

## CHAPITRE 1 . MÉTAPHYSIQUE DES LUTTES

**Frédéric Lordon**

Frédéric Lordon, *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme*

Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) | « Académique »

2008 | pages 23 à 54

ISBN 9782724610727

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

<http://www.cairn.info/conflits-et-pouvoirs-dans-les-institutions-du-capi--9782724610727-page-23.htm>

---

!Pour citer cet article :

---

Frédéric Lordon, « Chapitre 1 . Métaphysique des luttes », in Frédéric Lordon, *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) « Académique », 2008 (), p. 23-54.

---

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.).

© Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.). Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Chapitre 1

## MÉTAPHYSIQUE DES LUTTES

---

Frédéric LORDON

Il semblera certainement à beaucoup que parler de métaphysique dans le cadre d'un discours de science sociale relève d'un invraisemblable solécisme intellectuel doublé d'une profonde régression. C'est pourquoi il est utile, avant toute chose, de s'en expliquer, c'est-à-dire de prendre un instant pour dire ce que pourrait être le rapport d'une métaphysique et d'une science sociale, et surtout de dissiper par anticipation l'idée d'une fuite dans l'abstraction de la philosophie pure. Telle n'est pourtant pas la direction que le présent travail se propose de prendre... Mais enfin, il faut bien vouloir aussi les moyens de ce qu'on veut. Et si l'on veut, en particulier, asseoir l'idée, fil rouge de cet ouvrage, que les rapports sociaux du capitalisme sont travaillés *très fondamentalement* par des tendances à la guerre, il faut bien s'en donner les moyens. Or ce « très fondamentalement » appelle nécessairement des arguments d'une certaine abstraction et qui, sans être ceux de la métaphysique même, lui empruntent d'une certaine manière. Aussi, pour rejoindre au plus vite, et sans ambiguïté, le plan conceptuel des sciences sociales, mais pour y déployer convenablement la thèse d'une agonistique générale des rapports sociaux du capitalisme, il est nécessaire de commencer par dire quelle position d'arrière-plan pourrait être celle d'une métaphysique par rapport à une science sociale qui ne serait pas complètement oublieuse de ce que ses hypothèses doivent à des postulats plus fondamentales venues du dehors d'elle. De même que Keynes aimait à répéter qu'il n'est pas de gouvernant qui ne soit sans le savoir l'esclave de quelque économiste du passé, on pourrait dire qu'il n'est guère de chercheur en science sociale qui ne soit celui d'un philosophe oublié – de lui ! Ramener à la surface ces influences enfouies passe donc d'abord par l'effort de poser consciemment

ce que pourraient être les rapports entre deux genres de discours – celui de la philosophie et celui des sciences sociales – sans doute hétérogènes mais pas sans interaction, avant que de tirer le meilleur de ce que la première peut infuser dans les secondes.

Ce préalable est d'autant plus indispensable que, précisément, les habitudes de pensée contemporaines en sciences sociales, et spécialement en économie, produisent sur un mode quasi-réflexe la réaction répulsive à la seule formulation du mot « métaphysique ». Il est en effet une tradition épistémologique maintenant établie de longue date qui tient pour un acquis irréversible d'avoir séparé philosophie et science. Comme on sait, le geste séparateur remonte à Kant qui formule la question « Que puis-je connaître ? » avec la ferme intention d'exclure du champ de la réponse les entités éthérées – l'être, Dieu, l'âme, l'essence, l'éternité, bref toutes les « choses » précisément répertoriées pour être du domaine de la métaphysique. Le savoir en vérité, nous dit Kant, ne saurait avoir d'autre domaine que les objets d'expérience sensible. Il y aura donc d'un côté la science qui connaît vraiment, de l'autre la métaphysique laissée à ses ratiocinations spéculatives, et au milieu la philosophie critique, gardienne des frontières. D'une certaine manière l'empirisme logique et la philosophie analytique sont les continuateurs de ce grand partage – la philosophie pour Wittgenstein n'est-elle pas la surveillante des jeux de langage, et sa tâche spécifique le tri des problèmes sensés et des problèmes absurdes ?

Si donc il semble acquis dans la norme intellectuelle d'aujourd'hui que la philosophie n'ait plus rien à dire sur le monde lui-même, comment seulement envisager, si ce n'est régressivement, de chercher une inspiration dans la philosophie classique, comme on va le proposer tout à l'heure ? En revenir à une philosophie antérieure à l'approfondissement de la division du travail qui, pour le plus grand profit de la connaissance – dit la norme –, séparera et autonomisera le domaine de la science, n'est-ce pas ignorer à nouveau, et anachroniquement, la grande interdiction kantienne ? Il est pourtant deux façons de soutenir que ce retour n'a rien d'une régression, la première consistant d'une certaine manière à jouer Kant contre lui-même. N'est-il pas en effet également celui qui donne naissance à toute une épistémologie post empiriste et même anti-empiriste pour laquelle le procès de connaissance ne part jamais de rien, ne saurait se contenter des « faits mêmes », et s'appuie toujours sur des *a priori*. Les conjectures de Popper ou les noyaux durs de Lakatos, quoique n'ayant aucun des caractères du transcendantal kantien, sont tout de même les lointains héritiers de cette idée qu'on ne commence pas à connaître à partir du simple spectacle des « faits », mais que quelque chose est décisivement

posé, par un décret inaugural du chercheur, par quoi lesdits « faits » vont sinon prendre sens du moins se prêter spécialement à la théorie.

Mais alors quels sont les *a priori* de la connaissance en science sociale ? On pourrait dire que derrière toute théorie en science sociale se tient une vision fondamentale du monde social, une idée très générale des rapports de l'homme et de la société, ou bien de la nature des rapports principaux des hommes entre eux, en tout cas une « donnée » de départ qui va se révéler informer et orienter tous les énoncés ultérieurs. Cette vision, à la fois par son antériorité à toute investigation empirique, son extrême généralité – puisque pour ainsi dire, elle embrasse d'un coup « tout le social », dont elle donne comme une « essence » –, par son caractère d'inspiration et de donation globale de sens, on peut l'appeler une métaphysique. Or force est de constater que la plupart du temps cette métaphysique demeure à l'état d'implicite, si ce n'est d'impensé. On imagine sans peine toutes les « bonnes raisons » de cette mise à l'écart : si la métaphysique, par définition, concentre l'idée la plus générale du monde social que se fait un chercheur, ou un groupe de chercheurs, ses résonances politiques sont immédiatement perceptibles, et c'est la sacrosainte neutralité axiologique qui se trouve atteinte au cœur. En fait, bien sûr, c'est cette relique encombrante et inappropriée qu'il faudrait abandonner sans regret. Mais il est visiblement difficile de faire reconnaître que si une science sociale part – comme toute science – de ses *a priori*, ceux-ci, dans ce cas précis, incorporent inévitablement des éléments de nature politique, et que la neutralité axiologique est par conséquent une chimère. Et il l'est plus encore de faire ensuite admettre que ce constat ne voue pourtant aucunement le discours théorique qui s'énonce à partir d'*a priori* de cette nature à (dé)choir du registre scientifique au registre politique – sauf à considérer que le champ scientifique n'est doté d'aucune autonomie, même relative.

À la marge de son champ et ayant déjà avalisé – avalé – toutes les renonciations propres à sa position de minoritaire, la théorie de la régulation est sans doute mieux placée que les autres pour formuler ce constat quand tous les participants bien « dans le jeu » ont encore trop à espérer et ne peuvent rompre la communion de la dénégation. Du simple fait de sa position particulière, elle peut donc se payer le luxe d'un surplus de lucidité, et n'ayant plus grand-chose à perdre, puisqu'elle a dès le départ tout perdu, il ne lui en coûte plus que marginalement de dire ce que les autres refusent de voir : il y a de la « métaphysique sociale », et par là de la politique, derrière les théories économiques. Redécouvrir qu'une épistémologie ne devrait pas se séparer d'une sociologie du champ disciplinaire

considéré, et constater que la vertu, comme les intérêts de connaissance, doivent souvent beaucoup à des déterminations sociales, n'enlève cependant rien à l'idée qu'on gagne de toute façon à réduire les impensés et à porter les implicites à l'explicite. Cette opération est même d'autant plus nécessaire que la métaphysique d'une théorie ne saurait être considérée comme un simple supplément d'âme : tout au contraire, elle concentre ce que le chercheur qui s'y reconnaît tient pour ses « vérités » les plus fondamentales ! La position de la dénégation et le refus de l'explicitation sont d'autant moins tenables qu'ils débouchent alors sur un singulier paradoxe : de ce qu'on tient pour ses « vérités » les plus fondamentales, on ne discutera pas ! Et le paradoxe est plus cruel encore si l'on considère que ces « vérités » là sont pour une bonne part à l'origine du sens d'ensemble que prend une construction théorique en science sociale. Ne pourrait-on en effet soutenir, comme une thèse Duhem-Quine étendue, l'idée d'un holisme du sens, c'est-à-dire qu'une construction intellectuelle fait sens *dans son ensemble*, comme réunion de la construction théorique-scientifique proprement dite *et* de ses arrière-plans métaphysiques ? Et le noyau du sens – c'est-à-dire la métaphysique – devrait rester affaire privée ? On en parle entre amis, mais la discussion publique n'aura pas lieu ? Il semble, au contraire, assez logique, que, de ce à quoi nous tenons le plus, nous souhaitions parler, et comme, par ailleurs, la théorie de la régulation jouit en cette matière d'un plus grand confort socioépistémologique, il n'est sans doute pas trop tard pour elle de dire ce qu'il en est de ses implicites, et de mettre au jour ce qui se tient derrière ses énoncés les plus visibles. D'où la proposition d'explicitation de la présente contribution : derrière la régulation, il y a une métaphysique des luttes.

## Présences du politique dans la théorie de la régulation

Mais qu'y a-t-il au juste de reconnaissable et de caractéristique dans la théorie de la régulation qui la rende ainsi justiciable d'une métaphysique des luttes ? Si, pour paraphraser Deleuze s'interrogeant lui-même sur le structuralisme<sup>1</sup>, on se posait la question « À quoi reconnaît-on la régulation ? », le tout premier élément de réponse insisterait sans doute sur sa vocation particulière à réintégrer ce qu'on a longtemps pu tenir pour les

1. Gilles Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », dans François Châtelet (dir.), *La Philosophie. Au xx<sup>e</sup> siècle, Paris, Marabout, coll. « Histoire », 1965.*

trois grands impensés de la théorie économique standard, à savoir l'histoire, le politique et le symbolique. Parlant de métaphysique des luttes, on voit bien que c'est du politique qu'il va être plus particulièrement question, et ce n'est peut-être pas laisser exagérément distordre le propos par les intérêts du moment que de demander si le politique, en effet, ne jouit pas d'une éminence relative par rapport aux deux autres dès lors qu'on argue, d'une part que les luttes sont motrices, et que c'est parce qu'il y a des luttes qu'il y a de l'histoire en mouvement ; et, d'autre part, que les luttes se déplacent nécessairement dans l'imaginaire et, de politiques, deviennent symboliques.

Ce qui n'est pas contestable en tout cas, c'est que la théorie de la régulation s'intéresse au politique ! Mais de quelles manières exactement ? Réponse : dans des registres variés, qu'il importe de différencier, en repérant trois modes de présence du thème politique au sein de la théorie de la régulation – on les qualifiera respectivement de phénoménologique, topologique et ontologique.

Par mode phénoménologique, il faut entendre la prise en compte du phénomène, du fait politique et de ses effets sur les institutions du mode de régulation *économique*. C'est là un registre typique de la première théorie de la régulation<sup>2</sup> qui 1) fait de la macro-économie des régimes d'accumulation, 2) considère que les dynamiques de croissance sont conformées par des institutions, et 3) voit qu'il est des moments particulièrement importants, à savoir quand les institutions sont façonnées, les règles édictées. Or ces moments critiques ont la propriété de faire apparaître plus clairement qu'à l'ordinaire trois des caractères du procès d'institutionnalisation en sa dimension spécifiquement politique : d'abord l'inégale distribution entre agents de la capacité à peser sur ces processus de constitution ; ensuite le poids spécifique de l'État dont les interventions sont souvent décisives et qui reste, quoi qu'on en dise, le Grand Instituteur ; enfin, plus généralement, l'importance des coups de force inauguraux et leur recouvrement ultérieur par ce que Bourdieu a nommé « l'amnésie des commencements ». On comprend sans difficulté pourquoi la théorie de la régulation est nécessairement une économie politique : prenant les institutions au sérieux, elle était vouée à rencontrer la dimension politique de leurs procès constitutifs – qu'elle a d'abord saisi dans le registre typique

2. Ici une notation purement chronologique et qui n'a pas grand-chose à voir avec le découpage thématique « TR1/TR2 » par exemple de Bernard Billaudot, *L'Ordre économique de la société moderne*, Paris, L'Harmattan, 1996.

des « concepts intermédiaires<sup>3</sup> », l'exemple canonique en la matière étant bien sûr celui des « compromis institutionnalisés<sup>4</sup> ». Ce mode de présence – phénoménologique – du thème politique est donc caractéristique d'une problématique à l'origine économique – les régimes d'accumulation et les sentiers de croissance –, mais qui récuse d'emblée l'autonomie de l'économique, saisit son objet sous une perspective institutionnaliste, perçoit le poids structurant des moments d'institutionnalisation, et tente de cerner ce qui s'y joue de spécifique. Sans surprise, la politique advient nécessairement à cette économie-là.

Ce mode phénoménologique aura été l'une des premières façons pour la théorie de la régulation de travailler le thème politique, ancienneté qui ne le voue à aucun déclin, bien au contraire. Les synthèses et autres états de l'art régulationnistes régulièrement produits par Robert Boyer<sup>5</sup> attestent que cette phénoménologie du politique ne cesse de gagner en importance et de se voir accorder une considération croissante ; et il y a là, à vrai dire, tout sauf un paradoxe : si ce mode de présence du politique a à voir avec les moments d'institutionnalisation et de redéfinition des règles, nul doute que la période actuelle lui fasse la part belle...

Qualifier de topologique le deuxième mode de présence du politique au sein de la théorie de la régulation suffit déjà à en nommer le concepteur : si le travail de Bruno Théret fait innovation, c'est parce qu'il propose d'intégrer une vue du politique sensiblement différente de la précédente. À la vérité, Théret demande simplement à la théorie de la régulation d'être conséquente : qu'elle assume jusqu'au bout son identité d'économie politique et qu'elle prenne enfin le politique au sérieux ! – c'est-à-dire qu'elle cesse d'avoir des usages simplement instrumentaux de son concept et de n'envisager le politique qu'au travers de ses effets sur l'économique, bref qu'enfin elle regarde le politique pour lui-même. Certes dans ce nouveau registre, le politique demeure, comme dans le précédent, extérieur à l'économique, mais désormais l'accent est mis sur l'interpénétration réciproque des deux ordres – puisqu'il y a une « économie du politique »

3. Robert Boyer, *Théorie de la régulation. Une analyse critique*, Paris, La Découverte, coll. « Agalma », 1986.

4. Robert Delorme et Christine André, *L'État et l'Économie*, Paris, Seuil, 1983.

5. Robert Boyer, « Le politique à l'ère de la globalisation et de la finance : le point sur quelques recherches régulationnistes », *L'Année de la régulation*, 3, 1999 ; « La théorie de la régulation à l'épreuve des années quatre vingt dix », *postface*, dans Robert Boyer et Yves Saillard (dir.), *Théorie de la régulation. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2002 ; *Une théorie du capitalisme est-elle possible?*, Paris, Odile Jacob, 2004.

et une « politique de l'économie »<sup>6</sup>. Regarder la politique pour lui-même, c'est donc l'analyser comme un ordre propre, selon sa logique interne, et selon ses relations avec les autres ordres de pratique. Cette dernière attention, est spécialement lourde de conséquences puisqu'elle a pour effet de redéployer la problématique de la régulation – comme temporaire mise en « cohérence » d'un certain nombre de « parties » – à une nouvelle échelle : non plus le seul domaine macro-économique mais la formation sociale tout entière. Il ne s'agit plus en effet de regarder seulement la façon dont la complémentarité des institutions économiques s'exprime en une certaine trajectoire de croissance mais d'interroger la co-évolution plus ou moins cohérente des ordres économique et politique. De « simplement » macro-économique<sup>7</sup>, la régulation devient sociopolitique d'ensemble<sup>8</sup> ; ce qui « tient » ou bien se « décompose », ce qui « fait régime » ou bien entre en crise n'est plus un régime d'accumulation du capital mais un ordre social global. Ainsi l'économique n'est plus que l'un des ordres figurés par cette topologie du social, certes toujours examiné dans son autonomie relative mais aussi dans son articulation avec les autres ordres – notamment l'ordre politique – auquel il est « connecté » par des « media » spécifiques (la monnaie et le droit notamment<sup>9</sup>).

Ce nouveau point de vue d'une « régulation étendue » est très représentatif d'une certaine inflexion du programme de recherche de la théorie de la régulation et du poids croissant qu'y prennent les problématiques du politique. En effet la perspective proposée par la topologie du social de Théret a pour effet de conduire à s'intéresser à l'ordre politique pour lui-même, effort qui demeure pertinent au regard même de la première théorie de la régulation puisque comprendre les logiques internes de l'ordre politique aide *ipso facto* à mieux comprendre ses interactions avec l'ordre économique. Dans ce registre, l'extension du concept de régulation et sa généralisation à un niveau *supra*-économique livrent notamment un résultat important : il est des configurations institutionnelles qui font régime au niveau économique mais pas au niveau politique. En d'autres termes, des trajectoires économiques structurellement stables peuvent se révéler critiques en termes de soutenabilité politique. Là où le chercheur régulationniste « première manière » aurait légitimement conclu à l'existence

6. Bruno Théret, Régimes économiques de l'ordre politique, Paris, PUF, 1992.

7. Robert Boyer, Théorie de la régulation. Une analyse critique, op. cit.

8. Bruno Théret, « L'effectivité de la politique économique : de l'autopoïèse des systèmes sociaux à la topologie du social », L'Année de la régulation, 3, 1999 ; Régimes économiques de l'ordre politique, op. cit.

9. Bruno Théret, « L'effectivité de la politique économique », art. cité.



d'un régime, l'approche étendue permet d'apercevoir les facteurs de rupture et de crise mais à un niveau supérieur, comme le montre par exemple l'interaction des dynamiques économiques et politiques dans le cas italien<sup>10</sup>. Le résultat est directement parlant dans le registre appliqué des politiques structurelles puisqu'il a au moins la vertu de signaler aux amateurs de décalcomanie institutionnelle la dangerosité de leur entreprise : la réplique à l'identique – à supposer qu'elle soit seulement possible – d'un complexe d'institutions qui se serait révélé économiquement performant ailleurs, n'est pas pour autant assuré d'une soutenabilité globale dès lors qu'il viendrait à interagir avec un ordre politique différemment structuré et vis-à-vis duquel il pourrait se révéler mal compatible.

## — Politique, luttes, « subjectivités »

Si, quel qu'en soit le registre, le thème politique acquiert cette importance croissante dans la théorie de la régulation, n'est-il pas alors temps qu'il y prenne le statut « constitutionnel » qui lui convient vraiment, celui qu'attestent d'une certaine manière la multiplicité de ses usages, lesquels ne sont pas le fait du hasard, ni même un supplément ou une cheville, mais bien l'expression de l'une des caractéristiques les plus profondes des travaux en termes de régulation ? Les approches par les concepts intermédiaires comme la topologie des ordres de pratiques disent en effet l'une et l'autre la présence fondamentale du politique dans la vision régulationniste du monde social. C'est cette présence-là, indépendamment des élaborations spécifiques auxquelles elle donnera lieu ensuite, que désigne le registre ontologique. Le fait du monde social que la théorie de la régulation *élit* comme le plus saillant, non pas bien sûr qu'il exclue les autres, mais parce qu'à ses yeux il s'impose avant eux et devant eux, celui auquel elle accorde le plus grand pouvoir structurant, ce « fait primordial » c'est qu'il y a des rapports de pouvoir. Envisager quelque chose comme une ontologie politique de l'être social, c'est dire que sa matière même est le conflit, c'est dire le primat des luttes et la nécessité de la guerre en première instance. Considérer la violence et la divergence comme faits sociaux premiers est donc bien donner un caractère politique à cette ontologie sociale, si du moins l'on accepte une redéfinition extensive du concept de politique comme *accommodation des conflits*. On peut bien souligner le caractère très particulier, et même *ad hoc*, de cette redéfinition, mais

10. Stefano Palombarini, La Rupture du compromis social italien. Un essai de macro-économie politique, Paris, CNRS Éditions, 2001.

on n'y trouvera pas matière à une objection sérieuse puisqu'on est ici dans l'ordre des *a priori* et des décrets : chacun définit son point de vue comme il l'entend, seuls comptent les effets. Or il est assez évident que saisir le politique par la violence originelle et l'accommodation des conflits a pour effet spécifique d'engager dans une tout autre direction théorique que, par exemple, les approches par la délibération ou par la définition des libertés. Et l'idée la plus juste qu'on pourrait se faire de cette « autre direction » pourrait sans doute être trouvée dans la proposition de Foucault d'inverser la formule de Clausewitz et de considérer que « la politique est la guerre continuée par d'autres moyens<sup>11</sup> ». La *guerre accommodée* : voilà l'idée directrice d'une ontologie politique de l'être social, le principe caractéristique d'une métaphysique des luttes.

Or il y a bien là une orientation inscrite dès le début dans le paysage mental des régulationnistes. Ayant lu Marx, ils en ont retenu que si l'histoire est en mouvement, c'est qu'elle a un moteur : la lutte des classes. Pourrait-on mieux dire que le conflit a trouvé d'emblée sa place dans la vision régulationniste du monde sociohistorique ? Mais plus fondamentalement encore, si la théorie de la régulation a partie liée à une métaphysique des luttes, c'est parce qu'elle s'est originellement construite sur l'idée du primat de la *divergence*. En effet la régulation est une interrogation sur la possibilité de la cohérence, du « tenir ensemble » ou du « faire système », mais sachant que cette cohérence d'éléments épars ou hétérogènes n'est jamais originellement donnée, qu'elle est toujours *a priori* problématique puisqu'à produire sur fond de forces centrifuges. À l'encontre des innombrables contresens qui font passer la théorie de la régulation pour une théorie de la reproduction, il faut donc dire que *la régulation, c'est de la divergence temporairement contenue*. Comme le dit Alain Lipietz,

« on est régulationniste à partir du moment où on se demande pourquoi il y a des structures relativement stables alors que logiquement elles devraient éclater dès le début puisqu'elles sont contradictoires [...] on s'émerveille sur le fait qu'il y a des choses qui se stabilisent<sup>12</sup> ».

11. Michel Foucault, Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976, Paris, Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Études », 1997, p. 16.

12. Alain Lipietz, « De l'approche de la régulation à l'écologie politique : une mise en perspective historique », entretien avec Giuseppe Cocco, Farida Sebaï et Carlo Vercellone, École de la régulation et critique de la raison économique, Futur Antérieur, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 77.

Tel est bien l'écart décisif qui sépare la théorie de la régulation d'une cybernétique économique dans laquelle

« la régulation n'apparaît plus que comme adaptation de la reproduction : la reproduction est de droit [...] La conception que je défends au contraire pose le primat, le caractère absolu de la lutte, et la régulation comme unité temporaire de l'unité et de la lutte<sup>13</sup> ».

C'est bien là que commence l'émancipation des « fils rebelles d'Althusser<sup>14</sup> », car à coup sûr la théorie de la régulation choisit de rompre avec la grande glaciation des structures althussériennes où les contradictions, figées pour l'éternité, ont perdu tout pouvoir d'impulsion dynamique – quand elles n'ont pas été purement et simplement niées. Or, nous dit Lipietz dès 1979, si l'on veut retrouver le mouvement de l'histoire il faut retourner aux contradictions fondamentales des rapports sociaux capitalistes et leur restituer toute leur motricité. Mais d'où leur vient exactement ce dynamisme? La question n'est pas superflue, et c'est peut-être pour l'avoir évitée trop longtemps que, de recours théorique, la contradiction a parfois fini dans le fétichisme conceptuel, devenue chose en soi dotée d'un pouvoir propre, au demeurant mystérieux. On comprend aisément que la mauvaise solution de la réification se soit imposée, les alternatives n'étant pas légion, car en fait, ce pouvoir dynamique requiert, pour être éclairé d'aller chercher derrière la contradiction le travail des subjectivités. Cette idée à laquelle un certain structuralisme marxiste n'a jamais pu se résoudre, Lipietz en fait le principe de la sécession régulationniste d'avec l'althussérisme :

« ce qui manque chez althusser, c'est la subjectivité [...] et c'est parce qu'il manque la subjectivité qu'il manque la contradiction [...] la faiblesse du structuralisme, c'est qu'il ne voit pas que les agents porteurs de structures sont des sujets toujours en conflit<sup>15</sup>. »

Nous voici donc au *nexus* théorique :

1. La théorie de la régulation conçoit la régulation sur fond de divergence.
2. Elle a toujours en tête la possibilité de la crise et le changement.

13. Ibid., p. 38.

14. Alain Lipietz, « De l'althussérisme à la théorie de la régulation », Couverture Orange Cepremap, 8920, 1989.

15. Alain Lipietz, « De l'approche de la régulation à l'écologie politique... », art. cité, p. 81.

3. Si elle pense la dynamique et le changement, c'est parce qu'elle ne perd jamais de vue la contradiction.
4. Or la contradiction opère *concrètement* par le conflit des agents...
5. ... c'est-à-dire sous le travail des subjectivités.

En d'autres termes, et en reparcourant de l'aval vers l'amont la chaîne des réquisits théoriques : la *crise* est un effet de la *dynamique* qui elle-même procède des *contradictions*, lesquelles sont agies les *subjectivités*. À sa manière Billaudot ne dit pas autre chose : pour passer de « TR1 » à « TR2 »<sup>16</sup> et se colleter enfin et pour de bon les institutions et le changement institutionnel, il faut ne pas tout accorder aux structures mais aller voir les pratiques. Pour être complète, la construction régulationniste demanderait donc une théorie des subjectivités ; problème : elle ne l'a pas. En 1994, Lipietz le reconnaît sans barguigner :

« la rupture que la théorie de la régulation a opérée par rapport au marxisme structuraliste s'est limitée à une historicisation des catégories. En revanche elle ne s'est pas étendue à une théorie des subjectivités<sup>17</sup>. »

On pourrait trouver curieux que celui-là même qui n'avait pas été le dernier à critiquer ses petits camarades pour « individualisme méthodologique » en appelle aussi ouvertement aux « subjectivités », concept bien peu structural et qui donne à la fugue des « fils rebelles » des airs de franche délinquance. Il n'empêche : il y a quelque chose de juste dans l'analyse même si au total elle débouche moins sur une solution que sur un nouveau problème : puisqu'il s'avère qu'elles sont nécessaires, comment penser les subjectivités sans retomber, comme aurait pu dire un auteur que les régulationnistes aiment bien, dans « la même vieille gadoue » subjectiviste ? L'althussérisme avait tranché radicalement en se débarrassant et du subjectivisme et des subjectivités. Les sciences sociales subjectivistes ont conservé pieusement ces dernières mais ont perdu les structures. Quant à Lipietz, il nous laisse le problème au moment où il tire sa révérence et s'en va vers d'autres cieus...

Or il se pourrait que lever cette difficulté et donner un sens plus précis à l'idée d'une métaphysique des luttes s'effectuent du même mouvement – et avec le secours du même auteur : Spinoza.

16. Bernard Billaudot, *L'Ordre économique de la société moderne*, op. cit.

17. Alain Lipietz, « *De l'approche de la régulation à l'écologie politique...* », art. cité, p. 80.

## Le conatus : une théorie non subjectiviste de l'action individuée...

Si la reformulation adéquate d'un problème est déjà la moitié de sa résolution, peut-être est-il opportun d'envisager que ce dont la théorie de la régulation a besoin n'est pas tant une théorie *des subjectivités* qu'une théorie de *l'action*, et même plus précisément une théorie *des pôles individuels d'action*. Or une *théorie non subjectiviste de l'action individuée* est sans doute l'un des apports les plus précieux de l'*Éthique* de Spinoza lue du point de vue des sciences sociales. Par métonymie on peut en effet tenir le conatus pour la désignation d'un tel pôle individué d'action. Effort que chaque chose déploie pour « persévérer dans son être » (*Éthique*, III, 6<sup>18</sup>), le conatus est l'expression immédiate d'une ontologie de l'activité et de la puissance, c'est-à-dire d'une ontologie qui considère pour chaque chose qu'exister c'est s'activer pour effectuer ses puissances. En d'autres termes, le conatus est un pôle singulier de puissance qui, selon les conditions, tend spontanément à l'affirmation de soi ou à la résistance, à l'expansion ou à la conservation ; il est effort d'une chose d'effectuer au maximum ses puissances, dans l'opposition à ce qui pourrait la détruire ou dans l'assertion de son pouvoir d'affecter. Si l'existence est ainsi effort et activité, elle est par suite élan, poussée, *momentum*, et ce sont là autant de prédicats qui font du conatus un principe fondamentalement dynamique – c'est-à-dire un point de départ *a priori* intéressant pour une théorie de l'action orientée vers les faits de transformation institutionnelle et historique. Moteur fondamental de l'action individuée, et peut-être même principe d'individuation par l'action, le conatus ne détermine pourtant aucune théorie individualiste de l'action. Pour l'apercevoir il faut en effet se poser la question de savoir comment le conatus, élan intransitif et force générique, trouve des orientations déterminées, vient à se mouvoir en direction de tel ou tel objet spécifique, et s'actualise comme effort pour persévérer *in concreto* dans telle ou telle forme de l'être social, c'est-à-dire *en tant que* ceci ou cela. C'est par ce procès d'actualisation que le conatus se fait principe d'actions concrètes et déterminées, et c'est par lui du même coup qu'il révèle sa profonde hétéronomie. Car les déterminations qui lui manquent pour passer de l'état de force d'exister absolument générique à celui d'élan *orienté* lui viennent pour l'essentiel du dehors. Force d'abord sans point d'application, le conatus trouve ses

18. Soit *Éthique*, partie III, proposition 6, ici dans la traduction de Robert Misrahi, PUF, coll. « *Philosophies d'aujourd'hui* », 1990.

azimuts et ses objets à poursuivre sous l'effet de causes extérieures qui lui désignent le désirable et le déterminent à s'efforcer *spécifiquement*<sup>19</sup>. Ainsi, par exemple, le conatus s'actualise comme effort de persévérer dans l'être *en tant que* sportif professionnel, plutôt que comme capitaine d'industrie, sous l'effet de déterminations positionnelles et structurales dont le principe lui échappe. C'est donc notamment la place occupée par l'individu dans la structure sociale qui le détermine à effectuer ses puissances dans telle ou telle direction, par la poursuite de tel ou tel objet. Aussi n'y aurait-il pire contresens que de voir dans le point de vue spinoziste du conatus une sorte de monadologie de la puissance. Pour être une force individuée jointe à un principe fondamental d'intéressement à soi<sup>20</sup>, le conatus ne jouit cependant d'aucune sorte de souveraineté ni d'aucune capacité d'autodétermination<sup>21</sup>. Bien au contraire, élan intransitif et en quelque sorte toujours d'abord en suspens, en attente d'une « transivation », il ne *passé à l'action* que sous l'effet d'impulsions extérieures, par conséquent dans la plus grande hétéronomie. On ne saurait donc en aucun cas voir dans le conatus un sujet au sens classique du terme, qu'on aurait simplement prédiqué de « puissance ». Loin d'être une monade indépendante, le conatus est structuré et actualisé dans et par des rapports. C'est pourquoi son concept réalise la performance en apparence paradoxale de fournir la base d'une théorie de l'action *individuée* et cependant de demeurer dans un cadre général qu'on pourra qualifier sans hésiter d'anti-humaniste théorique. À défaut de conduire la démonstration jusqu'au bout<sup>22</sup>, il est au moins possible de donner en quelques aperçus une idée de la vision spinoziste de l'homme conatif, noyau de puissance mais dépourvu de presque tout pouvoir d'autodétermination, et ceci alors même qu'il ne cesse de nourrir l'illusion de sa propre liberté :

« Les hommes se trompent quand ils se croient libres ; car cette opinion consiste en cela seul qu'ils sont conscients de leurs actes et ignorants des causes qui les déterminent » (*Éthique*, II, 35, scolie)

19. Pour davantage de détails sur les mécanismes affectifs hétéronomes de constitution des relations d'objets présentés dans la partie III de l'Éthique, voir par exemple Frédéric Lordon, « Conatus et institutions », *L'Année de la régulation*, 7, 2003.

20. Frédéric Lordon, *L'Intérêt souverain*, op. cit.

21. Frédéric Lordon, « Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente », *L'Année de la régulation*, 7, 2003.

22. Pour plus d'éléments sur une caractérisation structuraliste et anti-humaniste théorique du point de vue du conatus, voir Frédéric Lordon, « Conatus et institutions », art. cité ; « Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente », art. cité.

« Ceux-là donc qui croient parler ou se taire, ou bien accomplir quelque action que ce soit par un libre décret de l'esprit rêvent les yeux ouverts » (*Éthique*, III, 2, scolie)

Échappant radicalement aux approches subjectivistes de l'action, le conatus est structuré dans les structures, mais réciproquement il s'active dans les structures, il y est une énergie, il y déploie sa force motrice. On avait pu, à bon droit, reprocher au structuralisme, notamment althusserien, de ne montrer que des structures inhabitées et pour ainsi dire minérales. Le conatus y injecte de la quantité de mouvement, capable – mais évidemment sous des conditions particulières – de les faire bouger à nouveau. Aussi le point de vue spinoziste propose-t-il à la régulation ce qui lui manque depuis qu'elle en appelle à penser pour lui-même le changement institutionnel, à savoir une *théorie non subjectiviste, structuraliste et dynamique de l'action individuée*, et ceci sous la forme particulière d'une *théorie des forces vives*.

Mais il est un autre moyen, peut-être d'ailleurs plus convaincant, de donner une idée de la compatibilité de l'apport spinoziste avec la théorie de la régulation, et qui consiste à montrer combien ceux des régulationnistes qui sont allés le plus loin pour penser les mobiles de l'action se sont approchés – quoique sans le savoir – de quelques-unes des intuitions centrales du point de vue du conatus. C'est tout particulièrement le cas chez Michel Aglietta et André Orléan<sup>23</sup>, conduits, par la logique même de leur projet d'une théorie monétaire, à formuler une anthropologie comportementale de l'échange marchand. Le primat du désir qui en est certainement le trait le plus remarquable, est l'opérateur d'une double rupture, non seulement avec la théorie néoclassique qui, se donnant les préférences, veut laisser ces choses-là cachées dans la fonction d'utilité et n'en surtout pas débattre, mais aussi avec le marxisme dont il est une tâche aveugle : « on lui [le marxisme, NdA] reconnaît volontiers la plus profonde analyse du travail jamais faite mais on signale son incapacité à accueillir une analyse du désir<sup>24</sup>. » Or qu'est ce que le conatus, sinon, pour reprendre l'expression de Pierre Macherey, « une force de désir qui propulse indéfiniment les individus dans l'existence<sup>25</sup> » ? C'est bien ce que

23. Michel Aglietta et André Orléan, *La Violence de la monnaie*, Paris, PUF, 1982 ; *La Monnaie entre violence et confiance*, Paris, Odile Jacob, 2002.

24. Michel Aglietta et André Orléan, *La Monnaie entre violence et confiance*, op. cit., p. 13.

25. Pierre Macherey, Introduction à l'*Éthique* de Spinoza. Tome 3 : *La Vie affective*, Paris, PUF, 1998, p. 144.

confirme sans la moindre ambiguïté le texte de l'*Éthique*. Car « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose » (*Éthique*, III, 7), or quand « cette chose » est un homme, son essence à laquelle est identifiée son conatus n'est rien d'autre, sous une certaine détermination, que du désir : « le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée, par une quelconque affection d'elle-même, à accomplir une action » (*Éthique*, III, Def. 1 des affects).

Bien sûr il ne suffit pas de former le projet d'une théorie du désir pour se trouver de droit ou de fait dans le registre propre du spinozisme et, de ce point de vue, il demeure entre l'anthropologie monétaire d'Aglietta et Orléan et l'onto-anthropologie du conatus un écart de taille : la théorie girardienne<sup>26</sup> à laquelle Aglietta et Orléan empruntent procède d'une ontologie du manque qui fait du désir le moyen (illusoire) de comblement d'un déficit. À l'exact opposé, le spinozisme est une ontologie de la pleine et intégrale positivité de l'être, d'où se trouve radicalement exclue toute idée de manque, de défaut ou d'imperfection. L'élan du conatus ne répond à aucune béance préexistante, à aucun mobile de remplissage d'un vide qui serait sans cesse recréé par quelque lacune ontologique, il est désir pleinement positif d'effectuation de puissance. À la vérité, signaler cette différence doit surtout à un souci d'exactitude, et il n'est pas certain que ces considérations, pour le coup très métaphysiques, fassent un obstacle rédhibitoire à un éventuel rapprochement de la théorie monétaire régulationniste et du point de vue spinoziste<sup>27</sup>. Ce devrait être d'autant moins le cas que par ailleurs, ce dernier s'exprime dans des propositions qui résonnent étrangement avec quelques-unes des intuitions principales d'Aglietta et Orléan :

1. Du primat du désir conatif résulte en effet une perte complète de substance de la valeur : « Nous ne nous efforçons pas vers quelque objet, nous ne le voulons, ne le poursuivons, ni ne le désirons pas parce que nous jugeons qu'il est un bien, mais au contraire nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous nous efforçons vers lui, parce que

26. *Théorie du désir mimétique, exposée notamment dans René Girard, La Violence et le Sacré, Paris, Grasset, 1972.*

27. *Cette possibilité étant démontrée en acte dans un travail qui fait le constat d'un isomorphisme assez frappant entre le modèle spinoziste de genèse de l'État du Traité politique et le modèle de genèse de la monnaie d'André Orléan... et par conséquent livre la première esquisse d'une théorie spinoziste et régulationniste de la monnaie : voir Frédéric Lordon et André Orléan, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la potentia multitudinis », dans Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), Spinoza et les sciences sociales, Paris, Amsterdam, 2008.*



nous le voulons, le poursuivons et le désirons » (*Éthique*, III, 9, scolie). Il s'agit là d'un renversement complet du lien ordinairement établi entre désir et valeur. Loin que des valeurs données *ex ante* déterminent le désir, c'est au contraire la valeur qui est constituée par le désir et par ses investissements. Or tel est bien le sens de l'entreprise d'Aglietta et Orléan qui entendent faire de la monnaie un effet purement relationnel, sans aucune valeur-substance qui lui préexisterait et qu'elle aurait pour tâche d'exprimer. À l'exact opposé de toute fonction expressive, la monnaie est l'opérateur de la valeur, et cette dernière n'est à trouver ni dans l'utilité, ni dans le temps de travail, ni dans quelque autre donnée objective. D'une certaine manière c'est là exactement la signification du scolie de (*Éthique*, III, 9) qui pense la valeur comme un effet de projection subjective, et plus exactement intersubjective.

2. Car en effet, si le désir n'est pas réglé sur des valeurs objectives préexistantes, alors comment est-il déterminé à s'orienter vers ceci plutôt que cela? L'une des principales réponses de Spinoza est peut-être la plus susceptible de faire spectaculairement écho à la théorie monétaire d'Aglietta et Orléan : les désirs sont déterminés par des mécanismes affectifs associatifs, et au premier rang d'entre eux l'imitation. Ainsi le désir est mimétique ! Girard ne sait visiblement pas que Spinoza l'a pensé avant lui. Et pourtant, c'est là un point central dans l'analyse spinoziste de la vie affective collective. Avec au surplus cette différence que l'imitation des affects de désir est chez Spinoza le résultat d'une démonstration (*Éthique*, III, 27<sup>28</sup>) et non une postulation. L'intersubjectivité mimétique – laquelle ne demande d'ailleurs qu'à se complexifier immédiatement au travers de mécanismes proprement sociaux – est donc, là aussi, l'opérateur de la « valeur », à savoir de la production-désignation du désirable. Et c'est par un isomorphisme tout à fait remarquable que la production d'affects communs par la convergence imitative, se trouve au principe de l'émergence de l'État dans le *Traité politique*<sup>29</sup>, comme de la genèse de la monnaie dans le modèle d'André Orléan<sup>30</sup>.

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

29. Voir la lecture du *Traité politique* dans Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, chapitre 8 ; « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste », dans Myriam Revault d'Allones et Hadi Rizk (dir.), *Spinoza : puissance et ontologie*, Dijon, Kimé, 1994.

30. Voir Frédéric Lordon et André Orléan, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie », art. cité.

3. Enfin on ne peut qu'être frappé de ce que la « scène originelle » de la séparation marchande considérée par André Orléan<sup>31</sup> pour reconstituer la genèse de la monnaie figure des pôles individués s'efforçant pour leur conservation. La monnaie a donc fondamentalement à voir avec le conatus puisqu'elle a partie liée avec l'un des réquisits les plus élémentaires de la persévérance dans l'être – la reproduction matérielle. Aussi cette « scène originelle » consone-t-elle remarquablement avec celle que Matheron<sup>32</sup> dessine lui-même, dont il fera le paysage d'une genèse théorique spinoziste de l'État, et qu'il intitule : « la séparation : individualité élémentaire et luttes concurrentielles ».

## ... et une métaphysique des luttes

S'il apparaît non seulement que le point de vue du conatus est adéquat au projet d'une théorie non subjectiviste de l'action individuée et qu'au surplus, à bien des égards, il révèle déjà sa compatibilité avec l'approche régulationniste, il reste à se demander en quoi cette onto-anthropologie de l'activité, de la persévérance et du désir détermine une métaphysique des luttes. À sa façon, Alexandre Matheron reformule la question ainsi :

« Pourquoi les conatus individuels, au lieu de coexister harmonieusement et pour toujours, se font-ils concurrence les uns aux autres ? Pourquoi Dieu modifié en Allemand doit-il, comme le dit Bayle, tuer Dieu modifié en Turc<sup>33</sup> ? »<sup>34</sup>

Et Matheron de suggérer immédiatement la réponse : « Tout le mal, nous allons le voir, vient de l'Étendue<sup>35</sup> »...

31. Voir le chapitre d'André Orléan dans cet ouvrage.

32. Alexandre Matheron, Individu et communauté chez Spinoza, op. cit.

33. Il n'est pas inutile de donner quelques explications susceptibles de rendre cette tournure plus aisément compréhensible pour des lecteurs peu habitués au lexique de la philosophie spinoziste. Le Dieu de Spinoza, loin de toute parenté avec le Dieu transcendant, et généralement anthropomorphe des religions monothéistes, est l'autre nom de la Nature naturante, c'est-à-dire le principe de production de toute chose. Ces choses, auxquelles Spinoza donne le nom de « modes », ou « modes finis », expriment (Gilles Deleuze, Spinoza et le problème de l'expression, Paris, Éditions de Minuit, 1968) la puissance de la Nature-Dieu, de sorte qu'il est possible de dire que les étants ne sont pas autre chose que Dieu modifié – littéralement : fait mode – de telle ou telle manière.

34. Alexandre Matheron, Individu et communauté chez Spinoza, op. cit., p. 24.

35. Ibid.

Évidemment, telle quelle, la formule demeure passablement mystérieuse... En définitive<sup>36</sup> elle prend pourtant sens assez simplement en posant que sous l'attribut de l'Étendue, c'est-à-dire dans l'ordre de la manifestation *spatiale* des modes<sup>37</sup>, les conatus sont voués à se rencontrer, et le plus souvent à se contrarier – à savoir, faire mouvement dans des directions opposées. On fait souvent remarquer, et d'ailleurs à très juste titre, que la philosophie de Spinoza exclut absolument toute négativité et par là ignore délibérément la contradiction<sup>38</sup> – caractéristique sans doute à l'origine de certains de ses rapports difficiles avec le marxisme. Mais si le spinozisme n'est pas une philosophie de la contradiction, il est à coup sûr une philosophie de la contrariété – ou bien, pour le dire moins classiquement mais plus précisément, une philosophie du *contrariement*. Et c'est bien par là que le spinozisme et le marxisme, qui ont par ailleurs tant d'affinités, trouvent à se ré-accorder, et ceci davantage encore à mesure qu'on s'éloigne du plan conceptuel de l'ontologie – où la question de la négativité est décisive – pour se rapprocher de celui des sciences sociales – où elle compte moins pour elle-même que pour ses *effets*. Quand Laurent Bove évoque « le corps sujet des contraires<sup>39</sup> » – où il peut être question aussi bien du corps politique que du corps humain – c'est bien pour restituer, quoiqu'en toute conformité avec les réquisits les plus fondamentaux de la philosophie de Spinoza, tout le potentiel de l'affrontement des parties dans la dynamique du tout. Et c'est également ce qu'Aglietta et Orléan écrivent pour leur part en notant qu'au-delà du cas d'espèce de la monnaie,

« les institutions sont issues de la violence du désir humain et leur action normalisatrice sur lui provient de leur rapport d'extériorité au choc des désirs qui se *contrarient les uns les autres*<sup>40</sup> ».

Ainsi, de l'élan des conatus, suivent en probabilité dominante l'affrontement et les luttes. Car, effectuations de puissance, pulsions d'expansion,

36. Cette clause signifiant : en passant sous silence des problèmes métaphysiques d'une redoutable complexité ; voir à ce sujet Alexandre Matheron, Individu et communauté, op. cit., chapitre 2.

37. Car les modes se manifestent simultanément sous l'attribut de l'Étendue (comme choses matérielles) et sous l'attribut de la Pensée (comme esprits).

38. Ainsi par exemple Éthique, III, 4 : « Une chose ne peut être détruite que par une cause extérieure ». Voir notamment Pierre Macherey, Hegel ou Spinoza, Paris, La Découverte, 1990.

39. Laurent Bove, « Le corps sujet des contraires et la dynamique prudente des dispositions corporis », Astéris, 3, septembre 2005, disponible sur le site Internet <http://asterion.revue.org>.

40. Michel Aglietta et André Orléan, La Monnaie entre violence et confiance, op. cit., p. 15 (c'est moi qui souligne).

et mouvements d'affirmation de soi, le plus souvent portés, par le mécanisme d'imitation des affects, à poursuivre les mêmes objets, les conatus se croisent et se contrarient, ils se rencontrent et ils se heurtent. Et ces heurts sont la matière même d'une politique. On pourrait donc redéfinir la politique en disant qu'elle commence avec le choc des conatus, qu'elle est essentiellement *le travail d'accommodation du heurt des conatus*. C'est pourquoi l'ontologie du conatus est immédiatement politique et que, déterminant une agonistique générale, elle débouche sur une métaphysique des luttes. S'il ne faut pas donner aux arguments étymologiques plus de force probatoire qu'ils n'en ont vraiment, on peut tout de même se plaire à lire cette confirmation de la lutte comme corrélât du conatus-*momentum* au travers des variations sémantiques du mot *animosité*, dont la signification contemporaine exprime la pugnacité et la bellicosité que l'on sait, mais dont le sens littéral ne désigne pas autre chose que le caractère de ce qui est *animé* – ainsi la bataille est-elle le corrélât du mouvement des puissances.

Cette généralité de la guerre pose *ipso facto* une question de *régulation* puisqu'il faut bien s'interroger sur les raisons pour lesquelles l'ordre social n'est pas qu'un chaos violent. Et c'est bien pourquoi la métaphysique des luttes est adéquate à la théorie de la régulation – qui pense le primat de la divergence *et* les modes de sa contention. Nous voilà donc rendus ici à cet arrière-plan métaphysique de toute théorie, à cette vision fondamentale du monde social dont la puissance spécifique apparaît dans le simple rapport de sa compacité propre – une « métaphysique sociale » tient en une ou deux idées canoniques à peine – et de son empire sur la production théorique, qu'elle prédétermine pour une très large part. Rarement dite mais présente dans tous les esprits, immédiatement identifiable par le sens pratique de tous les protagonistes du champ académique, aussi bien « amis » qu'« ennemis », la métaphysique est cette sorte de foyer gravitationnel qui tient en son orbite tous les énoncés de « sa » théorie, et d'ailleurs rend ceux-ci assignables au premier coup d'œil. Ne suffit-il pas d'une lecture à peine pour reconnaître, classer... et trouver une nouvelle confirmation : « c'est bien d'«eux» ça, et c'est bien toujours ça qu'«ils» ont dans le crâne » ? Ainsi, par exemple et au hasard, ce que la régulation a dans le crâne n'est pas le monde comme *interlocution entre sujets raisonnables* ou comme *coordination des êtres moraux*<sup>41</sup>. La question d'où part la métaphysique des luttes, et même par laquelle elle se constitue, est

41. Voir Bruno Amable et Stefano Palombarini, L'économie politique n'est pas une science morale, Paris, *Raisons d'agir*, coll. « Cours et Travaux », 2005.

tout autre. C'est la question de la *coexistence des puissances*. Voilà sans doute le bout particulier par lequel la théorie de la régulation attrape le monde social et qui, par-delà la diversité de ses énoncés, détermine le plus profondément sa facture. Il est d'ailleurs des domaines et des travaux où cette métaphysique des luttes n'est pas qu'un implicite ou bien une strate sous-jacente, mais se montre tout à fait à découvert. N'est-ce pas le cas typiquement pour une théorie monétaire qui se place d'emblée sous l'égide de « la violence de la monnaie »<sup>42</sup>, ou bien encore de l'analyse des grands affrontements du capitalisme financiarisé saisis comme « politique du capital », c'est-à-dire comme accommodation plus ou moins réglée de luttes conatives pour la survie capitaliste<sup>43</sup>. Sur un mode plus général, l'intention d'Amable et Palombarini<sup>44</sup>, passant par Machiavel, est bien également de redire que le monde social n'est d'abord que luttes, et que le conflit est la donnée première d'une ontologie de l'être social. C'est pourquoi, avertit Machiavel, le déni du conflit est le tréfonds de l'inanité – et malheur aux dénégateurs ! :

« La distance est si grande entre la façon dont on vit et celle dont on devrait vivre, que quiconque ferme les yeux sur ce qui est et ne veut voir que ce qui devrait être apprend plutôt à se perdre qu'à se conserver » (*Le Prince*, chapitre xv).

De cette prudence de la lucidité, tout est fait pour avoir marqué Spinoza – dont on ne s'étonnera pas dès lors qu'il rende plusieurs fois hommage au « très pénétrant Florentin » (*Traité politique*, X, 1<sup>45</sup>) –, depuis l'écart fatal entre le monde social rêvé et le monde social réel – « ils (les "philosophes") conçoivent les hommes [...] non tels qu'ils sont mais tels qu'eux-mêmes voudraient qu'ils fussent » (*Traité politique*, I, 1) – jusqu'à l'impératif de la conservation – et Machiavel le dit en des termes que Spinoza pourrait entièrement reprendre à son compte : le Prince a pour devoir propre de permettre à l'État de durer, de se maintenir... c'est-à-dire de persévérer (*Le Prince*, chapitre xix). Pourtant, si Machiavel a quasiment l'intuition du conatus, il n'en a pas le concept. Mais c'est qu'il n'a pas pour projet de déployer un appareil philosophique. Il faut suivre ici l'interprétation de Gramsci pour qui Machiavel ne propose pas un système, ni n'écrit un

42. Michel Aglietta et André Orléan, *La Violence de la monnaie*, op. cit.

43. Frédéric Lordon, *La Politique du capital*, Paris, Odile Jacob, 2002.

44. Bruno Amable et Stefano Palombarini, *L'économie politique n'est pas une science morale*, op. cit.

45. Soit *Traité politique*, chapitre X, article 1, dans la traduction de Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

traité : il lance un Manifeste, avec toutes les intentions caractéristiques du genre – auxquelles un autre « Manifeste » fait écho<sup>46</sup>... « Spinoza ontologise Machiavel » ajoute Laurent Bove<sup>47</sup> pour marquer la différence des registres. Et si toutefois, à bien des égards, le *Traité politique* peut sembler par moment comparable en genre au *Prince*, il n'en est pas moins adossé et ancré au massif théorique de l'*Éthique*, cette Physique des forces conatives et des affects – « je considérerai les actions humaines et les appétits comme s'il était question de lignes, de surfaces et de corps<sup>48</sup> » – dont le *Traité* déploie les principes fondamentaux dans l'espace institutionnel de la vie collective. Et c'est sans doute la raison pour laquelle l'ensemble qu'ils constituent inséparablement offre l'une des plus puissantes machines à produire des programmes de recherche en science sociale.

## — Pour une économie générale de la violence

De tous ces programmes, il en est un qui, exprimant immédiatement l'idée directrice de la métaphysique des luttes, pourrait être intitulé « Économie générale de la violence ». Si en effet l'ontologie du conatus débouche nécessairement sur une agonistique générale et pose la question de la coexistence des puissances, alors elle fait aussitôt surgir comme problème la maîtrise sociale de la violence conative, c'est-à-dire un problème de « régulation » qui pourrait être ainsi formulé : comment accommoder la contradiction de la conservation nécessairement mutuelle de conatus généralement antagonistes ? Il entre de plein droit dans un programme d'une telle nature de faire l'histoire des déclinaisons du principe rivalitaire fondamental et des mises en forme successives des énergies conatives agonistiques. Or c'est là évidemment une entreprise qui demande à être poursuivie dans de nombreuses directions. En indiquer quelques-unes,

46. « Le Prince de Machiavel pourrait être étudié comme une illustration historique du "mythe" sorélien, c'est-à-dire d'une idéologie politique qui se présente non pas comme une froide utopie ou une argumentation doctrinaire, mais comme la création d'une imagination concrète qui opère sur un peuple dispersé et pulvérisé pour y susciter et y organiser une volonté collective », Antonio Gramsci, « Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le Prince moderne », dans Gramsci dans le texte, Paris, Éditions sociales, 1975 p. 417.

47. Journée L'Économie générale des pratiques, Université de Picardie, département philosophie-sociologie Amiens, 7 mai 2004 ; voir aussi Laurent Bove, « De la prudence des corps. De la physique au politique », Introduction au *Traité politique*, Paris, Classiques de Poche, 2002.

48. *Éthique*, III, Préface.

même très brièvement, est un moyen de donner une idée de la variété des objets saisissables par ce programme de recherche, celui-là même, faut-il le rappeler, qui procède immédiatement de la métaphysique des luttes – variété des objets et aussi des approches disciplinaires qui peuvent trouver à y investir leur logique propre puisque l'anthropologie, la sociologie, et l'économie – mais bien sûr une économie *politique, institutionnaliste et historique* – peuvent y être intéressées.

L'anthropologie, et sans doute en tout premier lieu, car s'il est une solution de contention de la violence conative dont on peut estimer qu'elle aura fait innovation civilisationnelle, c'est bien le don-contre-don<sup>49</sup>. Lui reconnaître cette éminence toute particulière n'a rien d'injustifiable dès lors qu'on en revient aux données les plus fondamentales du problème de la violence conative et qu'on aperçoit la solution qu'y apporte le don-contre-don dans ce registre même. Car en effet, le conatus est potentiel de violence à proportion de ce qu'il est spontanément captateur et pronateur. Le conatus, cet égocentrisme fondamental, est l'expression de ce qu'une existence est avant tout préoccupée d'elle-même. Par conséquent son geste le plus immédiat est de prendre pour soi, de mettre la main sur – et éventuellement d'arracher des mains d'autrui. Aussi la violence pronatrice est-elle le corrélat nécessaire de l'interaction des conatus à l'état de nature, et le défi premier de leur coexistence pacifiée. Or sous ce rapport, le don-contre-don vient précisément affirmer l'obligation de donner, qu'on peut lire *a contrario* comme la prohibition du prendre sauvage, reconnu péril social par excellence. Si la pronation sans frein est ce ferment violent qui menace sans cesse le groupe de décomposition, alors le don-contre-don en est précisément l'antidote puisqu'il dresse le rempart d'un cycle d'obligations réciproques<sup>50</sup>, d'où le prendre est absolument exclu *si ce n'est sous la forme hautement domestiquée du recevoir*. Mais l'opération du don-contre-don est en fait plus subtile encore car en réalité, sous les dehors de l'inversion radicale, le donner est un prendre transfiguré puisque donner les choses, montre Mauss, c'est acquérir la gloire. C'est d'ailleurs là sans doute tout ce qui a fait non seulement « l'efficacité » mais aussi la viabilité civilisationnelle du don-contre-don lequel, pour ainsi dire, ne prend pas le parti de barrer purement et simplement l'élan pronateur du conatus, mais fait le choix de le rediriger vers d'autres objets, d'une autre nature, des objets symboliques – prestige et honneurs – dont la conquête

49. Frédéric Lordon, *L'Intérêt souverain*, op. cit. ; « *Le don tel qu'il est et non tel qu'on voudrait qu'il fût* », *Revue du Mauss*, 27, 2006.

50. Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

concurrentielle ne menace plus le groupe, mais bien au contraire travaille à le consolider. Ainsi, en une extraordinaire opération de symbolisation et de sublimation du prendre conatif, le don-contre-don substitue à la prise sauvage d'objet la conquête réglée du prestige<sup>51</sup>.

Si le don-contre-don fait paradigme comme solution *d'organisation* de la violence, c'est parce que, le conatus ne pouvant être extirpé, ni son geste pronateur définitivement désarmé, il est à la fois plus économe, et aussi sans doute plus productif, d'en accepter la présence active mais de la mettre en forme convenablement, notamment en la dirigeant vers des objets spéciaux – des objets symboliques – pour la prise réglée desquels il est alors socialement légitime de s'efforcer. C'est bien cette solution générale de *sublimation sociale de la violence pronatrice des conatus*, dont le don-contre-don réalise l'invention historique, qui se trouve déclinée dans de très nombreux univers sociaux, et notamment dans ceux que Bourdieu nomme des *champs*. Une certaine forme d'interrogation sociologique trouve donc son compte dans cette perspective d'une « économie générale de la violence », pourvu par exemple qu'elle accepte de voir les champs comme les *théâtres d'une agonistique instituée*. Telle est bien la caractéristique en tout cas de certains d'entre eux qui se structurent autour d'un principe concurrentiel spécifique et offrent aux énergies des conatus de se déverser vers des objets licites, c'est-à-dire choisis pour que leur dispute soit « bien organisée », et par conséquent socialement non destructrice. Ces champs sont donc des concrétisations de la métaphysique des luttes. On s'y bat, mais symboliquement et dans les formes. Mais on peut s'y battre à mort – à mort symbolique bien sûr. Les champs artistique ou intellectuel, par exemple, voient des conatus actualisés comme *illusio* respectivement d'artiste et d'intellectuel(le), s'affronter sans merci pour des *trophées* – ainsi pourrait-on nommer génériquement cette catégorie de biens symboliques offerts en enjeux sur les théâtres de l'agonistique instituée. Prix, distinctions, places, célébrations, hommages, expositions, et bien sûr le trophée ultime, la postérité, sont les substituts proposés à des désirs de pronation qui n'ont rien perdu de leur intensité mais s'exercent désormais dans les formes du champ et selon une activité rendue constructive par les règles de la sublimation.

L'analyse des champs dans cette perspective entre de plein droit dans la problématique « régulationniste » de l'économie générale de la violence. Et si la qualification de « régulationniste » est ici à comprendre en un

51. Pour des développements beaucoup plus substantiels de cette thèse, présentée ici cursivement, voir Frédéric Lordon, *L'Intérêt souverain*, op. cit., chapitre 1.



sens très général, comme désignation d'un problème de régulation, c'est-à-dire de divergence à contenir, la transition vers la théorie économique de la régulation s'effectue assez naturellement dès lors qu'on entreprend de déployer, comme elle s'y prête tout à fait, l'« économie générale de la violence » sur des objets spécifiquement économiques, et par suite de la faire travailler comme « économie de la violence économique ».

Assurément, l'échange marchand demande à être inscrit dans la perspective de l'économie générale de la violence dès lors qu'on reconnaît à l'ordre des pratiques économiques la caractéristique principale d'instituer un rapport particulier aux objets, précisément susceptible de maîtriser la pronation violente par *la mise en forme juridique et monétaire du prendre*<sup>52</sup>. En d'autres termes, l'institution de l'économique a pour effet central, sous le rapport de la régulation de la violence pronatrice des conatus, de contraindre le prendre à s'accomplir conformément à l'objectivité du prix monétaire et aux règles juridiques de la contrainte de paiement. Ainsi l'échange marchand réalise-t-il une civilisation – mais toujours problématique et toujours hantée par la violence originaire – du prendre sous la modalité particulière de l'*achat*.

Cette mise en forme fondamentale des pulsions pronatrices n'est pas la seule analyse qu'on puisse faire des mouvements de conatus dans l'espace économique, et les luttes de persévérance sont saisissables à des niveaux d'abstraction bien moindres. En fait le spectre des efforts conatifs dans l'ordre économique est très largement ouvert et donne à voir les situations les plus variées, depuis la lutte salariale pour la persévérance matérielle, c'est-à-dire pour maintenir l'accès aux moyens de la reproduction sous sa forme la plus simple, jusque, à l'autre extrémité, celle du champ patronal par exemple, où règnent les luttes hautement symbolisées pour des enjeux existentiels et réputationnels. Ce dernier lieu est sans conteste le théâtre d'une agonistique instituée, le sort et l'effort des hommes se liant – mais sans se confondre – à celui des entreprises qu'ils dirigent. Sur cette scène hybride où les combats d'individus passent par des combats d'organisations, les conatus s'affrontent, par exemple pour le contrôle de la propriété. Car le conatus actualisé en conatus du capital, et plus exactement en conatus du capitaliste ou du directeur du capital, s'efforce spécifiquement en vue de sécuriser la propriété du capital, et si possible d'en accroître l'extension. Ainsi, dans une configuration du capitalisme où les projets conatifs d'expansion sont médiatisés par des transactions

| 52. Ibid., chapitre 2.

sur les droits de propriété, la métaphysique des luttes s'exprime sous la forme concrète des fusions-acquisitions et des grands conflits d'OPA<sup>53</sup>.

Puisqu'il n'est pas possible de faire ici davantage que de suggérer par un certain nombre de situations empiriques que la métaphysique des luttes n'est nullement vouée à demeurer une spéculation sans attache, il vaut d'au moins mentionner une autre de ses manifestations dans l'ordre économique – mais peut-être la plus évidente, celle par laquelle il aurait sans doute fallu commencer : la concurrence ! Il est vrai : les conatus marchands luttent pour la maîtrise des marchés ! Et dieu sait que ces affrontements peuvent être violents. Bien avant les développements de la finance capitaliste, les classiques, et Marx tout particulièrement, n'ont-ils pas d'abord eu sous les yeux le spectacle de « l'anarchie marchande » et des luttes au couteau que se font les producteurs pour la validation sociale ? Il se pourrait donc que la métaphysique des luttes, précisément en tant qu'elle procède d'une ontologie *politique* de l'être social, offre le moyen d'une déconstruction de la catégorie économique de « marché », et de sa reconstruction comme catégorie *politique*. Car envisagé sous cette perspective, le marché n'est pas autre chose qu'un de ces théâtres où des conatus d'un genre spécial – des conatus marchands – s'efforcent pour s'étendre, se rencontrent et s'affrontent – évidemment avec des ressources inégales. Et il y a tout lieu d'être ravi quand par un malencontreux lapsus, qui sonne en fait comme un aveu involontaire, la théorie néoclassique laisse échapper les mots de « pouvoir de marché » où, si on lit bien, il est question de « pouvoir », et par une résonance fâcheuse, donne à penser que l'économie pourrait ne pas être si pure – il se pourrait même qu'elle soit, et en un sens tout à fait fondamental, le sens de la métaphysique des luttes, *politique*. On ne peut alors qu'être heureusement surpris de constater que le point de vue en apparence stratosphérique d'une métaphysique des luttes trouve très facilement à reprendre contact avec la terre, qui plus est au travers des objets les plus prosaïques, pour ne pas dire les plus déconsidérés et même les plus indignes des « grands économistes » : à qui, donc, n'aurait pas peur de ce ré-atterrissage un peu brutal, il faudrait conseiller par exemple de savoir voir l'ontologie du conatus dans les têtes de gondole, je veux dire dans les faits et gestes de la grande distribution. Agent particulièrement notoire de l'intensification des luttes concurrentielles, la grande distribution, dans ses rapports avec ses fournisseurs, réunit à peu près toutes les caractéristiques nécessaires à la peinture de l'agonistique marchande : le mouvement impérieux pour étendre sa propre puissance, l'affirmation

| 53. Frédéric Lordon, *La Politique du capital*, op. cit.

brutale de son égocentrisme conatif, l'écrasement chaque fois que la possibilité en est donnée des résistances, l'asymétrie des luttes puisque les ressources de pouvoir sont inégalement distribuées, la soumission des conatus dominés – les fournisseurs trop petits – qui luttent eux-mêmes pour ne pas mourir, et toutes les interactions violentes qui naissent de ces rapports souvent sans merci. « Ceci n'est pas un marché » pourrait-on dire à la façon de Magritte, c'est un théâtre, et même plutôt : c'est un champ de bataille. Point de lieu de récollection pacifiée des offres et des demandes sous la houlette anonyme et bienveillante d'un commissaire-priseur. Le « marché » n'existe pas, il n'y a que des rencontres de conatus, prêts à l'accord si c'est possible et à la lutte si c'est nécessaire. Substituer ainsi au « marché » l'ensemble *structuré* des relations de commerce est donc déjà un premier pas pour s'affranchir d'une hypostase que rien ne justifie en vérité, mais dont la postérité, les effets intellectuels et politiques n'en apparaissent que plus remarquables. Et la théorie de la régulation est spécialement bien placée pour accueillir cette problématique, elle qui a prévu de mentionner au nombre de ses formes institutionnelles, les « formes de la concurrence » – et quand bien même, on peut l'avouer, de cette heureuse idée elle n'a pas fait grand-chose jusqu'à présent ! On peut alors souhaiter que les quelques travaux régulationnistes<sup>54</sup> qui se sont consacrés dans une relative obscurité aux injustement délaissées « formes de la concurrence », apparaissent rétrospectivement comme pionniers et soient bientôt rejoints. D'une certaine manière, donnant à la métaphysique des luttes une de ces plus typiques illustrations économiques, ne sont-ils pas par là même hautement représentatifs de ce qu'il y a à la fois de plus spécifique et de plus fondamental dans la théorie de la régulation ? On ne peut alors qu'envisager agréablement cette rencontre en les thématiques de la concurrence entre, d'une part, l'expression presque idéale de la métaphysique des luttes et, d'autre part, certains des enjeux les plus brûlants du débat macro-économique contemporain.

Concurrence marchande et concurrence capitalistique – celle qui fait lutter non pour la part de marché mais pour la part de propriété – tombent donc de plein droit sous ce programme de recherche spinoziste transversal en sciences sociales. Il en va d'ailleurs identiquement pour l'une et pour l'autre de ces concurrences : comme ces luttes sont mises en formes *dans des structures* – car rien ne serait plus faux que de comprendre l'agonistique

54. Entre autres Michel Hollaré, « Les formes de la concurrence », dans Robert Boyer et Yves Saillard (dir.), *Théorie de la régulation, l'état des savoirs, La Découverte*, 2002 [2<sup>e</sup> éd.] ; Pascal Petit, « Formes structurelles et régimes de croissance de l'après-fordisme », *L'Année de la régulation*, 2, 1998.

économique comme simple collection de « libres » interactions conflictuelles –, c'est la configuration des structures qui détermine en chaque cas l'intensité des batailles, la probabilité et le degré de violence des chocs conatifs. Le mouvement historique de la déréglementation, aussi bien celle des marchés de biens que celle des structures financières, s'offre à être qualifié d'une manière qui réalise l'improbable, et pourtant heureusement possible, mise en connexion de plans conceptuels dont on penserait spontanément que tout les sépare, celui de la part métaphysique d'une théorie et celui de sa participation comme macro-économie appliquée au débat de politique publique, et ceci par exemple en posant synthétiquement que déréglementer c'est ré-instituer les structures de la violence économique.

## Conclusion

Si la guerre sous toutes ses formes – physiques ou sublimées – est le corrélat de la rencontre des conatus, en est-elle vraiment la seule issue possible? La réponse de Spinoza à cette question est formelle : c'est non. Car si le conatus est l'élan en vue d'une effectuation maximale de puissance, alors celle-ci peut emprunter les deux voies alternatives de la lutte ou de l'association, de l'affirmation de soi autocentrée ou de la composition de puissance avec autrui. Le principe conatus ne détermine donc pas univoquement l'affrontement des modes mais débouche sur la grande dualité spinoziste des régimes d'action : la quête individuée de puissance au mépris d'autrui ou bien la persévérance de conserve. Et, de fait il est un indice intuitif – et en même temps massif – de ce que la guerre n'est pas la seule possibilité inscrite dans le conatus, et cet indice c'est qu'il y a société! Certes, reprenant le modèle de la civilisation des pulsions pronatrices, on pourrait envisager de se passer du mobile associatif pour penser une société « pacifiée » par les seuls artifices de la sublimation des agonismes – quoique c'en est en fait encore une variante. Mais ce serait manquer le ressort le plus puissant de « l'entrée en société » dont Spinoza souligne maintes fois qu'il est à trouver dans la nécessité de joindre les forces pour mieux pourvoir à la forme à la fois minimale et impérieuse de la persévérance : la survie matérielle. Dans l'état de nature, la conjonction de leurs efforts est le moyen le plus évident pour les individus de résister à la destruction par les innombrables choses qui l'emportent sur eux par la puissance. C'est bien pourquoi d'ailleurs l'état de nature est en fait métastable et voué à se dépasser lui-même sous l'effet des nécessités de la persévérance commune :

« Comme tous les hommes redoutent la solitude parce que nul d'entre eux dans la solitude n'a de force pour se défendre et se procurer les choses nécessaires à la vie, il en résulte que les hommes ont de l'état civil un appétit naturel et qu'il ne peut se faire que cet état soit jamais entièrement dissous » (*Traité politique*, VI, 1);

« sans l'entraide les hommes ne peuvent guère entretenir leur vie et cultiver leur âme » (*Traité politique*, II, 15).

Dans l'état de précarité extrême de la première condition humaine, la conservation de soi passe par la mutualisation de l'effort, et par conséquent la collaboration suspend la guerre.

Les urgences de la survie ne donnent pourtant pas le dernier mot de l'association. Car la composition des puissances livre ses bénéfiques aussi bien dans l'affirmation que dans la survie – non pas seulement « entretenir la vie » mais également « cultiver l'âme ». Aussi la persévérance expansive fournit-elle à l'association un mobile de relais, mais non moins puissant, quand s'estompent les nécessités les plus immédiates de la conservation résistante. Et cette affinité essentielle des hommes entre eux sous le rapport de la composition des puissances est d'autant mieux perçue que ceux-ci sont davantage conduits par la raison

« Il y a donc hors de nous des choses qui nous sont utiles, et auxquelles, pour cette raison, il faut aspirer [...] Si en effet deux individus [...] se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément. À l'homme donc, rien de plus utile que l'homme; il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout, en sorte que les esprits et les corps de tous composent pour ainsi dire un seul esprit et un seul corps [...] ; d'où il suit que les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la raison, n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne désirent pour tous les autres hommes » (*Éthique*, IV, 18, scolie).

Rien n'est plus utile à l'homme que l'homme, et en proportion croissante de ce qu'il est sous la conduite de la raison : si le scolie de (*Éthique*, IV, 18) revêt cette importance c'est bien parce qu'il pose la grande dualité des régimes du conatus. La visée de puissance peut passer aussi bien par l'élan solitaire, mais alors au risque des rencontres contrariantes, ou par l'élan conjoint et la composition des forces. L'ontologie du conatus ne livre donc pas univoquement le paysage d'un monde social où tout ne serait

que guerre et violence plus ou moins sublimées. L'affinité essentielle des hommes entre eux qu'énonce (*Éthique*, IV, 18, scolie) y ouvre également les possibilités de l'association, de la mutualisation, de la collaboration, et encore de l'amour et de l'amitié, bref de toutes les formes de la composition des puissances.

Mais s'il faut prendre au sérieux cette dualité des régimes d'action du conatus, comment alors justifier de ré-exprimer le point de vue du conatus en une seule métaphysique *des luttes*? S'il est absolument clair pour Spinoza que l'effort en vue de la persévérance peut *a priori* emprunter les deux voies de l'affirmation agonistique ou de la composition coopérative, l'idée que ces deux possibilités se présentent sous une profonde asymétrie n'est pas moins fortement affirmée. Le scolie de (*Éthique*, V, 18) et surtout (IV, 35<sup>55</sup>) ne lient-ils pas explicitement la probabilité de la composition au degré auquel les hommes prennent conscience de leur essentielle affinité mutuelle, « sous la conduite de la raison »? Or Spinoza sait assez combien ne pas trop solliciter cette dernière hypothèse! Les hommes sont rarement conduits par la raison et, sous le régime de la servitude passionnelle, les chances de la guerre sont hélas très supérieures à celles d'une prise de conscience éclairée de la coïncidence de leurs « utiles propres » (*Éthique*, IV, 24) : « En tant que les hommes sont sujets aux passions, on ne peut pas dire qu'ils conviennent en nature » (*Éthique*, IV, 32), et quand ils sont « en proie aux affects qui sont des passions, ils peuvent être contraire les uns aux autres » (*Éthique*, IV, 34) dit Spinoza avec une sorte de froideur clinique derrière laquelle il faut savoir apercevoir toute la violence du monde.

Rien n'est plus étranger à Spinoza qu'une vision morale de l'homme, qu'elle choisisse d'exalter sa bonté naturelle ou de maudire la présence en lui du « mal ». C'est sans doute pourquoi, ne se liant à aucun de ces partis pris usuels de la « lumière » ou de « l'obscur », il lui est plus facile de voir positivement en le conatus aussi bien la possibilité de l'assertion unilatérale que de l'association. Quoique procédant en dernière analyse du même élan en vue de la puissance, cette alternative offerte à l'action conative et les combinaisons variées qu'il est possible d'imaginer à partir des deux registres assertif et associatif promettent à la théorie du conatus un pouvoir générateur certain. Mais cette dualité ne vaut pas pour autant symétrie. Et au moment d'envisager la dynamique des passions collectives, et les réquisits subséquents qu'elle fait peser sur les structures politiques,

55. *Éthique*, IV, 35 : « C'est en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature » (c'est moi qui souligne).

Spinoza dit sans ambiguïté lequel des deux pôles l'emporte le plus souvent sur l'autre et donne sa tonalité dominante à la vie sociale :

« En tant que les hommes sont en proie à la colère, à l'envie ou à quelque sentiment de haine, ils sont entraînés à l'opposé les uns et des autres et contraire les uns aux autres [...] Comme maintenant les hommes sont très sujets par nature à ces sentiments, ils sont aussi par nature ennemis les uns des autres<sup>56</sup>. »

## Références bibliographiques

- AGLIETTA (Michel) et ORLÉAN (André), *La Violence de la monnaie*, Paris, PUF, 1982.
- AGLIETTA (Michel) et ORLÉAN (André), *La Monnaie entre violence et confiance*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- AMABLE (Bruno) et PALOMBARINI (Stefano), *L'économie politique n'est pas une science morale*, Paris, Raisons d'Agir, coll. « Cours et Travaux », 2005.
- BILLAUDOT (Bernard), *L'Ordre économique de la société moderne*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- BOVE (Laurent), « De la prudence des corps. De la physique au politique », *Introduction au Traité politique*, Paris, Classiques de Poche, 2002.
- BOVE (Laurent), « Le corps sujet des contraires et la dynamique prudente des *dispositiones corporis* », *Astérion*, 3, septembre 2005 [disponible sur le site Internet <http://asterion.revue.org>].
- BOYER (Robert), *Théorie de la régulation. Une analyse critique*, Paris, La Découverte, coll. « Agalma », 1986.
- BOYER (Robert), « Le politique à l'ère de la globalisation et de la finance : le point sur quelques recherches régulationnistes », *L'Année de la régulation*, 3, 1999.
- BOYER (Robert), « La théorie de la régulation à l'épreuve des années quatre vingt dix », postface, dans Robert Boyer et Yves Saillard (dir.), *Théorie de la régulation. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2002 [2<sup>e</sup> éd.].
- BOYER (Robert), *Une théorie du capitalisme est-elle possible ?*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- DELEUZE (Gilles), « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », dans François Chatelêt (dir.), *La Philosophie. Au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, Marabout Histoire, 1965.

| 56. Traité politique, II, 14.

- DELEUZE (Gilles), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- DELORME (Robert) et ANDRÉ (Christine), *L'État et l'Économie*, Paris, Seuil, 1983.
- FOUCAULT (Michel), « Il faut défendre la société », *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Études », 1997.
- GRAMSCI (Antonio), « Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le Prince moderne », dans *Gramsci dans le texte*, Paris, Éditions Sociales, 1975.
- HOLLARD (Michel), « Les formes de la concurrence », dans Robert Boyer et Yves Saillard (dir.) *Théorie de la régulation. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2002 [2<sup>e</sup> éd.].
- LIPIETZ (Alain), *Crise et inflation, pourquoi ?*, Paris, Maspero, 1979.
- LIPIETZ (Alain), « De l'althussérisme à la théorie de la régulation », *Couverture Orange Cepremap*, 8920, 1989.
- LIPIETZ (Alain), « De l'approche de la régulation à l'écologie politique : une mise en perspective historique », entretien avec Giuseppe Cocco, Farida Sebaï et Carlo Vercellone, dans *École de la régulation et critique de la raison économique, Futur Antérieur*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- LORDON (Frédéric), *La Politique du capital*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- LORDON (Frédéric), « Conatus et institutions. Pour un structuralisme énergétique », *L'Année de la régulation*, 7, 2003.
- LORDON (Frédéric), « Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente », *L'Année de la régulation*, 7, 2003.
- LORDON (Frédéric), *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006.
- LORDON (Frédéric), « Le don tel qu'il est et non tel qu'on voudrait qu'il fût », *Revue du Mauss*, 27, 2006.
- LORDON (Frédéric) et ORLÉAN (André), « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », dans Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.) *Spinoza et les sciences sociales*, Paris, Amsterdam, 2008.
- MACHEREY (Pierre), *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 1990.
- MACHEREY (Pierre), *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. Tome 3 : *La Vie affective*, Paris, PUF, 1998.
- MACHIAVEL, *Le Prince*, Paris, Le Livre de Poche, 1983.
- MATHERON (Alexandre), *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- MATHERON (Alexandre), « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste », dans Myriam Revault d'Allones et Hadi Rizk (dir.), *Spinoza : puissance et ontologie*, Dijon, Kimé, 1994.
- MAUSS (Marcel), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.



- PALOMBARINI (Stefano), *La Rupture du compromis social italien. Un essai de macro-économie politique*, Paris, CNRS Éditions, 2001.
- PETIT (Pascal), « Formes structurelles et régimes de croissance de l'après-fordisme », *L'Année de la régulation*, 2, 1998.
- SPINOZA (Baruch), *Éthique*, traduction Robert Misrahi, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1990.
- SPINOZA (Baruch), *Traité politique*, traduction Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- THÉRET (Bruno), *Régimes économiques de l'ordre politique*, Paris, PUF, 1992.
- THÉRET (Bruno), « L'effectivité de la politique économique : de l'autopoïèse des systèmes sociaux à la topologie du social », *L'Année de la régulation*, 3, 1999.