismes producteurs du rapport institutionnel et de ses renoncements caractéristiques y sont à la fois les plus spectaculaires et réduits au noyau minimal des forces les plus fondamentales. Ensuite parce que, comme prolongement dans l'univers institutionnel de la philosophie de l'immanence exposée dans *l'Ethique*, le *Traité politique* rapporte d'emblée la production des institutions aux auto-affections de la multitude. Comme toutes les choses de la nature, et conformément à une ontologie de l'activité, les choses du monde institutionnel sont *produites*, en d'autres termes elles sont l'effet du travail de certaines puissances. Dire qu'*en dernière analyse* les rapports institutionnels sont engendrés des auto-affections de la multitude, c'est donc dire que les institutions sont les produits de la puissance de la multitude.

La scène originelle de la sortie de l'état de nature que peint le *Traité politique* a ceci de particulier que la puissance *de la multitude* convoquée en *dernière* analyse peut, et doit ici, l'être également en *première*. Car c'est bien la multitude *elle-même* qui est là sous nos yeux au moment où commencent les interactions de « libres » *conatus* dont Alexandre Matheron montre qu'elles vont *endogènement* conduire à la surrection de l'institution politique. Ce que cette scène de genèse a donc de plus remarquable c'est son extrême dépouillement – et pour cause : par définition l'état de nature est supposé vide de toute construction institutionnelle antérieure, il est l'aube de la première institution. C'est ici que nous entrons dans l'opération concrète de la puissance de la multitude, à savoir dans les conditions de sa formation et dans ses modalités d'affection. On doit à Alexandre Matheron¹⁶ d'avoir porté à l'explicite les enchaînements d'une genèse (celle de l'état civil) pour laquelle le *Traité politique* ne donne aucun modèle déployé mais seulement des indices, et on lui doit en particulier d'avoir su

¹⁶ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, 1988.

reconnaître, en *Traité politique*, VI, 1, le principe concentré de la *potentia multitudinis*. La puissance chez Spinoza n'étant pas autre chose qu'un pouvoir *d'affecter*, qu'est-ce que la *potentia multitudinis* sinon cet « *affect commun* » par lequel « *la multitude vient à s'assembler* »¹⁷ ? Que peut produire la puissance de la multitude ? : un effet d'une ampleur telle qu'il concerne *tous*.

Saisie du côté de ses effets, la *potentia multitudinis* demande cependant à être éclairée du côté de sa production. Qu'elle s'abatte sur tous donne une indication précise de l'extension de son pouvoir d'affecter, à l'évidence au-delà de ce que peut toute puissance individuelle, mais ne livre encore rien de ses principes générateurs. C'est pourquoi il faut aller chercher dans les lois de la vie affective exposée dans l'*Ethique*, et notamment dans sa troisième partie, les éléments de cette production. Parmi ces lois, une ne peut manquer d'attirer l'attention tant ses propriétés de « propagation » et de « contagion » la désigne comme facteur de composition des puissances individuelles en une puissance collective, il s'agit de l'imitation des affects¹⁸. D'une multitude vibratile et chaotique dans la distribution de ses affects, le mimétisme affectif, par ses effets de diffusion, de synchronisation et d'homogénéisation, fait une masse polarisée. Tel est bien le mécanisme qu'Alexandre Matheron situe au principe de la production de l'affect commun porteur de la « genèse politique ». L'état de nature est un désordre d'affects individuels oscillant chaotiquement au gré des rencontres amies ou ennemies, voire du renversement d'une seule et même rencontre d'amie en ennemie selon les cycles enchaînés de « réciprocité positive » et de « réciprocité aberrante »¹⁹. L'impossibilité de stabiliser quelque relation d'alliance fiable et durable que ce soit fait régner une incertitude extrême alors même que les conflits qui surgissent sans cesse menacent d'emporter les individus collatéraux dans leur dynamique en les forçant à la prise de parti. Mais comment prendre parti quand, aux yeux de chacun, tous peuvent devenir alternativement amis ou ennemis ? C'est le mimétisme par similitude qui va orienter la dynamique des classements et la formation des amas constitués autour des protagonistes en conflit. Si je suis déterminé à considérer qu'il faut épouser la cause de A plutôt que celle de B, que c'est bien son côté qui a été offensé et appelle la solidarité, c'est par un acte de valorisation et de différenciation qui doit d'abord au mécanisme de la sympathie affective par proximité. Quand bien même il serait rendu inopérant par une trop grande distance aux protagonistes, c'est une autre variante

¹⁷ TP, VI, 1.

¹⁸ E, III, 27 : « *Du fait que nous imaginons qu'un objet semblable à nous et pour lequel nous n'éprouvons aucun affect, est quant à lui affecté d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable* », trad. de Robert Misrahi, PUF, 1990.

¹⁹ Matheron, *op. cit.*, 1988, p. 192.

du mécanisme mimétique qui en prendra le relais. Chacun « *réglera son choix sur ce qu'il croit être le sentiment le plus répandu... (Il) doit imaginer ce que la majorité approuve et blâme. C'est donc de cette vox populi supposée qu'il s'inspirera*²⁰ ». Tous suivant la même ligne, un consensus finit par émerger : « *Tous, unanimement, comme s'ils formaient ensemble un individu unique, punissent ceux qui défient l'opinion commune et protègent ceux qui la suivent*²¹ ». Ainsi, au sein du terreau amorphe et indifférencié de la multitude originelle, les dynamiques mimétiques sont portées par le puissant mécanisme des rendements croissants d'adoption et de conformité. Plus un groupe affectivement homogène volumineux s'est déjà constitué, plus s'accroît sa capacité d'attraction mimétique. Les petites différences initiales sont ainsi irréversiblement amplifiées jusqu'à la disparition des plus petits groupes, écrasés dans les compétitions de ralliement par les effets de croissance auto-catalytique des plus gros, et ceci jusqu'à ce que n'en demeure plus qu'un seul – la communauté entière, totalisée dans l'unisson de l'affect commun. Tous partagent désormais la même idée de l'approuvé et du réprouvé, transfigurés en licite et illicite ; et c'est selon cet ensemble homogénéisé de jugements que le groupe va récompenser ou sanctionner. La genèse de l'état civil est presque complète, il ne lui manque que d'être parachevée par l'inscription de cet ordre commun de jugements dans un ensemble d'institutions, dépositaires des moyens pratiques de *l'enforcement* : ce sera l'Etat.

Composition, condensation et précipitation de la *potentia multitudinis*

Pour spectaculaire qu'elle soit, puisqu'elle fait *concrètement* surgir l'institution de l'Etat, cette ultime étape n'est pas la plus décisive d'un point de vue théorique, et Alexandre Matheron ne manque pas de souligner combien le moment antérieur de « l'affect commun » est déjà en soi une genèse accomplie : celle des mœurs. Or de l'état de mœurs à l'état politique, en d'autres termes de la convergence affective à l'institutionnalisation proprement dite, il y a la distance qui sépare les deux états fondamentaux de la *potentia multitudinis* : immanente immédiate ou immanente médiata. En effet, la genèse de l'état de mœurs voit la multitude originelle s'auto-affecter sans intermédiaire et pour ainsi dire sous la forme la plus élémentaire de l'auto-affection. Car la multitude est l'état le plus simple du collectif : en l'absence de toute structure et de toute institution, les individus y sont jetés dans un plan, sans autre différenciation que leurs degrés de puissance individuelle. Bien sûr des rencontres de *conatus* ont lieu et, localement, certains en dominent d'autres ; mais, par construction, à ce

²⁰ Matheron, *op. cit.*, 1988, p. 322-323.

²¹ *Ibid.*, p. 323.

stade de la multitude originelle, rien ne s'est encore constitué qui puisse les dominer *tous*. *La multitude est plane* ; elle ne s'est pas encore auto-affectée, elle n'a formé aucune puissance propre. Or, nous dit le *Traité politique*, elle va immanquablement le faire. Elle va le faire, précise Matheron, par le jeu endogène de l'imitation des affects. Chacun y est emporté, en est à la fois victime et vecteur, puisque simultanément imitateur et imitable. Chacun imite quoi qu'il en ait car il est déterminé à le faire par le mécanisme de l'*emulatio*²², et ce faisant renforce la susceptibilité imitative de ses plus proches voisins à proportion de ce que lui-même est habité d'un affect acquis plus intense, voisins qui à leur tour lui renverront leur propre intensité affective, etc. Toutes les échelles d'interaction sont impliquées dans ce jeu de résonances²³ et d'échos spéculaires car, par l'effet des émulations de proche en proche, la dynamique de l'affect peut s'étendre à très longue distance de chacun... et lui revenir avec le supplément de force qu'elle a acquis entre-temps. Interactions à courte distance et interactions à longue distance se mêlent donc et se renforcent mutuellement, avec pour ces dernières la propriété d'échapper plus encore aux appréhensions de l'entendement en raison même de l'éloignement : comment l'individu ne serait-il pas emporté plus irrésistiblement par cette vague d'affect qui lui revient après avoir grossi hors sa vue et accumulé le *momentum* d'un grand nombre d'imitateurs lointains et inconnus ? C'est maintenant un mouvement d'affect collectif et impersonnel que chacun imite depuis sa place... sans conscience de contribuer à son renforcement et à sa propagation. Nourri de la « collaboration » imitative involontaire de tous, l'affect commun acquiert une puissance qui l'emporte de très loin sur chacune des puissances individuelles... et ceci alors même qu'il n'a été constitué que des puissances individuelles elles-mêmes. C'est que cette composition a précisément engendré une puissance collective qui dépasse chacun de ses « contributeurs » mais, inconsciente d'elle-même, leur apparaît désormais sous l'espèce d'une force, non seulement écrasante, mais totalement étrangère, et en laquelle il leur est impossible de reconnaître leur propre œuvre. Telle est la *potentia multitudinis* : immanente à la multitude, elle s'est dressée au-dessus de la multitude. Voilà donc indiqué son caractère central : elle est une *élévation*. La multitude originelle était plane, elle connaît maintenant le surplomb. En découvrant la verticalité, la multitude change d'état. Plane, elle était multitude libre ; dominée par la *potentia multitudinis*, elle devient multitude structurée – on pourrait dire : société. L'affect commun qui l'a homogénéisée sous un certain rapport est la première structure sociale. Soit une multitude libre : elle passe

²² Voir E, III, 27.

²³ A propos des thématiques de la « résonance » dans les mouvements collectifs d'affects, voir Yves Citton, *L'Envers de la liberté. La formation d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Editions Amsterdam, 2006.

spontanément à l'état de multitude structurée. Sous la forme la plus abstraite, quelle est sa structure ? : le rapport de verticalité.

De la « multitude libre » à la « multitude structurée », il y a l'équivalent de ce que les physiciens nomment une transition de phase, c'est-à-dire un changement d'état du collectif, ou peut-être faudrait-il dire l'avènement du collectif à proprement parler à partir de la simple collection²⁴. Dès sa première auto-affection, une « multitude libre » cesse de l'être et par le fait même de cette auto-affection. Elle mute en autre chose qui n'est plus ce qu'elle a été – très fugitivement d'ailleurs, puisque la transition de phase se produit spontanément. Par construction, la première auto-affection de la multitude a pour référent productif la multitude en *première analyse*, puisque cette auto-affection est totalement immédiate. Rien n'est venu s'intercaler entre la collection des individus affectant et le (désormais) collectif des individus affectés, rien ne s'est inséré dans le cycle composition/condensation/précipitation qui constitue *du bas*, c'est-à-dire à partir des puissances et des affects individuels, la *potentia multitudinis*, puis l'élève au-dessus des constituants sur qui elle retombe comme une puissance affectante autonome. Telle est la dynamique ascendante-descendante de la *potentia multitudinis* qui ne peut alors apparaître aux agents que sous la forme de l'imposition, parfois jusqu'au point où elle se retourne en « évidence » ou en réflexe, c'est-à-dire en pré-réflexif incorporé. Il suffit pourtant de faire le contraire de « ce qui se fait », et qu'on fait d'ailleurs en s'en apercevant à peine, pour créer le scandale, réactiver dans toute sa force originelle l'affect commun et que se manifeste, plus visiblement qu'en « temps ordinaire », la puissance de la multitude. Marcel Mauss dans un texte aussi extraordinaire que méconnu est tout proche de cette intuition au moment où il constate « l'effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité »²⁵. Car, oui, chez les Maoris la transgression d'un tabou *réputé* mortel peut effectivement affecter le transgresseur... au point de le tuer véritablement²⁶ ! Dans ce fait anthropologique proprement sidérant, sorte de chaudron spinoziste à lui tout seul, se retrouvent en effet la puissance formidable de l'affect commun, dirigé contre celui qui l'a offensé, et les corrélats corporels que revêt la notion même d'affect chez Spinoza – comme variation de la puissance d'agir²⁷. Non sans faire métaphoriquement penser à ce que les

²⁴ Cette référence physicienne est loin d'être purement métaphorique. En effet divers travaux de sciences sociales ont emprunté à la physique de la matière condensée et à ses outils mathématiques spécifiques pour construire des modèles de dynamique collective mimétique, par exemple pour formaliser les phénomènes de bulle financière spéculative. Voir André Orléan, « Le rôle des influences interpersonnelles dans la détermination des cours de Bourse », *Revue Economique*, vol. 41, n°5, 1990 ; Irène Hors et Frédéric Lordon, « About some formalisms of interactions », *Journal of Evolutionary Economics*, vol. 7, 1997.

²⁵ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, quatrième partie, chapitre I, Quadrige, PUF, 1997.

²⁶ Et ceci, est-il besoin de le préciser, de mort spontanée, hors de tout châtiment physique.

²⁷ Voir E, III, déf. 3.

physiciens nomment « l'effet laser », c'est-à-dire la synchronisation des transitions électroniques normalement désordonnées d'un matériau et d'où résulte un faisceau de lumière justement dite « cohérente », dont les propriétés (les « pouvoirs d'affecter ») sont infiniment plus riches que celles de la lumière ordinaire, la puissance de la multitude consiste en une « coordination » des affects qui dégage à son tour un pouvoir d'affecter supérieur par son homogénéité même. Pour celui sur qui elle s'abat, il peut donc en résulter un effondrement de sa puissance d'agir définitif... ou, dans les circonstances appropriées, un rehaussement prodigieux : dans une description à laquelle ne manque que le mot « puissance de la multitude », Durkheim montre de quelles formidables intensités le *corps* de l'orateur charismatique se trouve parcouru : « *Ce surcroît de force est bien réel. Il lui vient du groupe même auquel il s'adresse. Les sentiments qu'il provoque par sa parole reviennent vers lui mais, grossis, amplifiés, ils renforcent d'autant son sentiment propre. Les énergies passionnelles qu'il soulève retentissent en lui et relèvent son ton vital. Ce n'est plus un individu qui parle, c'est un groupe incarné et personnifié*²⁸ ».

Ainsi la *potentia multitudinis* est-elle la force normative même. Elle est l'agent concret de tout « faire autorité ». A l'inverse de tous ceux qui cherchent le secret de l'autorité dans les qualités substantielles de la chose faisant autorité, le modèle de la *potentia multitudinis* indique donc la direction opposée de tous les contributeurs à l'affect commun – en dernière analyse : la multitude. Faire autorité est une certaine façon d'affecter les individus. La seule question à poser à cette autorité est donc de savoir d'où elle a tiré ce pouvoir d'affecter. Et la réponse de l'immanence est : en dernière analyse de la multitude seulement car, dans la catégorie spéciale du pouvoir d'affecter *tous*, il n'y a pas d'autre « joueur » qu'elle, il n'y a rien d'autre que ses auto-affections. On voit combien le schéma présenté dans le *Traité politique* s'avère d'une généralité bien plus ample que sa seule application particulière à la genèse de l'Etat. En effet, le modèle de la *potentia multitudinis* propose une théorie générale des normes et du « valoir ». Sous ses déclinaisons appropriées, il s'offre à rendre compte du valoir des valeurs morales, de la force du droit, de la souveraineté de l'Etat, 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 toutes ces normes tirent leur force d'affecter en tant que normes.

²⁸ Durkheim, *op. cit.*, p. 301.

Les institutions comme auto-affections médiates de la multitude, les pouvoirs comme captations de sa puissance

La variété des objets susceptibles de faire norme évoqués à l’instant, les degrés divers de leur sophistication institutionnelle laisse pourtant entrevoir les limites d’un modèle de la *potentia multitudinis* qui s’en tiendrait à ses seules manifestations immanentes *immédiates*. Tout change en effet dès lors que la puissance de la multitude au lieu de produire un affect commun immédiat s’exprime dans une construction institutionnelle. Telle n’est pas *a priori* la *fatalité* de toute auto-affection de la multitude, mais tel en est le prolongement fréquent. L’affect commun des mœurs n’a pas *en principe* besoin de parachèvement institutionnel pour faire valoir son « valoir »... et pourtant il n’est pas fortuit de le retrouver porté par des Eglises ou des Etats. On comprend aisément que la maîtrise pratique de la violence impose à l’Etat une concentration de moyens qui n’admet pas d’autre forme qu’institutionnelle – et constitue d’ailleurs déjà en soi une forme institutionnelle. L’argument « logistique », dont on pressent d’ailleurs combien l’institution « Eglise » n’en est pas *a priori* justiciable, ne saurait pourtant masquer un ressort sans doute autrement puissant de l’inscription institutionnelle de la *potentia multitudinis* : le ressort de la *captation*. Sur un mode moins inintentionnel que l’homme charismatique, traversé sans l’avoir voulu de la puissance de la multitude, certains individus ont plus ou moins confusément conscience de l’énorme surplus de puissance susceptible d’être ajouté à leur puissance individuelle propre. On ne saurait de là conclure que ces individus se font stratégiquement les démiurges de la *potentia multitudinis* – celle-ci naît d’une affectabilité commune qu’il n’est au pouvoir de personne de créer *ex nihilo*. Il est en revanche mieux fondé de leur prêter un talent d’opportunistes et de captateurs, c’est-à-dire un certain sens du placement qui les conduit à s’insérer dans la circulation de la *potentia multitudinis* en ce nœud stratégique qui précède sa précipitation, et leur permet alors, de simples intercalaires, d’en apparaître comme la source. Le monarque n’est qu’un *effet* intermédiaire de la *potentia multitudinis*, un point de passage de sa circulation, un inséré dans le cycle ascendant-descendant de l’auto-affection de la multitude, et pourtant, au regard de l’expérience commune, c’est du monarque que *tombe* la *potentia multitudinis*, *ergo*, conclut l’imagination des affectés, c’est de lui qu’elle *procède*. Persuadés que le souverain les affecte *de sa propre puissance*, les sujets ont perdu de vue qu’ils s’auto-affectent de la leur collectivement. Que le souverain ne soit qu’intermédiaire dans la circulation de l’auto-affection alors même qu’il ne cesse d’apparaître à la conscience commune comme une puissance propre et surplombante, c’est bien ce que le *Traité politique* s’obstine à dévoiler en

un rappel constant à l'immanence : « *Le droit de l'Etat, ou droit du souverain, n'est rien d'autre que le droit de nature lui-même, déterminé par la puissance non de chacun mais de la multitude lorsqu'elle est conduite comme par une seule âme* »²⁹. Mais, prêtant au souverain ce qui n'est pas autre chose que *leur potentia quatenus multitudo*, les sujets le revêtent par là d'une puissance hors du commun et le dotent, par cette attribution même, de ce qu'il convient de nommer le *pouvoir*.

Le pouvoir est l'effet d'une auto-affection, *mais médiate*, de la multitude, c'est-à-dire d'une captation de *potentia multitudinis* par celui qui « l'exerce » et d'une incapacité de ceux sur qui il s'exerce à s'en reconnaître comme la véritable origine. Comme le note lapidairement Alexandre Matheron, « *le pouvoir politique est la confiscation par les dirigeants de la puissance collective de leurs sujets* »³⁰. Le pouvoir naît donc avec la *médiation*, et l'auto-affection de la multitude prend un caractère médiat au moment où la puissance de la multitude transite par un intercalaire en qui s'en réalise la concentration avant qu'elle ne se redéverse sur ceux qui sont en fait ses producteurs – et sont maintenant devenus ses sujets. La multitude vivait déjà ses auto-affections immédiates dans un rapport de profonde étrangeté ; que dire quand s'y ajoute la séparation supplémentaire corrélative des captations institutionnelles – et ceci quel qu'en soit le degré d'incarnation, depuis la figure d'un Un déclaré surpuissant (le roi), jusqu'aux formes les plus dépersonnalisées (de l'Etat ou du droit, par exemple), en passant par tous les alliages des institutions faites hommes. Durkheim a parfaitement compris que la « pléthore de force » dont se sent envahi l'orateur charismatique n'est pas la sienne, mais la foule subjuguée n'en sait rien et croit sa fascination entièrement justifiée par les qualités intrinsèques du grand homme, sans voir un seul instant qu'il n'est qu'un point de passage dans la circulation de son auto-affection, un simple intermédiaire et un captateur, lui-même conscient ou inconscient. On peut aller jusqu'à prendre au sérieux que le roi guérisse les écrouelles ou que le guide spirituel fasse à nouveau marcher les paralytiques, et ceci, faut-il le dire, sans rien accorder aux « pouvoirs miraculeux » d'un individu intrinsèquement hors du commun, mais en n'y voyant – les cas de charlatanerie patente mis part – que le transit par un médiateur de l'extraordinaire puissance de la multitude elle-même, et l'opération de son gigantesque pouvoir d'affecter, capable de produire sur les individus auxquels il s'applique les variations de puissance d'agir les plus spectaculaires, ici dans la restauration, comme ailleurs le « tabou mortel » des Maoris dans la destruction. Mauss, dans un moment de parfait « spinozisme appliqué », a donné un *cas*

²⁹ TP, III, 2, trad. Ramond, *op. cit.*

³⁰ Matheron, *op.cit.*, 1988, c'est moi qui souligne.

d'opération sur les corps de la puissance de la multitude – mais un cas de destruction. Il suffit d'en inverser le signe pour avoir aussitôt une théorie du miracle, c'est-à-dire une réduction immanente du miracle, désormais privé de toutes ses illusions magico-transcendantes. Auprès des individus convenablement disposés, la foule d'un rassemblement papal secrète un affect commun *d'unisson* d'une intensité bouleversante – celui-là même d'ailleurs que vise à reproduire, mais évidemment à une moindre échelle, l'eucharistie dominicale. Si comme l'affirme Spinoza, en une définition qui rompt par anticipation avec la future psychologie « spiritualiste », un affect est une « variation de la puissance d'agir », c'est-à-dire une modification où le corps peut se trouver concerné³¹, alors il est d'un affect extraordinairement intense, comme celui produit par une foule polarisée, de produire une variation extraordinairement grande de puissance d'agir, pourquoi pas jusqu'au développement ou au recouvrement insoupçonné de capacités corporelles, comme l'attestent certaines guérisons dites miraculeuses ou bien les sévices cérémoniels que s'auto-infligent certains pénitents et qui seraient insupportables en toute autre circonstance. En ces états du collectif où, pour reprendre les termes mêmes de Durkheim, le groupe est « en effervescence », où les corps-esprits sont incandescents de l'affect commun, comment les capacités corporelles des sujets les plus affectables ne se trouveraient-elles pas exceptionnellement rehaussées, au point d'accomplir des choses si inhabituelles qu'elles sont alors jugées « miraculeuses » ? Mais c'est que les individus sont là sous des cascades de *potentia multitudinis*, et que ce surcroît de puissance individuelle ressenti à des degrés divers par chacun n'est pas autre chose qu'un envahissement de leur personne par la puissance de la multitude, et n'a pas d'autre origine que la multitude en son auto-affection.

Pour les plus lucides et les plus intéressés, on imagine sans peine les immenses opportunités de récupération qui s'ouvrent alors, non pas tant en vue de l'accroissement de leurs capacités corporelles mais pour reconvertir ce supplément en pouvoir de domination. Parmi ceux-ci, engagés plus que d'autres dans les compétitions de puissance du monde social, qui ne rêve d'ajouter la *potentia multitudinis* à sa propre puissance individuelle, de faire jouer *dans son sens* la puissance de la multitude quand elle lui fait l'extraordinaire faveur de *passer par lui* ? Sauf à tomber d'emblée dans l'aveuglement de l'*hubris*, ces individus qu'on peut bien nommer des hommes de pouvoir, au sens précis du pouvoir comme captation de *potentia multitudinis*, ont confusément conscience de n'être pour rien dans la *production* de puissance de la multitude qui, son nom l'indique, n'appartient... qu'à la multitude. Certes, les hommes

³¹ Pour une classification des affects par leurs effets, en affects physiques, psychiques et psycho-physiques, voir Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Quadrige, PUF, 2004.

de pouvoir ne sont pas entièrement passifs dans l'attente du moment où le courant de *potentia multitudinis* pourrait passer par eux. Ils ont même – logiquement – développé un savoir pratique de la captation, une *métis* de la récupération, qui s'efforce d'anticiper les circulations de *potentia multitudinis*, de prévoir ses points d'investissement et ses moments de rebroussement – sur quoi l'affect commun va-t-il se cristalliser, quand va-t-il s'en retirer ? –, qui s'interroge sur les moyens d'en détourner les flux, de les attirer à soi ou de se rendre à eux, bref un art du placement puisqu'il s'agit fondamentalement de *s'intercaler*. Toutes les formes contemporaines du marketing, économique, politique ou éditorial, relèvent typiquement de ces arts pratiques de la captation, sorte de *phronesis* de l'affect commun qu'on tente de faire « jouer » dans le « bon » sens, et ceci laisse peut-être entrevoir combien les modèles abstraits de la *potentia multitudinis* pourraient trouver à s'appliquer sur les objets les plus actuels du monde social. Mais cet art ne peut jouer qu'à la marge avec des forces qui s'engendrent par ailleurs et hors de toute initiative individuelle. Le potentat n'est en rien le démiurge de sa puissance, toute d'emprunt – il n'est qu'un opportuniste. C'est pourquoi abattre l'homme de pouvoir n'ôte en rien les structures du pouvoir³², structures de la verticalité « intermédiée », ou « instrumentée », si l'on peut nommer ainsi l'auto-affection *médiate* de la multitude, la *potentia multitudinis* captée. Les auto-affections immédiates de la multitude engendraient *l'élévation* et la verticalité comme prime structure sociale ; les auto-affections médiate lui ajoutent son premier degré de complexification comme verticalité désormais intermédiée. Par là elles donnent naissance à l'ordre institutionnel. L'institutionnalisation est en effet le nom de cette médiation, quand bien même la capture est le fait d'un seul homme dépourvu de tout appareil apparent. Car la médiation, le transit, constituent en soi une forme institutionnelle, à vrai dire ils sont même *la forme* institutionnelle, entendre : l'institutionnel formel, le schéma le plus fondamental et le plus abstrait de toute institution, tel qu'il se trouvera actualisé et décliné *in concreto* par toute institution.

Architectonique des institutions

La capture fait définitivement sortir la multitude de l'auto-affection immédiate. Désormais, il n'y aura plus que des auto-affections médiate. Pas seulement parce que le capteur mis à bas, demeure la structure de la capture et que se pressent aussitôt de nouveaux candidats pour occuper la place. Mais parce que l'ordre institutionnel se met à proliférer

³² Comme le rappelle TP, V, 7 à propos du tyran et de la tyrannie.

irréversiblement. En effet les auto-affections médiates – alias maintenant les institutions – s’engendrent d’autant plus aisément qu’elles s’appuient les unes sur les autres. Une nouvelle capture s’étaye sur les anciennes, une nouvelle institution mobilise les acquis consolidés des captations antérieures de *potentia multitudinis*. Ce phénomène d’engendrement autocatalytique des institutions est, là encore, sans doute plus repérable dans les états d’institutionnalisation du collectif les plus frustes, où précisément les mécanismes de la production institutionnelle sont encore élémentaires et, partant, plus visibles. Spinoza en donne peut-être l’exemple canonique au travers de l’articulation du théologico-politique. Le magico-religieux est peut-être l’une des toutes premières auto-affections immédiates de la multitude. Son premier affect commun est de crainte superstitieuse. Comme toute auto-affection immédiate, celle-ci n’a en soi besoin d’aucune institution pour opérer. Il lui en écherra pourtant une – sans surprise tant il y a à exploiter dans cet affect de crainte pour des hommes de pouvoir. Sur l’affect superstitieux, les Eglises prospéreront, et avec elles tout l’ordre du théologique institutionnalisé. A rebours d’une lecture étroite et « isolée » du *Traité politique* qui, de prime abord, semble en effet assez largement faire l’impasse sur cette question – sans doute parce qu’elle a été abondamment abordée dans le *Traité théologico-politique* – il est tentant de considérer que Spinoza semble très généralement accorder au magico-religieux une sorte d’antériorité dans l’ordre des auto-affections de la multitude. S’il est permis d’avoir cette impression, c’est notamment pour la fréquence des incidentes qui exposent le jeu du théologico-politique dans une articulation *hiérarchique* où c’est le plus souvent le politique qui *puise* dans la ressource du théologique institutionnalisé. Ainsi au chapitre XVII du *Traité théologico-politique* : « Les rois qui avaient jadis usurpé la souveraineté se sont efforcés, pour assurer leur sécurité, de faire croire que leur race était issue des dieux immortels. Car ils pensaient que, du moment que leurs sujets et tous les autres hommes ne les regarderaient pas comme des égaux mais les croiraient des dieux, ils supporteraient plus volontiers leur gouvernement »³³. Les plus lucides des potentats ont donc hautement conscience de l’immensité de la force charriée par le grand courant *préexistant* de la *potentia multitudinis* en son affect commun superstitieux, et des profits qu’ils peuvent tirer d’exploiter cette formidable *ressource* : « Alexandre voulut être salué comme fils de Jupiter ; il semble l’avoir fait, non par orgueil, mais en homme avisé »³⁴. Et Spinoza de citer Quinte-Curce rapportant le propos d’Alexandre : « [Jupiter] m’a offert le titre de fils ; l’accepter ne fut pas nuisible à l’exécution de nos entreprises ». Il faut rapprocher ces citations du *Traité*

³³ TTP, *op. cit.*, chap. XVII, p. 543.

³⁴ TTP, XVII, 6.

théologico-politique d'une autre, tirée cette fois de l'Appendice d'*Ethique* I où l'entreprise de la démystification spinoziste se donne l'une de ses expressions les plus explosives : « *celui qui cherche les vraies causes des miracles et s'efforce de comprendre les choses naturelles en savant [...] est souvent considéré et désigné comme hérétique et impie par ceux-là que le vulgaire adore comme interprète de la Nature et des Dieux. Car ils savent que, l'ignorance supprimée, disparaît aussi cet étonnement stupide, c'est-à-dire leur unique argument et l'unique moyen qu'ils aient de défendre leur autorité* ». Si le rapprochement s'impose c'est parce que l'autorité engendre l'autorité, parce que cette autorité-là, théologique, servira idéalement une autre, politique, et parce qu'asseoir son pouvoir en se faisant saluer « comme fils de Jupiter » suppose en effet *déjà là*, et bien établi, le culte de Jupiter.

Selon un schéma très comparable, il est possible de montrer comment les institutions monétaires s'édifieront à leur tour en s'appuyant sur les institutions politiques. Par un parallélisme frappant, et qui atteste en soi la généralité du modèle de genèse de l'Etat tel qu'Alexandre Matheron l'a entièrement explicité, l'émergence de l'institution monétaire peut être *conceptuellement* décomposée en deux temps, et plus exactement en les mêmes deux temps qui président à la naissance de l'état civil³⁵. Car loin d'être un objet distinguable par des propriétés substantielles exceptionnelles, la monnaie est un objet *quelconque*, mais reconnu comme représentant ultime de la richesse par la seule polarisation de l'opinion. Chacun en effet tente d'identifier le bien particulier le plus largement accepté dans l'échange, et donc le plus susceptible de faire contrepartie. Détenir la plus grande quantité de ce bien particulier est l'assurance de pouvoir accéder à tous les autres biens désirés pour faire face aux aléas de la reproduction matérielle – ou pour satisfaire les pulsions d'accumulation ostentatoire. Mais chacun cherchant par devers lui, qui plus est dans une grande incertitude, à identifier ce « bien particulier », rien ne garantit *a priori* que s'accorderont les multiples conjectures individuelles ; et ceci d'autant moins que, par ailleurs, les plus opportunistes s'efforcent activement de promouvoir leur bien propre – celui dont ils maîtrisent la production ! – comme le représentant de la richesse. On peut alors montrer par quelle dynamique collective, mêlant mimétisme suiviste et luttes d'imposition, s'opère la convergence sur un bien élu, alors tenu pour l'équivalent général³⁶. Cette élection est corrélative de la formation d'un affect commun. L'affect commun monétaire pourrait en

³⁵ Voir Frédéric Lordon et André Orléan (2007), « Genèse de l'Etat et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », in Y. Citton et F. Lordon (eds), *Spinoza et les sciences sociales*, Editions Amsterdam, à paraître, également disponible à : http://web.upmf-grenoble.fr/lepii/regulation/wp/document/RR_serieMF_2006-1.pdf.

³⁶ Voir Lordon et Orléan (2007), *op. cit.*

principe être pensé comme une auto-affection immédiate de la multitude. Or, parmi les prétendants à l'imposition de leur signe comme signe monétaire, l'Etat est sans doute le mieux placé et ceci parce que l'affect commun politique déjà constitué autour de la figure du souverain constitue en soi un point focal suffisamment saillant pour attirer à lui la convergence de l'affect commun monétaire en cours de formation : il est d'autant plus facile de se rassembler autour de la devise frappée à l'effigie du souverain qu'autour de lui un rassemblement précédent, politique, s'est déjà opéré. C'est pourquoi la plupart du temps, et bien qu'il n'y ait là aucune nécessité théorique *a priori*, la communauté monétaire coïncide avec la communauté politique. Le chemin déjà frayé par la *potentia multitudinis* politique, la *potentia multitudinis* monétaire l'empruntera donc à son tour, et d'autant plus facilement.

Le politique s'appuie sur le théologique et le monétaire s'appuie sur le politique. Des auto-affections, qui pourraient être immédiates, en fait naissent médiates. Il en est ainsi car dans toute manifestation *spécifique* de la *potentia multitudinis* il y a le principe *générique* de l'autorité, du « valoir ». Ceci ne signifie pas que n'importe quelle autorité puisse s'appuyer sur n'importe quelle autre, et ceci d'autant moins que la différenciation ultérieure des sphères de pratiques va en démultiplier les types et en complexifier les rapports – souvent même les mettre en conflit : autorité ecclésiastique contre autorité philosophique, autorité politique contre autorité scientifique, etc. Mais le réseau des institutions va devenir suffisamment dense pour que chacune puisse y trouver appui d'une certaine sorte et, de fait, aucune n'émerge ou ne fonctionne qu'elle ne soit appuyée sur une ou plusieurs autres. Ainsi par exemple, la morale qu'on pourrait parfaitement concevoir *en principe* sur le mode d'une auto-affection immédiate de la multitude, les comportements « droits » étant garantis par le seul entrecroisement des regards de tous sur chacun, la morale, donc, n'est *en pratique* acquise et rendue opératoire qu'au travers d'une grande variété de formes institutionnelles et d'autorités déjà établies : l'église, l'école et bien sûr la famille, dont il est intéressant de noter que s'y rejoignent Durkheim, qui y voit « le séminaire de la société », et Spinoza qui insiste déjà sur la profondeur des plis formés lors de la prime éducation³⁷. De même l'autorité de l'orateur charismatique pourrait fort bien être conçue à partir des seules interactions « planes », composant les effets qu'il produit sur les autres et que les autres produisent sur moi, et que nous lui produisons en retour, c'est-à-dire que tous produisent sur tous dans l'écho d'une boucle récursive où, ici, s'engendre l'affect commun de l'auto-affection charismatique. Celle-ci, cependant, est le plus souvent l'effet d'un charisme d'institution, appuyé sur des titres, des

³⁷ E, III, déf. des affects, 27, expl.

grades, ou des statuts déjà établis, déjà reconnus, c'est-à-dire sur autant de ressources institutionnelles déjà constituées. L'orateur est autorisé et fait autorité car il a, au moins en partie, hérité des autorisations et de l'autorité d'une institution déjà là – l'université, la curie, l'académie, le parti, etc. Ainsi les institutions ne s'ajoutent pas les unes aux autres sur le mode de la simple juxtaposition ; elles s'emboîtent et s'étayent sur le mode d'une architecture, qui complexifie sans cesse les circulations de *potentia multitudinis* et en allonge les degrés de médiation.

Les auto-affections immédiates de la multitude : une fiction pour « genèses conceptuelles »

De fait, la structure sociale de la verticalité « intermédiée » marque le franchissement d'un seuil irréversible, à partir duquel l'ordre institutionnel va proliférer selon un processus auto-catalytique. Les verticalités secondaires vont s'engendrer des verticalités primaires, puis surtout les unes des autres. En fait c'est cette distinction même du « primaire » et du « secondaire » qui devrait être sérieusement mise en question dès lors qu'il s'agirait de dénoter par ces termes des rapports d'antériorité *historique*, là où il n'y a au mieux que des rapports d'antériorité *conceptuelle* – en d'autres termes il faut sans doute déconseiller, et même décourager, l'improbable exercice qui consisterait à remonter « aux origines de l'histoire » pour espérer y retrouver la multitude nue et tenter de savoir quelles auto-affections immédiates elle s'est données « en premier » – superstitieuses ? morales ? politiques ? – dont les auto-affections médiates auraient procédé en suivant. Au moment de parler du monde social tel qu'il est, il faut de toute façon oublier les auto-affections immédiates de la multitude. Le plan originel n'est plus là et depuis très longtemps – en fait même il n'a jamais existé. C'est pourquoi, par parenthèses, il faut sans doute y regarder à deux fois avant de céder à la métaphore tardienne, séduisante mais probablement captieuse, de la « société-cerveau ». La société n'est pas un cerveau car, sous réserve d'être contredit par le dernier état de la neurobiologie, le cerveau ne présente pas le même type de structuration verticale-architectonique que l'ordre social-institutionnel. Certes les interactions « individuelles » – neuronales – sont typiquement productrices de « propriétés émergentes » qui ont tout d'un effet de *potentia multitudinis*. Pour autant, et en réitérant la réserve précédente, il ne semble pas acquis que le cerveau soit auto-organisé en structures verticales, conformant les interactions neuronales selon des *rapports* qui seraient les équivalents fonctionnels de rapports sociaux. Au contraire, la masse neuronale semble plus proche du plan de la multitude libre – celui-là même qu'un regard réaliste sur le monde social doit abandonner pour le

modèle vertical-architectonique. Là où la société ne connaît que les auto-affections *médiates*, le fonctionnement cérébral reste entièrement dans le régime des auto-affections *immédiates*. Si le cerveau peut être dit « structuré » il ne l'est donc sans doute pas comme une société – en tout cas la charge de la preuve incombe à ceux qui voudraient soutenir le contraire, et elle promet de n'avoir rien d'évident.

Quoi qu'il en soit, à l'étage social, l'auto-affection immédiate de la multitude est une *fiction*, utile aux seules fins d'un engendrement *conceptuel* des institutions, mais en aucun cas à la reconstitution de leur genèse historique. Car l'histoire est le domaine de la verticalité toujours déjà là. Le plan des auto-affections immédiates ne convient qu'à l'expérience de pensée très particulière des « états de nature » et de leur « sortie ». Mais pourquoi s'encombrer d'un tel exercice s'il est dépourvu de toute pertinence historique ? Parce que la genèse conceptuelle seule peut remettre au jour les mécanismes fondamentaux de la production des institutions, enfouis sous le fatras des déterminations historiques ; ces mécanismes qui peuvent d'ailleurs soudainement accéder à la pertinence historique lorsque l'institution connaît une crise majeure et que sa renaissance montre alors, mais *in situ*, et très *observable*, l'opération des forces élémentaires. On dira que la ruine complète de la forme Etat, ou de la morale ne sont pas des événements fréquents. Cela est vrai, mais plus la crise est profonde – et il en est de profondes – plus l'élémentaire affleure de nouveau, et plus l'observation redevient possible. Il est même des institutions, et pas des moindres, qui, elles, ont connu, et connaîtront sans doute encore, les derniers degrés de la destruction. Parmi elles, par exemple, la monnaie, qu'il n'était pas fortuit d'évoquer, a offert dans l'histoire, et même dans une histoire récente et documentée – qu'on pense par exemple à l'hyperinflation allemande des années 20³⁸ – le spectacle d'effondrements totaux et de renaissances intégrales. En ces circonstances – il est vrai exceptionnelles –, et en ces circonstances seulement, les artifices purificateurs de la genèse conceptuelle s'éclairent d'un réalisme nouveau et peuvent faire voir une utilité que les « temps ordinaires » semblent lui dénier totalement – « semblent » seulement car pour enfouies et méconnaissables qu'elles soient, les forces élémentaires mises en évidence par la genèse *conceptuelle* n'en sont pas moins *réellement* à l'œuvre dans les institutions « en régime ».

Dans la société *constituée*, telle qu'elle est et a toujours été, il n'est donc pas une interaction qui n'ait lieu au filtre d'une multiplicité d'institutions déjà là, pas une influence qui ne chemine au travers d'un milieu institutionnel. L'interindividuel n'existe pas dès lors

³⁸ Voir André Orléan, « Crise de la souveraineté et crise de la monnaie : l'hyperinflation allemande des années 1920 » in Bruno Thérêt (éd.), *La monnaie dévoilée par ses crises*, Paris, Éditions de l'EHESS, à paraître, 2007.

qu'il voudrait être conçu comme radicalement hors social. Même entre deux amis les plus reclus du monde, il y a le rapport social d'amitié, et c'est une forme institutionnelle. Il n'y a pas d'interaction « libre », il n'y a que des rapports sociaux. Où si l'on veut considérer quelque chose comme des interactions il faut n'y voir que les actualisations phénoménales de rapports sociaux. Entre un professeur et son élève, l'interaction observable actualise le rapport magistral, entre un employeur et un employé, le rapport salarial, entre deux marchands le rapport monétaire, etc. Il est alors temps de revoir, sous cette perspective, le statut véritable de la proposition 27 d'*Ethique* III, proposition centrale dans la théorie spinoziste de la vie passionnelle... et pourtant sans aucun corrélat empirique. La *pure* imitation telle qu'elle est peinte en cette proposition, influence interpersonnelle absolument bilatérale, *n'existe pas*. Et pourtant il est nécessaire d'en passer par elle afin de déployer progressivement et méthodiquement, selon l'ordre dû, en l'espèce « l'ordre géométrique », la construction des affects, depuis les abstraits élémentaires jusqu'aux complexes concrets, ceux qui se donneront à voir dans le monde « réel ». La proposition 27 d'*Ethique* III est donc indispensable parce qu'elle est tout à fait adéquate à l'exercice de la genèse conceptuelle, tel qu'Alexandre Matheron l'a canoniquement illustré à propos de l'Etat – non d'ailleurs sans en marquer fortement toutes les particularités de statut –, et tel qu'on peut le reproduire à propos de la monnaie. Le caractère souvent empiriquement absurde des états de nature considérés dans ces différents cas devrait en lui-même suffire à indiquer l'usage spécial qui en est fait, et surtout leur absolue hétérogénéité à toute entreprise historiographique. Ainsi « l'état de nature marchand » considéré en vue de la genèse (conceptuelle) de la monnaie³⁹ est supposé déjà pourvu de toutes les institutions ayant suffisamment abaissé le niveau de violence pour autoriser le déroulement de transactions économiques. Le lecteur pourra donc bien s'exclamer que cet état de nature là est d'un « irréalisme » flagrant – mais il n'est pas certain que ce soit là le type même de la remarque perspicace... C'est qu'on ne saurait davantage méjuger un « état de nature » qu'en lui appliquant des critères qui ne sont pas les siens. Car, d'une part, il doit être regardé comme une *construction*, envisagée en fonction d'une certaine finalité conceptuelle ; une construction qui, d'autre part, consiste – et c'est le but même de la manœuvre – en cette chose nécessairement bizarre qu'on pourrait décrire comme « la société moins l'institution qu'on se donne pour but d'engendrer ». Peut-on avouer plus explicitement le renoncement à toute ambition historiographique-réaliste ?

³⁹ Lordon et Orléan (2007), *op. cit.*

Il faudrait évidemment plus de temps pour être vraiment convaincant à propos de cette *méthode* des genèses conceptuelles, dont le rapport très spécial avec la réalité sociale-historique a tout pour être déconcertant. L'évoquer ici n'a pas d'autre finalité que d'assigner à ce registre la notion « d'auto-affection immédiate », bonne pour les « états de nature » mais impropres aux états institutionnels, c'est-à-dire à la société « réelle », et pourtant utile à conserver car elle est le fond ultime de l'immanence. Quand la société s'est développée au point d'atteindre de très hauts degrés de complexité et d'enchevêtrement institutionnels, l'auto-affection immédiate, **pour si** distante qu'elle soit devenue, est là pour rappeler qu'en définitive, c'est toujours la *potentia multitudinis*, immanente en dernière analyse, qui est à l'œuvre pour affecter les individus, et ceci quand bien même ne cesse de s'épaissir le milieu de ses médiations et de ses filtrations institutionnelles. Parce qu'elle est la figure pure de l'immanence, parce qu'elle est immanente *en première analyse*, l'auto-affection immédiate est le référent auquel rapporter toute auto-affection, même la plus médiate, pour en rappeler l'immanence *en dernière analyse*.

La légitimité, ou les illusions de la transcendance

Il faut avoir effectué tout ce détour, et notamment avoir perçu cette sorte d'« étirement » de l'immanence au travers du milieu institutionnel pour envisager de porter un autre regard sur cette qualité mystérieuse que la plupart des théories contemporaines des institutions sociales, après la théorie politique, considèrent sous le nom de « légitimité ». Quel effet lui attribuer en propre s'il est acquis que la force qui tient les individus à leurs renoncements institutionnels n'est autre que la *potentia multitudinis* immanente médiate ? L'obscurité intrinsèque du concept était en soi problématique, mais elle pourrait cesser de l'être si l'on constate également... sa superfluité : il devient possible de s'en débarrasser sans perte ! Et pourtant la ténacité même de cette idée de « légitimité », les difficultés que semble d'abord créer son abandon, en dépit même du constat de son inutilité, le coût de renoncer à ce qui n'est en définitive qu'une facilité langagière, mais une facilité tout de même, donc un attracteur, toutes ces petites réticences à se priver de dire que « telle institution est légitime », sont les symptômes d'une fixation qui mérite en soi d'être analysée. « *Toutes les idées [même inadéquates] sont vraies en tant qu'on les rapporte à Dieu* » rappelle la proposition 32 d'*Ethique* II, d'où Spinoza tire que « *les idées inadéquates et confuses s'enchaînent avec la même nécessité que les idées adéquates, c'est-à-dire claires et distinctes* »⁴⁰. Quelle est donc

⁴⁰ E, II, 36.

la nécessité opérant derrière l'idée de légitimité et d'où lui vient sa force de persévérer en tant que production de l'esprit ? On pourrait dire, en empruntant à Deleuze, qu'à distance aussi bien des origines que des fins dernières, la quête des « premiers temps » et l'eschatologie également récusées, l'immanence comme méthode de penser consiste à « partir du milieu » – or le milieu, c'est l'expérience. Catégorie centrale du spinozisme, comme l'a souligné Pierre-François Moreau⁴¹, l'expérience est expérience de ce qui affecte concrètement – elle est aussi le fondement de la théorie spinoziste de la connaissance « spontanée », connaissance du premier genre⁴², vouée aux « *idées confuses* »⁴³. Pour être, non plus maniée comme un principe explicatif (qui n'explique rien), mais adéquatement comprise, c'est-à-dire saisie dans le principe de son engendrement, l'idée de légitimité doit donc être rapportée à l'expérience caractéristique que font les hommes quand ils sont pris dans les rapports institutionnels. Or sous *l'imperium* de l'institution, les hommes font l'expérience du renoncement au plein exercice de leur droit naturel, et surtout de la puissance qui le leur impose.

S'il y a bien matière à parler de « puissance des institutions », c'est parce que, d'une part, la puissance se définit très généralement comme pouvoir d'affecter, et parce que, d'autre part, il est tout à fait incontestable que pour tout individu, être pris dans un rapport institutionnel « lui fait quelque chose ». L'institution est une puissance car l'institution affecte ses sujets, elle leur impose une expérience d'un certain type. Elle les effraye ou elle les réjouit, les dissuade ou les encourage, et ce complexe des affects institutionnels, mêlant dans des proportions variables crainte et espoir, tristesse et joie, est l'effet même de la puissance institutionnelle. Comme toute expérience, celle-ci détermine aussitôt une production spontanée de l'esprit, mais au ras des affects éprouvés : « *chacun juge ou estime selon ses affects ce qui est bien et ce qui est mal [...] chacun, d'après ses propres affects juge qu'une chose est bonne ou mauvaise, utile ou inutile* »⁴⁴. Ce que les individus pensent de l'institution, ils l'élaborent donc au voisinage de leur affect institutionnel. Entièrement sous l'empire des affects, qui font *jauge*, la connaissance spontanée en dit alors au moins autant sur la constitution du corps percevant et affecté que sur l'objet perçu et affectant – « *les idées des affections du corps humain enveloppent en effet aussi bien la nature des corps extérieurs que celle du corps humain lui-même* »⁴⁵. C'est pourquoi la connaissance formée d'après les affects, en général, et d'après les affects institutionnels en particulier, consiste nécessairement

⁴¹ Pierre-François Moreau, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, PUF, Epiméthée, 1994.

⁴² E, II, 40, scolie 2.

⁴³ E, II, 28.

⁴⁴ E, III, 39, scolie.

⁴⁵ E, II, 28, dém.

en idées qui « *ne sont pas claires et distinctes, mais confuses* »⁴⁶. Et en effet, la capacité d'éprouver du corps individuel soumis au rapport institutionnel co-déterminant son idée de l'institution, cette idée demeure tout entière en orbite de l'expérience de la force particulière qui fait renoncer et normalise. Au voisinage immédiat de l'affection institutionnelle, la connaissance du premier genre est obnubilée par l'effet et incapable de saisir la cause. Si, en dernière analyse, la *potentia multitudinis* est le principe même de l'*imperium* institutionnel, la connaissance qu'en forment les sujets demeure bornée par ce qu'ils en éprouvent, à savoir sa « précipitation », le moment descendant – *qui est le moment proprement affectant* – de la dynamique ascendante-descendante. Les hommes vivent déjà sur le mode de la séparation et de l'étrangeté les auto-affections *immédiates* de la multitude, *a priori* les plus « simples » et les plus aisément (ou les moins malaisément) reconnaissables. Comment ne seraient-ils pas, *a fortiori*, très ignorants de leur propre puissance *quatenus multitudo* lorsqu'elle s'exprime en auto-affections *médiates* du corps social, plus encore quand celles-ci atteignent les degrés de médiation élevés d'une architectonique institutionnelle hautement développée ?

Parce qu'ils jugent et pensent au voisinage de leurs affects, c'est-à-dire sous l'empire immédiat d'effets de puissance séparés de leurs causes, les sujets des rapports institutionnels se forment nécessairement une idée inadéquate et tronquée, « *confuse et mutilée* »⁴⁷, des institutions qui, en fait auto-affections du corps social, sont néanmoins perçues comme hétéro-affections des individus, et ceci par l'effet même de la troncature et de la mutilation. Tout « valoir », tout « faire autorité », celui de la morale comme celui de l'Etat, celui de la monnaie comme celui du charisme, n'est jamais pensé qu'à partir de ce que les individus en éprouvent, à savoir l'affect commun. La mutilation propre à ces idées inadéquates consiste précisément en l'incapacité de la « pensée par affects » à sortir de l'orbite des affections, c'est-à-dire des effets, dès lors séparés de leurs causes. L'idée de légitimité est issue de cette séparation, et « légitimité » est le nom donné à une affection institutionnelle coupée de ce qui la produit vraiment. Engendrée dans ces conditions, elle a tout d'une qualité occulte. En attestent indirectement les errements sans fin auxquels donnent lieu les tentatives de la définir, tels qu'ils la laissent à l'état de fluide passablement mystérieux, d'efficace institutionnelle sans principe. Comme toute connaissance du premier genre, la légitimité est une connaissance « d'interface », produite au *contact* d'une puissance affectante et d'un corps affecté, par conséquent prise dans cette localité et sans « profondeur de champ » aucune. Des deux mouvements, ascendant et descendant, de la *potentia multitudinis*, les individus ne forment

⁴⁶ E, II, 28.

⁴⁷ E, II, 35.

des idées qu'à propos du second car le second est *celui* qui les affecte. La précipitation sur eux de l'affect commun les touche, mais ils n'ont conscience ni de sa composition ni de sa condensation. Ce qui me fait me soumettre à la norme du signe élu monnaie, c'est d'éprouver la force de l'affect commun qui en produit l'adoption. De même l'autorité que je reconnais au locuteur charismatique est entièrement issue de l'effet que nous éprouvons tous. Mais dans tous les cas, ma connaissance spontanée n'ira pas au-delà de mon *obsequium* institutionnel, c'est-à-dire de la résultante d'affects qui me détermine à suivre la norme institutionnelle, à utiliser la monnaie sans hésiter, à boire les paroles du prophète ou du docte, à m'incliner devant la souveraineté de l'Etat. Et comme la nomination des choses est une production spontanée de l'esprit, comme, au surplus, il est facile, donc tentant, de tenir les solutions nominales pour des succédanés d'explication, on dira « légitimité » pour rapporter malgré tout à une « qualité intrinsèque » cet effet en nous de la puissance de la multitude.

« *Quand nous regardons le soleil*, dit Spinoza en *Ethique*, II, 35, scolie, *nous l'imaginons distant d'environ 200 pieds ; l'erreur ici ne consiste pas en cette seule image, mais en cela que, tandis que nous imaginons, nous ignorons et la vraie distance et la cause de cette imagination* ». Plus encore, poursuit-il, cette erreur résistera à sa rectification rationnelle, précisément parce qu'elle est l'effet de notre constitution perceptive : « *nous n'imaginons pas le soleil si proche parce que nous ignorons sa vraie distance, mais parce qu'une affection de notre corps enveloppe l'essence du soleil en tant que le corps lui-même est affecté par celui-ci* ». Il en va identiquement quand les individus regardent les institutions : affectés par le flux descendant de la *potentia multitudinis*, ils conçoivent alors l'idée d'une puissance affectante située « en haut ». En d'autres termes ils forment, ou retrouvent, l'idée de la transcendance. Placer « en haut » les puissances institutionnelles n'est pas l'effet d'un décret intellectuel *a priori* mais, une fois de plus, d'une certaine expérience, en l'occurrence l'expérience d'un certain rapport de puissances : « en haut » nous plaçons les puissances qui nous semblent incommensurablement supérieures à la nôtre, et ceci par extension d'expériences antérieures de rapport de puissances commensurables mais défavorables, dans lesquelles nous avons été dominés, c'est-à-dire avons eu le *dessous*, très littéralement si l'on considère que la domination physique demeure l'expérience *princeps* de toute domination. Comme nous avons été écrasés, physiquement mis à bas et mis en bas, lors de la rencontre d'une puissance supérieure à la nôtre, toute puissance très supérieure à la nôtre ne peut être nécessairement *imaginée* que située « en haut », « très haut ». Le « très haut » d'un rapport de puissances incommensurables est l'autre nom de la transcendance. Or incommensurable à notre puissance d'individu, la puissance de la multitude l'est sans la moindre équivoque. C'est

pourquoi, même dans le monde le plus sécularisé et le plus laïcisé, les puissances institutionnelles ont partie liée avec la transcendance dans l'imagination des hommes. Elles ont toutes quelque chose de religieux, mais bien sûr d'un religieux *formel*, indépendant de ses contenus substantiels théologiques, et qui ne renvoie qu'à l'expérience générique de puissances très hautes. A leur manière, confirmant par là une fois de plus cette résonance particulière du spinozisme et de l'école française de sociologie, Hubert et Mauss ne cernent-ils pas de très près cette idée d'une *forme* du religieux en laquelle pourront se couler des contenus très divers, dont chacun des exemples qu'ils en donnent laisse entrevoir la force de l'affect commun et la productivité de la *potentia multitudinis* : « *Si les dieux chacun à leur heure sortent du temple et deviennent profanes, nous voyons par contre des choses humaines mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine, y entrer l'une après l'autre* »⁴⁸.

En suivant l'intuition des rapports de puissances incommensurables considérés comme principe générateur des idées (confuses) de la transcendance, on peut conjecturer que les premières productions de l'imagination religieuse ont probablement à voir avec l'expérience des puissances de la nature, elles aussi incommensurables en leur genre. Les spectacles des grands déchaînements de forces naturelles, tempêtes, éclairs, aurores boréales, éclipses ou éruptions, ont tous pour effet de minorer terriblement le mode humain et de lui faire éprouver, dans la crainte et la douleur, le sentiment du tout-puissant. Les progrès des sciences de la terre ont anéanti en cette matière les idées inadéquates qui avaient peuplé la nature de puissances divines – les *rectores naturæ*⁴⁹. Les sciences du monde social n'en sont visiblement pas encore tout à fait là. Non pas – tout de même ! – qu'elles en soient à imaginer des dieux, mais elles n'ont pas aussi complètement rompu qu'elles le croient avec les *formes* de la pensée religieuse. Tant qu'elle reste collée aux affections institutionnelles, à l'expérience de la *potentia multitudinis* médiate, la légitimité ne peut être davantage qu'un produit de cette pensée là, une aura sans cause. Elle est une conscience déformée et transfigurée des auto-affections immanentes du corps social. Et pourquoi ne pas aller jusqu'au bout de cette formulation dont les tournures marxistes sont déjà perceptibles ? Si le caractère proprement matérialiste du spinozisme est une question plus complexe qu'il n'y paraît⁵⁰, son anti-idéalisme en revanche ne fait pas le moindre doute – on pourrait même dire son anti-intellectualisme, non pas évidemment comme détestation de la chose intellectuelle (!) mais

⁴⁸ Henri Hubert et Marcel Mauss, « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux », in Mauss Marcel, *Œuvres, t. I, Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1997.

⁴⁹ E, I, App.

⁵⁰ Voir à ce propos Pierre-François Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Vrin, 2006, pp.63-69.

comme refus d'accorder aux idées *elles-mêmes* le statut d'entités autonomes dotées d'une efficace propre. La conscience que prennent les hommes de leurs situations et de leurs rapports est tout entière formée au travers de l'expérience qu'ils en font – et c'est cela même qui les voue à en prendre une conscience confuse. L'expérience ne se réduit certes pas aux seules conditions matérielles d'existence – mais elle les inclut assurément. Le point important cependant est ailleurs : parce que l'expérience est limitée, parce qu'elle ne saisit que le bout des effets, les idées dont elle est le principe sont nécessairement inadéquates. De la distorsion imaginaire que les hommes font subir aux rapports institutionnels sur la base de leurs affections individuelles, et de la conscience altérée qu'ils en prennent alors, on peut dire qu'elles sont constitutives d'une *idéologie*. Comme toutes les affirmations du valoir, formées d'après l'expérience des puissances très hautes, la légitimité, c'est l'idéologie du divin.

Frédéric Lordon