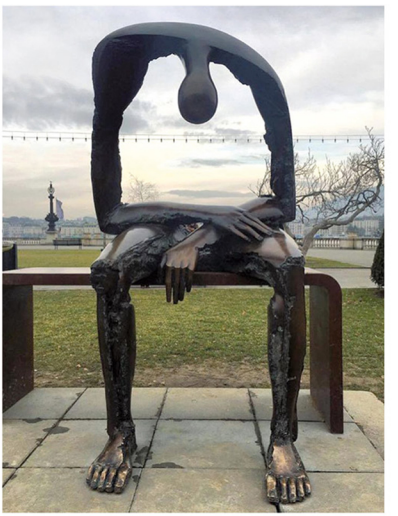
Frédéric Lordon

LA CONDITION ANARCHIQUE



L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

SEUIL

LA CONDITION ANARCHIQUE

FRÉDÉRIC LORDON

LA CONDITION ANARCHIQUE

Affects et institutions de la valeur

ÉDITIONS DU SEUIL
25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^{e}

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

COLLECTION DIRIGÉE PAR MICHAËL FŒSSEL
ET JEAN-CLAUDE MONOD

Exergue : Sandra Lucbert,
La Toile © Éditions Gallimard, 2017

ISBN 978-2-02-140683-2

© Éditions du Seuil, octobre 2018

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Les institutions dépendent entièrement des sentiments que les hommes y attachent et des grandeurs dont elles sont revêtues par la pensée. Aussi quand il n'y a plus, non pas de religion, mais de croyance chez un peuple, quand l'éducation première y a relâché tous les liens conservateurs en habituant l'enfant à une impitoyable analyse, une nation est-elle dissoute ; car elle ne fait plus corps que par les ignobles soudures de l'intérêt matériel.

Balzac, *César Birotteau*

Voué à la mort, cette fin qui ne peut être prise pour fin, l'homme est un être sans raison d'être. C'est la société, et elle seule, qui dispense, à des degrés différents, les justifications et les raisons d'exister ; c'est elle qui, en produisant les affaires qu'on dit « importantes », produit les actes et les agents que l'on juge « importants », pour eux-mêmes et pour les autres, personnages objectivement et subjectivement assurés de leur valeur et ainsi arrachés à l'indifférence et à l'insignifiance.

Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon*

Ana Stasia

Ce qui tient nos vies ne tient à rien.

Jeanne Letterman

Nous ne sommes pas très en forme, en ce moment.

Jeanne Letterman est en train d'écrire…

Sandra Lucbert, *La Toile*

Introduction
Vivre sans *arkhé*

Mai 1890, Van Gogh quitte l'asile de Saint-Paul-de-Mausole où il a séjourné plus d'un an. Frédéric Pajak raconte : « Il a laissé de nombreuses toiles au Dr Peyron […] qui laissera son fils en faire des cibles pour s'exercer à la carabine. Un photographe de la région, peintre à ses heures, en récupérera quelques-unes ; à l'aide d'un grattoir, il effacera la peinture et utilisera la toile pour lui[1]. » De l'estime des choses…

En juillet 2015, le « Comité pour la vérité sur la dette publique grecque » présente son pré-rapport[2]. Il y évalue notamment la part « illégitime » et la part « odieuse » de cette dette, parts qui se disqualifient d'elles-mêmes de toute prétention à être remboursées. La dette « illégitime » parce qu'elle a été contractée dans des conditions attentatoires à certains droits humains fondamentaux, la dette « odieuse » parce qu'elle a été décidée par des gouvernements sans le consentement explicite des populations et à leur détriment manifeste. Voilà des principes, le défaut est *justifié*. Mais, des principes, les créanciers ont les leurs également : ceux du droit des obligations. À l'appui duquel ils pourront faire valoir tout un environnement moral : le lien des contrats

1. Frédéric Pajak, *Manifeste incertain*, t. 5, *Van Gogh, l'étincellement*, Paris, Noir sur Blanc, 2016.

2. Comité pour l'abolition des dettes du tiers-monde, dont l'activité s'est ensuite étendue à tous les cas de surendettement public.

(*pacta sunt servanda*), la valeur de la promesse, le sens de l'engagement, le sérieux des choses dites. Conflit des principes – mais résolu selon quel méta-principe ?

Pascal, lui, demande : « En un pays on honore les nobles, en l'autre les roturiers ; en celui-ci les aînés, en cet autre les cadets. Pourquoi cela[1] ? » Et en effet, pourquoi ? Comment est-il possible d'estimer ici ce qui est manifestement mis au-dessous ailleurs ? Que se passe-t-il quand on traverse les Pyrénées ? Mais également, donc, comment certains considèrent-ils une toile de Van Gogh comme une toile de Van Gogh, et d'autres comme une cible pour faire des cartons, ou une surface offerte à réemploi ? Ou qu'est-ce qui fait qu'une dette est odieuse ou bien due ? Et à quoi se raccrocher pour trancher toutes ces questions ?

Arkhé, cratos

À rien. En tout cas si l'on cherche au jugement un ancrage objectif, un fondement de vérité absolu. Ce rien, c'est cela qu'il faut nommer la condition anarchique. Jacques Rancière rappelle très opportunément la différence profonde de l'*arkhé* et du *cratos*, là où le vocabulaire politique est d'une parfaite négligence terminologique[2]. Nous disons oligarchie et aristocratie, mais sans savoir exactement pourquoi, et nous dirions tout aussi bien, si on nous l'avait proposé, oligocratie et aristarchie, ou bien démarchie et monocratie. Or l'*arkhé*, c'est le principe premier, l'origine, le fondement, d'où suivront, mais suivront seulement, l'autorité, puis le commandement. *Cratos*, c'est la force et la domination, donc

1. Pascal, *Trois discours sur la condition des grands*, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, « L'Intégrale », 2002, p. 367.

2. Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

le pouvoir, mais seulement comme pure puissance exercée. Au sens strict des mots donc, parler d'an-archie n'est pas autre chose que parler du défaut d'*arkhé*, d'un monde sans *arkhé*, c'est-à-dire d'un monde privé du fondement absolu auquel raccrocher ses valeurs sociales. « Anarchie », lue de cette manière, n'a plus rien d'un concept de science politique, qui aurait pour objet ce mouvement qu'on appelle communément l'anarchisme – et qui devrait en fait s'appeler acratie, conformément à sa visée d'un monde sans pouvoir ni domination. Le monde politique ordinaire est le règne des craties – et même des craties dépourvues d'archie, à savoir des entreprises de domination sans fondement possible. Anarchie devient alors le concept, non pas d'une science politique, mais d'une *axiologie critique*.

Qu'il n'y ait rien dans la condition anarchique à quoi se raccrocher avec une certitude dernière pour trancher n'empêche nullement qu'on tranche. Simplement, on ne tranche pas dans les conditions de sécurité axiologique qu'on croit. Mais alors, tout ceci ne devient-il pas dangereusement vertigineux si on se met *à y penser* ? C'est-à-dire à y regarder de trop près. S'il est vrai que nous vivons selon des valeurs, comment vivre si nous sommes dans l'inquiétude quant à la valeur des valeurs ? La grande question d'une axiologie critique, c'est-à-dire d'une théorie de la condition anarchique, est bien celle-là : la question de savoir comment tient une société qui ne tient à rien.

An-arkhé

Mais il faut commencer par le commencement. C'est-à-dire par une théorie de la valeur qui donne à la thèse de la condition anarchique plus de consistance que celle d'une simple postulation. Du reste, une théorie de *la* valeur ou *des* valeurs ? Signe d'une époque économique, l'idée de

« théorie de la valeur » a été presque entièrement captée par les économistes et la valeur économique. Il est temps de la déboulonner de son monopole, en commençant par s'interroger sur cette étrange homonymie qui fait passer le même mot, « valeur », au travers d'ordres de jugement aussi différents. N'y a-t-il donc qu'une coïncidence sans autre signification à parler aussi bien de valeur économique, de valeur esthétique ou de valeur morale ? – d'ailleurs assez souvent trouvées antinomiques. Ou, au contraire, n'y a-t-il pas lieu de se laisser induire par l'identité du mot au travers de la variété de ses emplois, de la prendre au sérieux même ? C'est la voie que choisit d'emprunter Durkheim : « Les principaux phénomènes sociaux, religion, morale, droit, économie esthétique, ne sont autres que des systèmes de valeurs[1]. » Double mouvement en fait, qui esquisse quelque chose de l'ordre d'une science sociale unifiée, unidisciplinaire, dirait André Orléan[2], tout en envisageant que cette unification s'opère autour du problème princeps de la valeur, des « systèmes de valeurs ». Suivant 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. Qu'ils soient hétérogènes, c'est difficilement contestable, mais précisément : ici, il leur est néanmoins présupposé quelque strate commune – sans doute à aller chercher assez loin.

Durkheim pose le problème, définit même quelque chose comme un programme de recherche. Mais ne va pas au-delà. C'est ce mouvement qu'on se propose de reprendre ici, pour lui faire dépasser le stade de l'esquisse. Avec les moyens conceptuels du spinozisme, et conformément à une intention

1. Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1996, p. 140-141.

2. André Orléan, Entretien avec Rainer Diaz-Bone, *Revue de la régulation*, n° 14, 2013.

longue qui voudrait en montrer la productivité dans tous les domaines intéressant les sciences sociales. C'est qu'il y a une théorie de la valeur chez Spinoza. Une théorie très générale même, répondant donc par excellence à l'exigence de transversalité posée par l'homonymie de la valeur. Mais surtout, affirmant – démontrant – comme aucune autre le règne de la condition anarchique. Au nombre des scandales du spinozisme, il y a en effet celui-là : « En ce qui concerne le bien et le mal, ils ne désignent […] rien de positif dans les choses, j'entends considérées en soi » (*Éth.*, IV, Préface)[1]. Ôtées les catégories fondamentales du bien et du mal, auxquelles toute positivité est déniée, et c'est le sol même du jugement, quel que soit son ordre, qui se dérobe. En tout cas son sol de vérité – auquel il va donc falloir trouver un sol de substitution. Manière de parler fonctionnaliste car ce n'est pas ainsi que les choses se passent : personne n'est en charge de ce « il faut ». Le sol de substitution *se* recrée – « tout seul ». Ou pour faire encore plus impersonnel : il émerge un sol de substitution. Qu'il en émerge un, la chose est attestée par le simple fait que malgré tout, c'est-à-dire en dépit d'un sol de vérité manquant, *nous jugeons*. Nous ne cessons de juger – Spinoza montrera que c'est un automatisme du corps (simultanément accompagné d'idées), qui n'a donc rien à voir avec quelque activité d'un esprit qui déciderait souverainement de s'engager dans une opération de jugement (ou de s'en abstenir). Or, tautologiquement, s'il y a du jugement, c'est que des conditions de possibilité du jugement ont été satisfaites. Mais lesquelles ? Des conditions passionnelles. Voilà la nature du sol de substitution : c'est un sol d'affects. Ce qui tient les jugements et les valeurs quand ils ne peuvent plus se tenir à un fondement absolu, ce sont des affects. La condition anarchique consacre le pouvoir

1. Spinoza, *Éthique*, désormais, et sauf mention contraire, dans la traduction de Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988.

axiogénique des affects : il n'y a de valeur reconnue que par le jeu des affects. Que valent nos valeurs ? Rien d'autre que les intensités passionnelles que nous y mettons nous-mêmes. Les valeurs ne nous happent pas par leur force intrinsèque : nous produisons nous-mêmes l'adhésion qui nous y fait tenir. Et la valeur de nos valeurs n'est que la force de croyance que nous y investissons par voie d'affects.

Il s'ensuit plusieurs importantes conséquences. D'abord, si les valeurs sont sociales, c'est qu'elles sont soutenues par des formations passionnelles collectives, donc par des affects *communs*. Or, dans l'affect commun valorisant, c'est la puissance même du groupe valorisateur qui s'exprime. Mais rarement (en fait jamais) sans médiation. Car cette puissance est toujours pour partie déjà déposée sous ces formes cristallisées que sont les institutions. En quelque sorte, la puissance du groupe transite en ses institutions, et s'effectue concrètement par elles – de même que, réciproquement, le pouvoir véridictionnel, axiologique, des institutions n'a en dernière analyse pas d'autre principe que la puissance du groupe. 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. Également d'autres formations affectives, plus labiles, qui se proposent de destituer les grandeurs établies – mais finiront par en réinstituer d'autres.

Axiologie, axiomachie

Qu'on n'aille pas cependant en conclure que sous le poids de « l'affect commun », le monde de la valeur serait uniforme et invariant. Il n'est ni l'un ni l'autre. Il n'est pas uniforme car même en s'en tenant aux valeurs de plus large consensus, on n'en trouverait aucune qui fasse rigoureusement l'unanimité. Partout il y a du dissensus axiologique.

Dans quelles proportions a-t-il lieu de s'exprimer, c'est une question de morphologie sociale (et secondairement d'institutions politiques). Il n'y a pas plus d'invariance qu'il n'y a d'uniformité, deux propriétés étroitement corrélées en fait, et spécialement dans ces formations sociales particulières, par exemple la Grèce du v^e^ siècle ou l'Europe des Lumières, dont Castoriadis souligne la singularité : elles sont entrées dans l'auto-questionnement[1]. Les valeurs et les significations y sont devenues matière à débat, à contestation, par conséquent à transformation. Il fallait cette irruption dans le régime de la réflexivité collective, seule à même de perturber la croyance heureuse, pour révéler vraiment la condition anarchique. D'abord comme condition agonistique : si les valeurs sont questionnables, si elles peuvent différer, alors on se battra pour les faire différer dans certaines directions plutôt que dans d'autres. Dans la société de la réflexivité, l'axiologie donne nécessairement accès à une axiomachie – étymologiquement une lutte (*makhia*) pour les valeurs. Alors les guerres véridictionnelles font rage. On s'y bat à coups d'assertions pour des choses futiles ou pour des enjeux terminaux (sachant qu'il arrive aussi que les enjeux terminaux dans une certaine région de l'espace social apparaissent futiles ou incompréhensibles vus depuis les autres). On s'y bat avec des moyens inégaux, mais qui tous se ramènent à une seule et même stratégie : capter les courants d'affects, les mettre derrière sa propre assertion, en remobiliser le pouvoir axiogénique, le plus souvent en s'adossant aux institutions puisqu'elles sont comme des formations d'affects déjà là, et sinon en construisant le rassemblement des passions autrement.

Cependant, l'axiomachie, qui émerge nécessairement, ne vient pas sans perturber l'ordre axiologique plus profondément qu'à faire se succéder les valeurs. Tout apparaît désancré

1. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1999.

puisque tout peut être déplacé, plus seulement de part et d'autre des Pyrénées, mais d'un seul côté – et dans le temps. Et c'est bien la possibilité de ce mouvement qui fait apparaître le vide de la condition anarchique, l'incertitude axiologique de tout : des valeurs, des œuvres, de soi et des personnes également. Si tout est interrogeable, c'est que plus rien n'est sûr. La mobilité de la croyance est un puissant révélateur. On a cru ça – et dur comme fer –, maintenant on croit autre chose. On a célébré ça, et voilà que nous trouvons « ça » ridicule – les pompiers, les pattes d'éléphant, la messe en latin. Jusqu'à ce que quelqu'un, d'ailleurs, se fasse connaître qui entreprenne de convaincre tous que « ça » avait un charme profond, inaperçu.

La condition anarchique n'en finit pas de revisiter. Elle est un monde de fluctuation indéfinie qui n'est que temporairement stabilisable. Et sous la condition fondamentale de tenir en lisière l'aperception du vide – donc au prix d'une dose minimale de méconnaissance. Qu'en dernière analyse rien ne tienne à rien, voilà ce qui ne doit être aperçu à aucun prix. L'*idée* de la condition anarchique doit être interdite de résurgence. Mais là encore : personne en charge de ce « devoir ». Comment alors « s'organise » la méconnaissance ? Par le même moyen qui soutient la valeur : les affects. Dont Spinoza nous dit qu'ils l'emporteront sur « la connaissance vraie » (en tant que vraie), impuissance de la raison généralement déplorable… mais ici fonctionnelle. Ce qui a plié nos corps à adhérer à telle valeur est trop profond pour que l'idée résurgente de la condition anarchique, l'aperception lucide de l'absence de valeur des valeurs, y ait un effet durable. S'il se présente un événement qui sollicite nos adhésions les plus profondes, comme on dit : les plus « viscérales », alors, précisément, nous revérifierons que c'est le corps qui parle – et le philosophe qui se présenterait à ce moment-là pour faire le malin à propos de l'*an-arkhé* n'aurait aucune chance de nous retenir.

La méta-valeur

Nous avons donc nos points d'affects inexpugnables. Il ne s'ensuit pas pour autant, si impérieux soient-ils, qu'à froid nous pourrions leur donner la forme de la raison, leur trouver le fondement justificateur. On connaît l'accueil réservé à ce genre de dessillement : celui qui dit l'absence de valeur des valeurs est voué à n'être pas très bien reçu des croyants. Comme quoi, l'accusation d'impiété aura été plus résistante qu'on n'imaginait. « Le poison du relativisme », voilà comment elle aura muté – simple métamorphose qui, en elle-même, en dit assez long sur la validité des prétentions modernes à s'être affranchies du religieux. Rien ne vaut-il vraiment ? Et, dans ce cas, comment éviter de conclure que tout se vaut ? Et les « grandes œuvres » ? Et nos valeurs les plus sacrées ? – tiens, « sacrées »…

On comprend sans peine que « ça résiste » : quel enfer, si l'on y pense, d'être abandonné à l'apesanteur de la valeur – c'est bien l'avis de Dostoïevski. Ça n'est pas tout à fait celui de Spinoza. Par une lecture superficielle, on lui prête souvent de nous condamner à un relativisme axiologique sans rivage. Il n'en est rien. Même s'il est exact que sa rive à lui est à bien des égards paradoxale. Car il y a assurément pour lui quelque chose qui vaut, et qui vaut absolument : la raison comme ligne de vie. Mais cette valeur absolue est en fait davantage de l'ordre d'une méta-valeur : plus qu'elle ne réordonne le paysage général de la valeur, elle l'abolit carrément. Sans doute, dans un premier temps, produit-elle les effets d'orientation qu'on attend classiquement d'une valeur. Par un pivotement inattendu, celui en fait d'une sorte de pédagogie réaliste, Spinoza restaure les catégories de bien et de mal, mais sous une redéfinition en quelque sorte topologique : comme ce qui, respectivement, nous rapproche ou nous éloigne du

modèle (*exemplar*) de l'homme sous la conduite de la raison. Avec cependant, comme il arrive parfois en mathématique, un effet de discontinuité par passage à la limite – et c'est là qu'est le paradoxe : l'homme qui entre dans le régime des affects actifs abandonne définitivement les catégories du bien et du mal. Un dernier usage, convenablement remanié, lui avait permis de faire son chemin. L'autre rive atteinte, le radeau n'a plus d'utilité.

Mais c'est bien une autre rive et quelque chose y est restauré. Sans doute le paysage des normes s'en trouve-t-il entièrement remanié, débarrassé notamment de toutes les fabrications d'un imaginaire de la transcendance : normes surplombantes – quoique créées par nous ! –, vis-à-vis desquelles tout écart nous voue au sentiment de l'insuffisance, du déficit, ou du péché. Celles-là ne nous manqueront pas. Il en reste une cependant, mais d'une tout autre nature : la norme immanente de la puissance, à même les affirmations du conatus. C'est par elle que nous devons réinterroger le monde. Qui peut quoi ? Et les choses, que nous aident-elles à pouvoir ? Voilà les nouvelles questions. Par exemple les œuvres : on cessera de se demander si elles sont belles, si elles valent esthétiquement – cette valeur-là, nous aurons découvert qu'elle est irrémédiable. Mais les œuvres peuvent valoir autrement qu'en beauté : en puissance – et il faudra tenter de clarifier à leur propos en quoi peut consister ce valoir-là. De même : les institutions politiques. On ne veut pas renoncer à l'idée qu'il en est de meilleures que d'autres, que certaines valent mieux que les autres. Et l'on a raison. Mais il faut placer ce « mieux que les autres » au bon endroit, lui trouver ses critères, qui ne soient pas ceux de la valorisation par l'imaginaire et les passions.

Une autre rive donc. Mais qui peut se targuer de la traversée ? En réalité personne, et cela aussi Spinoza nous en donne la raison : modes finis, la causalité intermodale est, en quelque degré, notre indépassable horizon, et nous n'accéde-

rons jamais *complètement* à la causalité adéquate : celle qui nous fait agir hors de toute détermination extérieure, sous la seule nécessité de notre essence singulière. Nous demeurerons donc dans la valeur et ses affects – dans le monde social de la servitude passionnelle. Et nous y accommoderons l'idée de la condition anarchique comme nous pourrons. Tantôt en nous abandonnant à l'affect commun qui renvoie les aperceptions rationnelles en arrière-plan, et continue de nous faire *adhérer*. Tantôt, aussi, en cherchant à identifier le bien et le mal redéfinis par la pédagogie rationnelle du spinozisme, pour autant d'ailleurs qu'on puisse la faire parler assez précisément en situation concrète, en tout cas en s'en remettant aux normes immanentes du conatus, les normes de la puissance et de l'empuissantisation : ce qui vaut vraiment, c'est ce qui nous rend plus raisonnable.

1

Affects et institutions de la valeur

La catastrophe Spinoza. Sur son passage, tout est renversé. D'une seule phrase la valeur est renversée : « 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). Loin, donc, que le désir se règle sur des valeurs données, préexistantes, qu'il n'aurait plus pour ainsi dire qu'à re-connaître, c'est lui-même, *par ses investissements*, qui est l'instituteur de la valeur. Mais alors, demandera-t-on, comment le désir vient-il aux hommes si ce n'est par identification de choses qu'ils ont préalablement établies comme bonnes ?

C'est l'affect qui fait la valeur

Spinoza ne manque pas de répondre à la question, et même plutôt deux fois qu'une. Car il y a deux théories de la relation d'objet dans l'*Éthique*. La première est mimétique : le désir ne vient pas aux hommes par les objets, mais par d'autres hommes (*Éth*., III, 27) – qui leur « désignent » les objets, par leur propre désir déjà formé. La deuxième est associative : « Du seul fait d'avoir contemplé une chose

avec un affect de joie ou bien de tristesse dont elle n'est pas la cause efficiente, nous pouvons l'aimer ou l'avoir en haine » (*Éth*., III, 15, corollaire). Par simple présence dans une atmosphère affective joyeuse, un objet *ex ante* indifférent s'en trouve en quelque sorte teinté, et imaginairement inclus (par association) dans l'ensemble des causes de la joie, devenant par là, conformément à la définition de l'amour[1], un objet de désir. Bien sûr, ce sont là des mécanismes élémentaires, dont les instanciations empiriques, concrètes, passent par des combinatoires (sociales) d'affects autrement plus complexes, mais sans que leur principe soit altéré, en l'occurrence en construisant la relation d'objet hors d'une relation directe de l'individu désirant aux choses (ensuite) dites désirables. Le désir s'acquiert par médiations – mimétiques-sociales ou associatives –, non dans le face-à-face des individus désirants et des objets en attente d'être reconnus comme désirables. Le sens de la liaison désir-objet, ou désir-valeur, s'en trouve complètement renversé. Déterminé par ailleurs, le désir *investit* les objets – en eux-mêmes insignifiants –, et *par là* leur confère la valeur. C'est le désir qui fait advenir la valeur aux choses – et non la valeur qui désigne les choses au désir. Plus généralement même, c'est l'affect – mais le désir est un affect (il est l'un des trois affects « primaires », avec la joie et la tristesse). « En tant que nous percevons qu'une certaine chose nous affecte de joie ou bien de tristesse, nous l'appelons bonne ou mauvaise » (*Éth*., IV, 8, démonstration). Et aussi : « Chacun *selon son affect* juge ou estime ce qui est bien, ce qui est mal, ce qui est meilleur, ce qui est pire, et enfin ce qui est le meilleur et ce qui est le pire » (*Éth*., 39, scolie)[2]. Est-il possible de dire plus clairement le pouvoir axiogénique de l'affect ?

1. « L'amour n'est rien d'autre qu'une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure » (*Éth*., III, 13, scolie).
2. C'est moi qui souligne.

En un seul énoncé « catastrophique » (*Éth*., III, 9, scolie), Spinoza nous livre donc et le problème et la solution. Le problème : le monde est insignifiant, les objets sont mutiques. La solution : c'est nous qui faisons parler le monde, et voilà pourquoi il nous est sensé. Nous le faisons parler par nos investissements passionnels. Nos joies, nos tristesses, colorent les objets d'amour ou de haine, d'attraction ou de répulsion. Donc du désir de les poursuivre ou de les éloigner. Les voilà dotés de valeur. Et ceci quoique, de valeur, ils soient en fait fondamentalement, essentiellement, dépourvus. La valeur des objets ne doit rien à leurs propriétés intrinsèques. Elle leur advient entièrement du dehors. La valeur ne peut se prévaloir d'aucune substance, elle est un effet entièrement relationnel. Rigoureusement parlant, il n'y a pas de valeur : il n'y a que des processus de valorisation.

Cependant, si chacun établit la valeur « selon son affect », ne devrions-nous pas être plongés dans un chaos axiologique, qui pulvérise la valeur des choses en autant de fragments qu'il y a de complexions affectives ? Or nous le savons : nous n'avons pas que des valeurs idiosyncratiques. Nous avons aussi, en fait surtout, des valeurs *communes*. Et même des valeurs qu'on dit justement *sociales*. Mais alors comment produit-on des valeurs communes avec des individus qui jugent chacun selon son affect ? La réponse suit presque naturellement : il y aura des valeurs communes pour autant qu'il y ait des affects… communs. Mais des affects communs, il y en partout dans la société. Mieux : la société est un affect commun ; ce sont des affects communs qui font être la société comme société. C'est là le cœur de la pensée politique de Spinoza.

Fictions conceptuelles de l'affect commun

Les communautés politiques ne se forment pas par quelque solennel contrat entre individus atomistiques désireux d'une

solution rationnelle à leurs problèmes de survie, mais dans le jeu des passions : « Puisque les hommes sont conduits par l'affect plus que par la raison, il s'ensuit 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*, VI, 1)[1]. Il n'y aura pas à chercher bien longtemps pour trouver des affects communs : la communauté politique en est un réservoir – et pour cause, c'est par eux qu'elle s'est établie.

Cependant, on ne peut pas se contenter de le dire. Des affects communs, il faut reconstituer le processus de formation. Conformément au point de vue génétique que Spinoza veut nous faire prendre sur toute chose, l'engendrement est cela qui livre l'essence, et par suite donne accès aux propriétés. Spinoza nous livre-t-il une genèse de l'affect commun ? Non. Enfin si, mais à peine : quelques minuscules aspérités. C'est à Alexandre Matheron qu'on doit, d'abord de les avoir aperçues, ensuite d'en avoir tiré tout ce qu'il était possible, c'est-à-dire d'avoir reconstitué (à ce stade on pourrait presque dire constitué, tout court…) un modèle génétique entièrement déployé de l'affect commun[2]. Encore faut-il ne pas se méprendre quant au statut intellectuel de cette genèse : elle n'a *rien d'historique*. Il s'agit d'une genèse *conceptuelle*. Éternel moment de perplexité : de quelle utilité peut donc être une genèse qui ne soit pas historique (pour autant d'ailleurs qu'on arrive à s'en faire une idée) quand il s'agit de penser des choses historiques ? – comme l'État, par exemple, puisqu'en l'occurrence, relisant le *Traité politique*, c'est de l'affect commun politique que Matheron veut reconstituer la genèse. Contre l'évidence, la genèse historique des institutions

1. *Traité politique*, chap. VI, § 1, ici dans la traduction de Charles Ramond, *Œuvres*, t. V, Paris, PUF, « Épiméthée », 2005.

2. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1988, chap. 8.

historiques est la certitude du fourvoiement. Bien sûr, on peut toujours reconstituer l'histoire de telle forme institutionnelle *particulière*. Mais c'est une histoire toujours locale et adossée : adossée au cadre institutionnel déjà en place, *à partir 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. Or, ici, c'est bien, non pas de quelque forme particulière, mais d'institutions pour ainsi dire génériques qu'il s'agit de reproduire l'engendrement : l'État, la religion, la monnaie, etc. C'est cette généricité qui, nous avertit Durkheim, marque la limite des pouvoirs de l'histoire, et l'absurdité de la quête des origines : « […] si, par origine, on entend un premier commencement absolu, la question n'a rien de scientifique et doit être résolument écartée. Il n'y a pas un instant radical où la religion ait commencé à exister […] Comme toute institution humaine, la religion ne commence nulle part[1] ». Mais alors que tirer d'une genèse qui ne soit pas historique ? Durkheim encore (et toujours à propos de l'institution de la religion) : « Ce que nous voudrions, c'est trouver un moyen de discerner *les causes toujours présentes* dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique religieuses[2]. » Et Rousseau complète : il s'agit d'entrer dans ces matières pour en dégager moins « des vérités historiques [que] des raisonnements hypothétiques et conditionnels, *plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine*[3] ». La « nature des choses », voilà qui rejoint Spinoza. Car la nature des choses, c'est leur essence, et les essences, nous dit Spinoza, s'engendrent « géométriquement ».

1. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, « Quadrige », 1990, p. 10-11.

2. *Id.*, c'est moi qui souligne.

3. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes*, Paris, Gallimard, « Folio », 1985, p. 117, c'est moi qui souligne.

L'essence du cercle, c'est la rotation d'un segment de longueur constante autour d'une de ses extrémités fixes – quant aux cercles « réels », empiriques, c'est une autre affaire ; à leur propos on se demandera par qui et comment ils ont été concrètement tracés, en d'autres termes on se penchera sur le travail de la causalité intermodale. À propos de l'État, nul ne pourra jamais dire : voilà, c'est ici pour la première fois que ça s'est passé, il y avait eux, et eux, ils ont fait ceci et cela, et l'État a été là. En revanche, on peut dire quelque chose de l'essence de l'État, qu'elle consiste en un certain rapport entre des parties, tenues ensemble par une certaine force générique dont on peut reconstituer, *mais conceptuellement*, la formation[1].

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 ». 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[2] » 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

1. Pour le plein développement de cette analyse, voir Frédéric Lordon, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015, notamment chap. II à IV.

2. *TP*, VI, 1.

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 (*Éth*., III, 27).

Loin de toute genèse historique, donc, une scène primitive, entièrement fictive : un homme en rencontre un autre qui est affligé, et dont, par conséquent, il imite l'affect triste (*Éth*., III, 27). Triste à son tour, il est désireux d'éloigner la cause de sa propre tristesse. Mais cette cause n'est autre que la tristesse de l'affligé. Il faut donc le soulager – lui venir en aide (*Éth*., III, 27, corollaire 3). L'affligé en devient joyeux et identifie son bienfaiteur comme la cause de cette joie : il l'aime (*Éth*., III, 13, scolie). Le bienfaiteur, toujours par imitation, en devient joyeux à son tour. Double bénéfice : il se contemple lui-même joyeusement du fait de se voir la cause de la joie d'un autre (*Éth*., III, 30), et il se voit aimé par cet autre. On comprend maintenant qu'il veuille se maintenir dans cet état. Mais ce nouveau désir pose une redoutable équation : il doit pouvoir continuer de s'adonner à ses manières antérieures sans en offusquer cet autre qu'il veut voué à lui. Une seule solution : que cet autre adopte ses propres manières, qu'il vive selon le même désir (*Éth*., III, 31, corollaire et scolie), qu'il ait les mêmes objets de croyance, les mêmes cultes notamment. Mais cette solution de l'emprise et finalement de la domination naissante est aussitôt problématique : quid si l'émule se met, conformément au projet du maître, à désirer les mêmes objets que le maître quand certains de ces objets ne peuvent être possédés que par un seul ? L'Ambition – Spinoza nomme ainsi le désir de chacun de voir les autres vivre selon sa propre complexion (*Éth*., III, 30, scolie) – tourne aussitôt en rivalité (*Éth*., III, 32). Et l'entraide du début se renverse en conflit. Un conflit que des tiers viennent observer. Et auquel ils vont inévitablement prendre part, toujours par l'effet de l'imitation des affects, modulée par des rapports de similitude imaginaire : j'imite davantage la tristesse de celui

des protagonistes dont je me sens le plus proche (quelles que soient les « raisons » imaginaires de ce sentiment de proximité). Selon le même mécanisme que précédemment, je viens à son aide – en fait pour me soulager de ma propre tristesse. Et je fais avec lui « cause commune », contre son rival. La dynamique des prises de parti commence, des regroupements affinitaires se forment, le conflit s'étend. Non sans que les coalitions ne soient traversées des mêmes instabilités passionnelles et retournements que le doublet d'origine. Des blocs se forment, puis se fracturent, puis se recomposent, etc. Cependant le cours du processus commence à se modifier : venus de plus loin, les nouveaux ralliés ne répondent plus seulement à des déterminations affinitaires mais voient aussi leurs partis gouvernés par la puissance émulatrice des blocs déjà constitués : les rendements croissants d'imitation sont à l'œuvre, plus un bloc est important plus il est mimétiquement « attractif ». La concurrence des blocs se joue au nombre, et, par éliminations-absorptions successives des groupes les plus numériquement faibles, le processus converge pour laisser la multitude originelle unifiée comme un seul ensemble, soudé dans un même régime de désir – un même affect commun. Tous désormais désirent identiquement, et jugent identiquement du bien et du mal – qu'une étape supplémentaire d'institutionnalisation viendra convertir en légal et illégal. Et c'est la force du groupe unifié qui viendra rappeler à son ordre les contrevenants.

On le voit, entrer dans l'exercice de la genèse conceptuelle demande de se défaire de toutes les attentes implicites de réalisme dont on charge le mot « genèse ». Mais l'irréalisme patent de cette scène primitive ne devrait-il pas, par soi, rendre aussitôt dénuée de sens toute objection d'irréalisme ? Et convaincre de la lire autrement. Le seul fait de considérer une sorte d'atomistique originelle est en soi un appel à cette lecture autre. Car il est bien évident qu'« atomistique sociale » est une contradiction dans les termes. C'est d'ailleurs ce qui