



Conatus et institutions : pour un structuralisme énergétique

Frédéric LORDON¹

Résumé. À en croire nombre de ses commentateurs, si la théorie de la régulation (TR) ne parvient pas à produire une théorie du changement institutionnel, c'est parce que, faute de s'être dotée d'une théorie propre de l'action, elle se serait contentée d'emprunter par provision la sociologie de Bourdieu qui, c'est bien connu, serait une sociologie de la reproduction... Défaire cette dernière proposition, en exhibant simplement quelques-uns des mécanismes dynamiques présents dans la théorie des champs, n'empêche pas pour autant de considérer que, si la sociologie de Bourdieu n'est en rien vouée à la reproduction, elle n'a pas non plus été originellement et délibérément conçue en vue de penser le changement. C'est en y introduisant le concept spinoziste de conatus qu'on se propose, en compatibilité avec son économie intellectuelle générale, d'en intensifier les propriétés dynamiques – et par là même de doter la TR d'une théorie de l'action lui rendant plus accessibles les faits de changement institutionnel.

Une fois répétés rituellement les propos, certes inattaquables, mais un peu convenus sur la nécessaire intercritique et la saine exposition au débat contradictoire, on est parfois tenté d'ajouter qu'en pratique on aimerait bien – vœu dépourvu de toute valeur épistémologique – faire partager tant soit peu

1.  CNRS, CEPREMAP 142, rue du Chevaleret 75013 Paris (France) –
 frederic.lordon@cepremap.cnrs.fr

Je remercie Mario Dehove pour des remarques plus que bienvenues, en le dégageant évidemment de toute responsabilité quant aux thèses exposées dans cet article.

aux critiques les critères d'exigences qu'ils appliquent aux textes lus et, du flot des objections, pouvoir ne garder que les « bonnes »... De ce point de vue, il faut bien le dire, la théorie de la régulation (TR) n'est pas toujours très bien lotie, et on se demande parfois par quelle fatalité il lui faut encore lutter, plus de vingt-cinq ans après ses débuts, contre des remarques aussi récurrentes que décourageantes, comme celles qui la renvoient, contre toute évidence et par l'effet d'une incompréhensible incompréhension, à la reproduction, voire au fonctionnalisme. Année après année, et comme s'il lui fallait donner de nouvelles preuves de sa vitalité, cette increvable méprise n'en finit pas de se donner des manifestations supplémentaires², toujours aussi déconcertantes puisqu'on y retrouve presque à l'identique la même déploration du biais régulationniste pour la reproduction, de son ignorance des faits de changement, et ce, alors même que la TR n'a pas cessé de se construire depuis ses origines comme une théorie des *crises*, une théorie de l'émergence, de la vie et de la mort des régimes d'accumulation... Bien sûr, il doit y avoir moyen de revendiquer des ambitions plus dynamiques encore, mais tout de même... Serait-ce alors trop demander aux commentateurs que de bien vouloir simplement se donner la peine de *lire* les textes, à commencer par les plus anciens, pour ne pas dire les plus canoniques, dans lesquels l'intention intellectuelle de la TR, telle qu'elle n'a d'ailleurs pas varié d'un iota depuis, se donne à voir sans trop d'ambiguïté semble-t-il. Faut-il rappeler, dans cet ordre d'idée, que l'ouvrage de Michel Aglietta [1976] s'intitule *Régulation et crises du capitalisme*, ce qui signifie – on pardonnera ce commentaire un peu lourdement didactique – que si, après avoir été *régulé*, le capitalisme américain est *entré en crise*, c'est qu'entre-temps il a un peu « changé »... Quitte à enfoncer le clou de manière un peu scolastique, on pourrait également suggérer d'en revenir aux définitions originelles du concept de « régulation », dont l'une, en particulier, mérite d'être relue avec attention : dans une inspiration toute marxienne et dialectique, Alain Lipietz [1979] proposait ainsi que « la régulation désigne le primat relatif et temporaire de l'unité sur la lutte ». On l'aura compris, dans cette formulation, l'un des mots importants c'est « temporaire ». Car oui, de temps en temps – c'est-à-dire « temporairement » – « l'unité » prévaut et, n'en déplaise aux radicaux du changement permanent, il y a parfois des périodes de calme relatif – en termes plus techniques : des périodes de stationnarité (pour les économètres), ou de stabilité structurelle (pour les formalisateurs). Bref, il arrive au flux du devenir de faire des pauses, et quand bien même celles-ci ne sont que relatives, il est légitime, voire nécessaire, que le théoricien, par un décret de la pensée, projette – impose – de la stationnarité au réel en dépit du mouvement qui l'emporte sans cesse, condition *sine qua non* pour disposer, au moins pendant un temps, d'un objet aux frontières stabilisées – c'est-à-dire d'un objet tout court ! Il faut croire que le combat contre la pensée du tiers exclu, qui peut comprendre « reproduction » d'un côté, « changement » de l'autre, mais rien entre les deux,

2. Voir, entre autres, à propos de ce débat Faucher et De Bresson [1991], Favereau [1995], Postel et Sobel [2001], et pour une réponse Amable et Lordon [1992].

et notamment pas « reproduction temporaire », est un éternel recommencement... Sous ce rapport au moins, les régulationnistes des débuts n'avaient certainement pas conscience d'avoir proposé un concept aussi difficile...

Seule la mauvaise foi pourrait faire dire au propos qui précède que la Régulation³ en a soupé des objections et s'estime au-dessus de toute critique. On ne saurait y voir autre chose qu'une certaine lassitude à devoir revenir sur les mêmes évidences inexplicablement incomprises – la Régulation est *constitutivement* une théorie de la variété *et des transformations* des structures du capitalisme –, alors que le débat pourrait être consacré à tant d'autres sujets. Ou bien à reprendre la discussion du changement mais alors en posant les bonnes questions. Car s'il est définitivement hors de propos d'assimiler régulation et reproduction, et presque incompréhensible d'oublier que la Régulation s'est originellement et constamment voulue une théorie des crises, à l'inverse il est très possible de lui faire remarquer qu'elle n'est toujours pas parvenue à se doter de la théorie des institutions et du changement institutionnel à la hauteur de ses ambitions affichées. Pour le coup il est vrai qu'après avoir annoncé de longue date une théorie des institutions à venir (Boyer [1986]), la Régulation a tardé à descendre de son plan d'analyse originel qui est celui de la macroéconomie. Ce n'est d'ailleurs pas que l'analyse macroéconomique interdise totalement de penser la dynamique des structures : le plan de la macroéconomie possède sa légalité autonome dans laquelle on peut trouver bien des sources de mouvement endogène, y compris des structures pourvu qu'on se munisse d'un point de vue tant soit peu dialectique (Boyer [1986] ; [1992]) ou « endométrabolique » (Lordon [1993] ; [1994]). Il n'en est pas moins vrai que c'est là un registre analytique qui limite le spectre des faits de changement accessibles et, par construction, se montre notamment inapte à saisir toutes les dynamiques institutionnelles de niveau « inférieur ». On ne saurait pourtant dire que la Régulation ne s'est pas penchée sur les institutions, à propos desquelles elle a multiplié depuis plus d'une décennie études de cas, travaux micro et méso dans les domaines les plus divers (changement technique, éléments variés du rapport salarial, finance, État, politique économique, protection sociale, monnaie...). Pour autant, il faut bien constater que ces analyses locales ne se sont toujours pas exhaussées et systématisées en une théorie générale des institutions et du changement institutionnel. Une telle théorie *générale* est-elle d'ailleurs possible – et même souhaitable – quand on pense à l'extrême diversité des constructions sociales qu'on peut faire entrer sous le terme « institutions » ? On se gardera bien de répondre définitivement à cette question, mais même à supposer que la réponse fût négative, on pourrait continuer néanmoins de regretter que la Régulation n'ait pas fait davantage, *d'un point de vue théorique*, pour penser à un certain degré de généralité ce qui se passe

3. Ou plus exactement l'un de ses chercheurs, et qui n'engage que lui.

« entre le micro et le macro »⁴. De ce point de vue, le commentaire de Postel et Sobel [2001] se montre autrement pertinent qu'à propos de « la reproduction » quand il suggère que cette carence de la Régulation vient d'avoir tardé à redescendre au niveau des agents et de ne pas s'être dotée d'une *théorie de l'action*. Le fait est que c'est là un registre analytique qui n'a été que peu parcouru par la Régulation. Par défaut, poursuivent-ils, celle-ci aurait adopté telle quelle la sociologie de Bourdieu, et – fatale rechute – c'est précisément cet emprunt clé en mains qui la rendrait incapable d'accéder à une théorie dynamique des institutions, car, c'est bien connu, la sociologie de Bourdieu est une sociologie « de la reproduction »⁵...

Il y a donc là un ensemble d'énoncés en apparence bien emboîtés qui constituent une critique de la Régulation maintenant stabilisée sur la question des institutions, mais dans lequel pourtant il va falloir opérer un tri un peu délicat :

1. la Régulation n'a pas encore une bonne théorie des institutions ;
2. Ce manque lui vient d'être restée trop longtemps macroéconomique et de ne pas s'être suffisamment préoccupée de ce qui se passe au niveau des agents, en d'autres termes de ne pas s'être dotée d'une théorie propre de l'action ;
3. Par défaut et comme de temps en temps elle avait un petit quelque chose de microéconomique à dire, elle a puisé dans la sociologie de Bourdieu, ainsi devenue à l'usage sa théorie de l'action de provision ;
4. Qui se ressemble s'assemble : avec la sociologie de Bourdieu, la Régulation a trouvé de quoi persévérer dans sa préférence holiste et « reproductionniste » ;
5. Voilà pourquoi, si elle persiste, l'intelligence du changement institutionnel est vouée à lui faire défaut pour un moment encore ...

Tous comptes faits, on pourrait n'avoir pas grand-chose à redire aux trois premiers énoncés. Les deux suivants, évidemment, c'est autre chose. À commencer par cette « évidence » qui voue la théorie de Bourdieu aux fatalités du déterminisme et de la reproduction... et à sa suite, par transitivité, la pièce rapportée régulationniste. Le plus difficile, si l'on veut reprendre cette discussion de la « reproduction » chez Bourdieu, est probablement de résister à la tentation de « tordre le bâton dans l'autre sens » pour défaire un lieu commun aussi peu précautionneux que fréquemment repris. Car, s'il est probablement peu productif de commenter les commentaires de Bourdieu arrêtés dans un reproche postulé de « reproduction », le problème de fond, en revanche, reste ouvert, et il y a encore matière à discuter des rapports de Bourdieu et de la dynamique. C'est pourquoi on peut, à propos de cette œuvre, simultanément rompre avec la logique du procès en reproduction joué d'avance, ne serait-ce qu'en exhibant quelques-uns des mécanismes dynamiques qui y sont inclus, et

4. Ce qui ne signifie pas pour autant que la Régulation n'ait rien fait en cette matière... Voir par exemple Boyer [1995] ; [1997] ; Théret [2003].

5. Voir également Favereau [2001].

cependant accorder que, pour être bel et bien présent, le thème du « changement » n'est pas celui où la sociologie de Bourdieu est à son meilleur.

Mais quelle est alors la nature de cet espace qui s'ouvre dans la théorie de Bourdieu ? Y a-t-il possibilité de le combler, et, si oui, cette opération pourrait-elle être profitable à la Régulation qui, dans ces conditions, aurait tout avantage à l'entreprendre pour son propre compte ? Comme on pressent que la réponse va être positive, il est peut-être temps de dire tout de suite comment l'on voit cette opportunité et ce que l'on voudrait en faire. D'abord, souligner de nouveau l'affinité théorique profonde, et certainement durable, entre la sociologie de Bourdieu et l'économie de la Régulation, au risque d'ailleurs des mêmes contresens voués à les frapper solidairement : déterminisme, reproduction, fonctionnalisme... Il est pourtant vrai que si la Régulation, qui a constitutivement des préoccupations plus hautes en matière de dynamique, se contentait d'importer telle quelle la sociologie de Bourdieu, dont le souci cardinal était ailleurs, pour se doter d'une théorie de l'action à laquelle adosser une théorie des institutions, alors il se pourrait que le compte n'y soit pas – dit autrement : qu'elle ne se trouve pas de la sorte suffisamment équipée pour faire face à toutes les situations de changement institutionnel susceptibles de se présenter à elle. Il s'agit alors de savoir s'il est possible d'imaginer conserver la théorie de l'action – puisque c'est bien à ce niveau que se joue l'aptitude au « changement institutionnel » – de Bourdieu en lui ajoutant, *mais évidemment sous contrainte de cohérence d'ensemble*, les extensions dynamiques qui lui manquent. S'il y a encore quelque chose à lire à partir d'ici, c'est parce qu'on pense que la réponse à cette question est positive et on peut en donner immédiatement la teneur : c'est du côté de Spinoza, auteur avec lequel d'ailleurs Bourdieu entretient des liens serrés mais complexes et discrets (Séverac [2002]), qu'il est possible d'aller chercher de quoi remettre de la quantité de mouvement dans la théorie de l'habitus. Et du même coup dans la théorie régulationniste des institutions...

Il est sans doute utile d'ajouter encore un mot avant d'entrer véritablement en matière, pour écarter, si c'est possible, le spectre du théoricisme sans objet. La vue des institutions et du changement institutionnel développée ci-dessous est moins le produit d'une intuition théorique pure *a priori* que d'un effort de systématisation *ex post*. C'est en effet d'un travail à fort contenu empirique, et même archivistique, sur un « fait d'armes » récent du capitalisme financiarisé⁶, au premier abord dépourvu d'enjeu théorique majeur, que s'est pourtant progressivement imposé le recours aux catégories spinozistes – il est vrai qu'au spectacle des grands assauts de la finance, l'idée du conatus comme élan en vue d'un surcroît de puissance prend tout à coup un sens extrêmement frappant... Il aurait fallu pouvoir mêler au travail de l'abstraction qui vient maintenant les illustrations tirées de cette étude de cas pour faire mieux ressortir les possibilités heuristiques et empiriques de catégories qui ne sont jamais si parlantes que lorsqu'il leur est donné de fonctionner *in situ* et *in concreto*. On voudrait que la

6. Il s'agit de l'épisode du conflit d'OPE entre la Société générale, la BNP et Paribas (voir Lordon [2002]).

présence, même à distance, de cet arrière-plan monographique, ait de quoi enlever un peu de sa sécheresse à une présentation plus conceptuelle, ou au moins de sauver du travers de ceux que Bourdieu, non sans un zeste de méchanceté, qualifiait de « matérialistes sans matériel »...

BOURDIEU : UNE SOCIOLOGIE DE LA REPRODUCTION ?

De tous les commentaires suscités par la sociologie de Bourdieu, la critique pour « reproduction » est peut-être le plus récurrent... et aussi le moins pertinent – on serait même parfois tenté de dire : le plus injuste. Il y aurait en tout cas matière à un travail de sociologie des sciences pour rendre compte de cette obstination à ne pas voir, ou à ne pas vouloir voir ce qui est tout de même là, en dépit des dénégations opposées par des lecteurs qui semblent avoir décidé que le titre d'un ouvrage valait résumé de l'œuvre entière – on ne sait d'ailleurs plus trop comment démêler les bonnes et les mauvaises raisons d'une fin de non-recevoir de cette ampleur. Comme dans bien des cas, la meilleure des réponses à un déni de ce genre réside probablement dans la simple ostension, et dans la proposition faite aux dénégateurs de seulement bien vouloir considérer quelques-uns des mécanismes dynamiques que la sociologie de Bourdieu offre... à qui veut bien les voir.

Le plus ancien d'entre eux a probablement partie liée avec la théorie de l'habitus dès ses commencements. Il suggère de voir lesdites « lois de reproduction » comme des lois statistiques, lois d'agrégation qui, comme telles, n'excluent nullement la divergence de quelques destins individuels. Sans qu'on en trouve la formulation explicite, une lecture tant soit peu bienveillante de la sociologie de Bourdieu ferait apparaître sans difficulté quelque chose comme un clinamen, c'est-à-dire un principe de déviation susceptible d'écarter un individu de la trajectoire modale associée à son groupe social. Ces déviations ne sont pas ajoutées de manière factice à la théorie, comme une précaution qui serait introduite artificiellement à la dernière minute. La possibilité de ces déviations est inscrite dans la théorie même, pourvu toutefois qu'on accepte de prendre l'habitus pour ce qu'il est vraiment, à savoir un générateur *sous-déterminant* de comportements. Pour recourir à une métaphore classique, on pourrait considérer l'ensemble des dispositions constitutives de l'habitus comme une sorte de grammaire comportementale, contraignant fortement la formation des « énoncés » mais ne préjugeant pas complètement du texte qui va s'écrire avec. Et si, dans un autre registre encore, on voulait se figurer l'habitus au moyen d'une image mathématique, on pourrait associer les comportements et les trajectoires d'un groupe social à une distribution de probabilité. Bien sûr, les « déviants » sont localisés dans les queues de distribution : c'est là que se trouvent les individus potentiellement porteurs d'innovation et de changement.

Un deuxième principe dynamique va faire plus tardivement son apparition dans la théorie des champs : il s'agit de l'arrivée de nouveaux entrants. On pourrait faire remonter à *Homo Academicus* [1984], la première manifestation

significative de ce type d'effet, mais c'est certainement avec les travaux sur le champ artistique (Bourdieu [1992]) qu'il va prendre toute son importance théorique. On a tout de même du mal à croire que des commentateurs de Bourdieu ayant lu *Les règles de l'art* persistent à ne voir dans son œuvre que reproduction, alors même que le champ de l'art contemporain est précisément analysé comme un univers social qui a élu le changement permanent comme mode de fonctionnement stable... Or si ce champ est continuellement agité par des luttes de domination symbolique, si les positions hégémoniques sont vouées à y être défaits à brève échéance, si aucune domination ne parvient à s'y stabiliser durablement, c'est sous l'effet du conflit permanent entre les « tenants » et les « prétendants », lui-même sans cesse alimenté par l'arrivée de nouveaux entrants constitutivement inclinés – par le *nomos* même du champ ! – à contester les positions établies et à redéfinir les critères de la légitimité artistique pour occuper ces positions à leur tour. Il ne devrait pourtant pas être trop difficile de faire admettre qu'il doit exister des univers sociaux plus « fixistes » que ce champ où l'intensité agonistique, particulièrement haute, la généralisation des stratégies de démarcation ou de subversion, et la recherche acharnée des transgressions à accomplir, aussi bien pour elles-mêmes que pour obtenir le déclassement de ceux qui ne s'y étaient pas encore livrés, soutiennent un processus permanent de promotion et de relégation, et *in fine* de redistribution des hiérarchies.

On aurait tort de penser s'en tirer en faisant du champ artistique une singularité, opportunément dotée d'un statut d'exception. Si l'analyse des « règles de l'art » a tant d'importance dans le dispositif de la théorie des champs, en dépit de la particularité de son objet, c'est sans doute parce qu'elle donne à voir, sous une forme hyperbolique, des mécanismes d'une grande généralité qu'on pourrait retrouver à l'œuvre en maintes autres régions de l'espace social. Le champ politique, le champ du capital, celui de la science, par exemple, sont autant de théâtres d'une même agonistique générale, et même si l'on pourrait objecter que les rapports de distribution hiérarchique y sont sans doute lestés de plus de stabilité, ils n'en sont pas moins le lieu d'affrontements très rudes et connaissent également des changements – parfois de grande ampleur.

Beaucoup considèrent – à commencer par Bourdieu lui-même – qu'assez souvent la dynamique apparente *dans* le champ travaille en fait à la reconduction de ses structures profondes, comme si le changement n'était que de surface et compatible avec une stabilité plus fondamentale. Si Bourdieu a longtemps vu dans ce qu'on pourrait appeler le « principe de Lampedusa » – « tout changer pour que rien ne change » – l'une des ruses les plus typiques de la reproduction de la domination, il n'en a pas fait pour autant la fatalité de tous les champs ni une impossibilité de penser des changements substantiels en leur sein. Constater que le rapport fondamental dominant/dominé est systématiquement reconduit ne saurait d'ailleurs être un motif de conclure à la « reproduction », sinon trivialement et sans grande pertinence puisque, de ce fait, ce rapport prend pour Bourdieu quasiment valeur d'invariant anthropologique, en tout cas apparaît comme la structure la plus fondamentale de sa théorie à laquelle on ne

saurait reprocher – comme à toute théorie ! – de se construire autour d'un point fixe.

À la vérité, il faut sans doute considérer que les usages faits par Bourdieu de sa sociologie ont évolué dans le temps, vraisemblablement sous l'effet des variations de moyen-long terme de la conjoncture sociale. On en conclura moins à l'inconsistance qu'à la plasticité d'une théorie dont l'élaboration apparaît à un regard rétrospectif comme un procès de rectification permanente et de réécriture continuée⁷. *La reproduction* signe son époque – celle d'un fordisme finissant –, là où *Raisons pratiques* et *Les règles de l'art* sont à leur manière le reflet d'une période de transition et de plus grande volatilité. L'engagement tardif de Bourdieu en politique n'est pas non plus étranger à cette modification de ses intérêts théoriques (Boyer [2003]), et si l'on ne saurait déduire simplement l'une de l'autre trajectoire politique et trajectoire théorique, il y a à l'évidence une corrélation entre le projet pratique de transformation sociale et la pensée sociologique du changement.

Il faut certainement mettre au compte de ce déplacement général des intentions de l'auteur l'inflexion du travail de reprise de la théorie vers plus de dynamisme pour comprendre le changement progressif de tonalité de son discours sociologique. Au fil de ses rectifications successives et du choix de nouveaux objets, le cadre théorique maintient certes la permanence du rapport fondamental de domination mais pour raconter de tout autres histoires que celles du fatalisme de la reproduction à l'identique. Les cas du champ universitaire ou du champ artistique montrent bien le renouvellement à la tête des hiérarchies et la modification des propriétés sociales des nouveaux dominants. Bien sûr, il est vrai que tous les agents, les tenants comme les prétendants, contribuent, par-delà leurs différences et leur concurrence, à la reconduction du champ en son *nomos*, c'est-à-dire dans la définition de ses enjeux constitutifs. Pour autant, Bourdieu ne s'en tient pas seulement à la dynamique des champs « en régime », mais se préoccupe également de la génétique des champs. Le chapitre « Esprits d'État » de *Raisons pratiques* n'a-t-il pas pour sous-titre « Genèse⁸ et structure du champ bureaucratique », comme *Les règles de l'art* revendiquent explicitement une genèse du champ littéraire ?...

Pour si incomplète que soit la précédente présentation de mécanismes dynamiques inclus dans la sociologie de Bourdieu⁹, elle peut déjà suffire à permettre un jugement un peu nuancé sur sa théorie de l'action sous le rapport de la question du changement. Il devrait alors être possible de reconnaître : 1) qu'il n'est pas fondé de présenter cette sociologie comme une sociologie de la reproduction pure, par principe inapte au changement, et que la théorie porte en elle d'authentiques mécanismes dynamiques ; mais également : 2) que la

7. En atteste par exemple la longue durée qui sépare la toute première version de *L'esquisse d'une théorie de la pratique* [1972], sa reprise dans *Le sens pratique* [1980], la remise à jour de *Raisons pratiques* [1994], jusqu'au projet d'une réécriture d'ensemble de la théorie des champs que Bourdieu n'aura pas eu le temps de mener à bien.

8. C'est moi qui souligne.

9. Voir Boyer [2003] pour une revue beaucoup plus exhaustive et une thèse plus radicale encore sur les rapports de Bourdieu et du changement.

dynamique, il est vrai, n'est sans doute pas le registre où la théorie de Bourdieu trouve son principal avantage comparatif, du moins si l'on considère qu'une théorie « forte » du changement doit proposer des mécanismes de dynamique *endogène*. Or s'agissant par exemple de l'un des effets probablement les plus puissants de la théorie, à savoir l'effet de concurrence des « nouveaux entrants », force est de constater que le moteur de la dynamique y demeure largement exogène, et pour cause : il s'agit de la démographie.

Si donc la sociologie de Bourdieu n'est pas cette théorie congénitalement vouée à la reproduction et irrémédiablement incapable de saisir le changement, il est vrai cependant qu'elle n'a pas été *d'abord* construite en vue de la dynamique, que telle n'était pas son intention intellectuelle première, que ses concepts fondamentaux n'ont pas été d'abord posés à cette fin et que, au total, ses objectifs cardinaux, probablement, étaient ailleurs. Tout se passe d'ailleurs comme si, au fil des rectifications, Bourdieu découvrait lui-même le degré de généralité de son propre cadre théorique et la possibilité de le faire travailler selon des perspectives différentes, qui n'étaient pas celles des origines. La sous-détermination du cadre théorique initial et la flexibilité de ses concepts principaux (notamment celui d'*habitus*) ont rendu possible de faire pivoter l'ensemble du dispositif dans une direction qui n'était pas celle du début. Au fil de sa longue élaboration, la sociologie de Bourdieu s'est donc révélée bien plus mobile que ne le croient les commentateurs qui en sont restés à sa première époque. Pour autant, il est vrai, ses aptitudes dynamiques sont davantage l'effet de sa plasticité et de sa capacité d'adaptation que d'une vocation originelle au changement affirmée comme l'essence même de son projet théorique. Du coup, il est vrai également que si la théorie de la régulation qui a, elle *constitutivement*, des ambitions plus grandes en matière de changement (institutionnel) en restait à la sociologie de Bourdieu « en l'état », comptant sur elle seule pour lui fournir intégralement la théorie de l'action adéquate à sa propre visée d'une théorie des institutions – et de leurs transformations –, il se pourrait qu'elle ne dispose pas de l'outil suffisamment puissant qu'appelle un programme de recherche dédié à la dynamique historique du capitalisme – c'est-à-dire à ses métamorphoses.

Ce qui manque à la sociologie de Bourdieu dans ce registre, je suggère alors d'aller le chercher chez Spinoza, mais en ajoutant d'emblée qu'il s'agit là de bien davantage qu'un emprunt local et circonstanciel. On pourra trouver singulier d'aller chercher chez un philosophe de quoi compléter ou enrichir une vision *du monde social*. Si pourtant cette opération a quelque sens c'est parce que l'on croit pouvoir défendre l'idée qu'il y a une science sociale à l'état latent chez Spinoza, ou encore que cette philosophie appelle son propre déploiement sous la forme d'une science sociale. Réciproquement, il y a aussi quelques raisons de croire que les sciences sociales auraient beaucoup à gagner à s'inspirer de la philosophie spinoziste¹⁰... Il se pourrait donc, au total, que fasse sens quelque chose comme un *programme de recherche spinoziste en sciences sociales*. C'est ce

10. Voir Lordon [2003].

programme, et la possibilité qu'il pourrait offrir de penser le changement institutionnel sans rien abandonner de l'inspiration structuraliste, que s'était choisie la Régulation à ses débuts, qu'il s'agit de présenter maintenant.

LE CONATUS, POINT DE DÉPART
D'UNE SCIENCE SOCIALE SPINOZISTE

Conatus, activité, puissance

Comme on entre dans la lecture philosophante de Spinoza par les concepts de *causa sui* et de Substance, la lecture, disons « sociologisante », de Spinoza commence avec le concept de conatus. « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être¹¹ » (E, III, 6.) Cet effort de persévérance dans l'être est précisément ce que Spinoza nomme conatus. Le conatus est ainsi le concept clé d'une ontologie de l'activité et de la puissance. La Substance, c'est-à-dire la nature naturante, Dieu immanent de Spinoza, générateur de toutes choses, est infiniment productive et *s'exprime* (Deleuze [1968]) dans les étants (les « modes finis ») qui manifestent tous cette tendance affirmative de leur existence. Le conatus spinoziste est donc beaucoup plus qu'un simple instinct de conservation, comme chez Hobbes où le « mouvement animal » n'a pas d'autre finalité que de préserver le mouvement vital (la circulation du sang)¹² (Matheron [1988] ; Lazzeri [1998]). Ici le conatus est l'expression du degré de puissance qui est en chaque chose, une pulsion existentielle fondamentale. Il est tendance à l'actualisation maximale de son être, manifestation de la puissance d'agir au service de laquelle toutes les capacités de la chose sont constamment mobilisées – ainsi pour l'homme, « l'Esprit, autant qu'il le peut, s'efforce d'imaginer ce qui accroît ou ce qui seconde la puissance d'agir du Corps » (E, III, 12). Emprunté à la physique de la Renaissance où il désigne l'impulsion initiale qui fait passer de la station au mouvement (Guest [1990]), et dérivé du verbe *conari* (se disposer, s'apprêter à faire)¹³, « le concept de conatus exprime l'imminence d'une action saisie au moment de son déclenchement¹⁴ ». Ainsi, la métaphore physique fonctionne pour indiquer que le conatus est un élan, qu'il est la *poussée* des forces de l'existence, et ce au titre le plus fondamental de l'être, par quoi d'ailleurs il prend un caractère d'essence : « 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 » (E, III, 7.)

C'est bien parce qu'il est le point de départ d'une théorie des passions, développée dans la partie III de l'*Éthique*, et par suite d'une théorie des rapports entre les hommes (*Éthique*, partie IV ; Traités politiques), que le conatus

11. *Éthique*, partie III, proposition 6. On fait ici référence à la traduction de l'*Éthique* de Robert Misrahi [1990].

12. « Ce que Hobbes appelle le conatus n'est rien d'autre que l'esquisse de [...] ces mouvements animaux » (Matheron [1988], p. 87).

13. Voir Macherey [1998], p. 80.

14. *Ibid.*

délimite en creux l'espace d'une science sociale possible au cœur de la philosophie de Spinoza. Pourtant, on ne passe pas sans solution de continuité du plan conceptuel de la philosophie à celui des sciences sociales. La dénivellation de l'un à l'autre, la difficulté spécifique posée par l'articulation de deux registres en partie hétérogènes, appellent donc un travail particulier d'adaptation/traduction des concepts philosophiques, éventuellement par fabrication/adjonction de concepts auxiliaires, afin de les rendre utilisables dans le plan d'analyse des sciences sociales. Ce travail réclame typiquement d'être fait à propos du concept de conatus, cette pulsion de vivre générique au point d'être *ex ante* sans objet particulier. Tout le problème, en effet, est bien de savoir comment ce conatus essentiel et essentiellement intransitif en vient à se transformer en un désir transitif. Or la définition proprement philosophique du conatus ne donne guère d'indication à ce sujet : certes le conatus est « effort de persévérer dans son être » mais quel est exactement cet être dans lequel il s'agit de se maintenir ? L'être est un concept ontologique, et comme tel, il est privé de sens, ou plutôt il est sous-déterminé du point de vue des sciences sociales, et par suite inutilisable *tel quel* par elles. Le monde social ne sait pas ce qu'est « l'être » ; il ne connaît que « l'être social », « l'être en tant que... », « l'être dans une certaine raison sociale ». Aussi le conatus n'est-il saisissable et observable dans le monde social que comme conatus *actualisé*, c'est-à-dire comme conatus transitif. Voilà donc pourquoi le conatus défini en (E, III, 6) appelle nécessairement son prolongement sous la forme d'une théorie du désir concret, véritable esquisse d'une science sociale au cœur de l'*Éthique*, faisant par là apparaître ce qu'on pourrait appeler les deux plans du désir : *i*) plan d'essentialité du désir fondamental, ou même pourrait-on dire du méta-désir, désir générique du maintien dans l'être – on pourra parler de conatus essentiel ; *ii*) plan à la fois d'intentionnalité et d'actualité du désir concret, visant des objets spécifiés – on pourra parler de conatus actualisé ou de conatus actuel. Là où le conatus essentiel, comme effort générique et pure tendance, apparaît dans son intransitivité constitutive, c'est-à-dire dans l'affirmation autosuffisante de l'être, le conatus actuel est un conatus transitif, ou transitif, dirigé et orienté, muni de ses points d'application définis *in concreto* dans le monde social et déterminés par des forces sociales. C'est donc dans l'opération *d'actualisation du conatus* (essentiel) que se réalise le passage de l'ontologique au social.

Conatus, habitus, *illusio*

Cette médiation qui articule l'ontologique et le social-concret est une étape suffisamment cruciale pour que Spinoza ne s'en soit pas désintéressé et, de fait, il y a bien dans l'*Éthique* une – et même deux ! – théorie(s) de l'actualisation du conatus, c'est-à-dire de la formation du désir transitif ou, pour reprendre les termes de Pierre Macherey, qui emprunte ici très significativement au lexique de la psychanalyse, de la formation « de la relation d'objet¹⁵ ». Pour le coup, c'est bien là un domaine sur lequel les sciences sociales ont quelque chose à dire et,

15. Macherey [1998], p. 127.

inversement, c'est d'avoir déjà parcouru ce domaine qui dispose particulièrement la philosophie de Spinoza à dialoguer à distance avec elles. S'il est évidemment impossible d'envisager ici une recension exhaustive des éléments de ce dialogue, on peut au moins faire remarquer – très sélectivement – combien la problématique de l'actualisation du conatus s'avère compatible avec l'appareil conceptuel de la sociologie de Bourdieu. On pourrait, par exemple, certainement considérer que l'*illusio* (Bourdieu [1992] ; [1994]) n'est en fait pas autre chose que l'une des figures du conatus actualisé. L'*illusio*, comme disposition à se « prendre au jeu », comme intérêt à jouer les jeux institués par les champs, est typiquement l'une des médiations par laquelle l'effort générique du conatus essentiel vient à l'expression dans le monde social-historique et se fait conatus actuel, désir d'être ceci ou cela, conatus transitivé et constitué en ambition concrète. Le mécanisme social de l'*illusio* est donc bien l'une des réponses possibles à la question de savoir comment le conatus comme pure tendance, mouvement auto-justifié de l'existence, définissable en dehors de toute direction particulière, finit par trouver sa pleine détermination dans le monde social, c'est-à-dire à élire les directions dans lesquelles il va concrètement s'efforcer, et les objets vers lesquels il va se mouvoir. Car l'*illusio* a précisément pour effet de déterminer les agents à accorder de la valeur à une activité constituée en système d'enjeux susceptibles d'un investissement. L'*illusio* est ce qui inscrit dans la psyché des individus un ordre de valeurs socialement constitué et détermine les points d'application vers lesquels ils vont diriger leur énergie, vers lesquels l'élan du conatus va concrètement les orienter. Dit plus synthétiquement, l'*illusio*, c'est *l'expression vocationnelle du conatus*.

Or l'*illusio*, détermination sociale du conatus actuel, est elle-même socialement déterminée. C'est l'habitus qui, délimitant pour chaque agent le sous-ensemble des possibles, délivre les autorisations d'investir, et donc détermine une disposition à contracter telle ou telle *illusio*. Si donc l'*illusio* est la (l'une des) figure(s) du conatus actualisé, l'habitus peut être considéré, lui, comme l'opérateur de cette actualisation. Au total, le concept d'« être social », socialement et historiquement déterminé, celui-là même dans lequel les agents s'efforcent concrètement de persévérer, s'articule avec les concepts de conatus actualisé, d'*illusio* et d'habitus, les uns et les autres définissant, sur les multiples scènes locales des champs, des régimes social-historiques de l'activité, c'est-à-dire des façons socialement constituées et historiquement situées de s'activer pour exister.

Le conatus, structuré et structurant

La compatibilité assez spontanée des concepts de la sociologie de Bourdieu et de la philosophie de Spinoza est un signe plutôt encourageant qui suggère d'aller voir jusqu'où l'on peut pousser leur travail conjoint. Sans trop de difficulté, on pourrait proposer qu'il en va du conatus chez Spinoza comme de l'habitus chez Bourdieu : il est à la fois structuré et structurant.

Le conatus est le produit des structures par le travail des champs au sein desquels s'effectue l'opération d'actualisation réalisée par l'habitus. L'actualisation du conatus essentiel en conatus d'écrivain, par exemple, suppose l'existence préalable du champ de la littérature et s'effectue au contact des structures de ce champ par l'acquisition de l'*illusio* littéraire. Le conatus actualisé du chercheur renvoie au plongement de l'individu méta-désirant et indéterminé dans les structures du champ scientifique où il contracte le désir de persévérer dans l'être en tant que chercheur, etc. Ainsi, le conatus essentiel est une matrice désirante fondamentale d'où vont surgir par actualisation tous les désirs spécifiés – désir d'être ceci ou cela de particulier – et toutes les rationalités spécifiques à ces désirs spécifiés – et aux champs qui les ont structurés. En deçà de cette étape de l'actualisation, dont les directions sont *a priori* diversifiables à l'infini, le conatus (essentiel) se révèle donc comme le germe potentiel de toutes les logiques d'action, lesquelles viennent à l'existence dans le moment inaugural où le conatus actuel trouve génériquement une nouvelle mise en forme, c'est-à-dire dans le moment où s'invente une nouvelle espèce de l'être social proposée à l'effort de persévérance. Car naissant par le fait même de cette nouvelle solution d'actualisation, ces « logiques d'action » sont intimement solidaires de l'espace social dans lequel apparaît, puis mûrit, la nouvelle spécification de l'être social. Elles en reçoivent l'empreinte et, en retour, en deviennent la caractéristique – Bourdieu dirait le *nomos*.

Structuré – notamment dans les champs – le conatus est également structurant, c'est-à-dire producteur de structures, car les structures sont le produit de composition d'une multitude d'actions passées... qui étaient elles-mêmes les expressions d'une multitude d'efforts de persévérer dans telle ou telle forme de l'être social, multiples efforts passés qui sont pour ainsi dire cristallisés dans les structures, d'où ils contribuent à déterminer les conatus présents. Spinoza n'a pas manqué d'insister sur la part prise par les influences interpersonnelles dans la détermination du désir. On serait d'ailleurs fondé à dire que ce que l'*Éthique* développe dans ce registre (E, III, propositions 21 à 34) est de l'ordre d'une psychologie sociale ou d'une socio-psychologie avant l'heure, dont l'intuition centrale est donnée par (E, III, 27) : « Du seul fait que nous imaginons qu'un objet semblable à nous et pour lequel nous n'éprouvons aucun affect est quant à lui affecté d'un certain affect, nous sommes par là même affecté d'un affect semblable. » Ainsi la contagion interpersonnelle des affects, et tous les comportements d'imitation ou d'asservissement au regard des autres que Spinoza en déduit (E, III, 27, 31), soulignent-ils le caractère socialisé, et par suite profondément hétéronome, de la formation du désir¹⁶. Les rencontres instantanées « entre vifs » ne sont d'ailleurs pas la seule figure possible de l'influence interpersonnelle, et il arrive aussi que les hommes rencontrent des constructions collectives ou bien des structures. Ces rencontres-là qui ne sont en fait pas autre chose que des rencontres entre hommes, mais médiatisées, donnent alors aux rapports d'influence

16. Voir Lordon [2003] pour une présentation plus développée.

interpersonnelle leur profondeur temporelle et font mieux voir que l'actualisation des conatus présents sollicite sans cesse des ressources empruntées au travail des conatus passés. C'est pourquoi la « psychologie sociale » que développe la partie III de l'*Éthique* appelle presque nécessairement une sociologie structuraliste capable de voir bien au-delà des seuls individus mis en rapport dans les rencontres instantanées. Les influences structurales qui cheminent par les interactions d'émulation, en particulier ces archétypes sociaux qui sont des modèles offerts de l'être social, de « l'être en tant que... », ont été formées dans une profondeur temporelle que l'instantanéité des interactions ignore le plus souvent, et lors de chacune de ces interactions, ce sont les conatus présents qui, sans le savoir, entrent en fait en communication avec les conatus passés.

Il y aurait évidemment quelque imprudence à soutenir que la sociologie de Bourdieu constitue le seul point de contact possible entre la philosophie de Spinoza et les sciences sociales. Il faut pourtant constater que ce dialogue-*là* s'engage plutôt bien – ça n'est sans doute pas un hasard – et pourrait être prometteur. S'il y a des raisons de croire en cette promesse, c'est peut-être parce que la mise en rapport de ces deux œuvres va bien plus loin que la seule possibilité de retraduire sans perte de cohérence les intuitions de l'une dans le langage de l'autre, et que leur interaction laisse présager des bénéfices croisés autrement substantiels. La sociologie de Bourdieu ne permet-elle pas de donner une expression particulièrement élaborée à l'opération d'actualisation des conatus ? Réciproquement, il y a dans la philosophie de Spinoza de quoi modifier quelque peu la base conceptuelle de cette sociologie, et ce à la fois en cohérence avec son économie intellectuelle générale et en la dotant « d'extensions » non seulement souhaitables mais certainement plus difficiles à constituer en l'état. Cette sociologie pourrait bien en effet trouver avec le conatus le principe d'action qui semble lui manquer si l'on en juge par les progrès qu'il est encore possible de faire faire à ses propriétés dynamiques. Aussi y a-t-il dans ce rapport de complémentarité réciproque bien davantage qu'une interaction ponctuelle, et probablement de quoi penser plus généralement à une perspective spinoziste en sciences sociales. Faut-il donner un nom à un programme de recherche de cette nature ? Si oui, on serait assez tenté d'envisager quelque chose comme « structuralisme énergétique ».

UN STRUCTURALISME ENERGETIQUE

Il faudrait plus de place pour soutenir convenablement l'idée, anachronique en apparence seulement, d'un Spinoza sinon structuraliste lui-même, du moins anticipateur et inspirateur du ou des « structuralismes ». L'inclination de cette philosophie n'est-elle pas indirectement lisible dans l'aptitude de ses concepts à se laisser ressaisir dans les catégories de la sociologie de Bourdieu, par exemple, et à s'intégrer dans un appareil théorique qu'on peut qualifier de structuraliste sans trop d'abus ? C'est bien sûr dans la qualification « énergétique » du

structuralisme qu'on envisage maintenant que réside à la fois l'écart avec la sociologie de Bourdieu et la perspective d'en intensifier certaines propriétés – notamment dynamiques. S'autoriser de Spinoza pour envisager de construire quelque chose comme un structuralisme énergétique n'est en tout cas pas forcer la lettre d'une philosophie qui possède déjà à l'état natif ces deux caractères. Structuraliste, elle l'est par elle-même bien au-delà de sa compatibilité avec la sociologie des champs. En fait, il faudrait prendre le temps de rappeler tout ce que la philosophie de Spinoza doit à une réaction anti-cartésienne, au refus des métaphysiques de la subjectivité, des doctrines de la volonté et de la liberté, mais aussi dire quelle idée positive de l'homme elle considère alternativement, quelle conception de l'individuation comme ensemble de *rappports* elle envisage en lieu et place des illusions substantialistes de l'individualisme, enfin – surtout – comment à l'homme maître de lui-même, souverain par sa conscience, sujet de ses actes et de ses pensées, elle substitue l'homme « mode fini », intégralement pris dans les déterminations de la nature naturante, soumis aux lois de son essence et à l'action des causes extérieures, homme *lieu*, et non pas maître, de ses affects et de ses gestes – un anti-humanisme théorique avant la lettre¹⁷. Mais la vision de l'homme livrée par Spinoza est très ambivalente, car si l'homme est ensemble de *rappports* – *rappports* de mouvement et de repos sous lesquels se composent les parties extensives qui le constituent¹⁸ –, il est aussi, d'autre part, *essentiellement* conatus. Or le conatus, précisément en tant qu'il est le fondement d'une ontologie de l'activité et de la puissance, est par là même un concept immédiatement énergétique. Aussi bien ses origines « physiennes¹⁹ » que toutes ses significations associées – élan, tendance, effort, poussée, *momentum*... – témoignent de ce que le conatus est essentiellement dynamisme et manifestation de puissance – il est l'expression de cette hypothèse philosophique décisive que *l'existence est fondamentalement activité*. C'est donc bien dans le conatus qu'on pourrait trouver la quantité de mouvement qui pourrait être ajoutée à la théorie de l'action de Bourdieu – et par là de quoi ouvrir plus largement le spectre des faits de changement qui pourraient lui devenir accessibles.

Bourdieu, ou la tentation réfrénée de l'énergétisme

Le plus étonnant est peut-être qu'il y a chez Bourdieu un énergétisme latent, affleurant plus d'une fois, mais sur un mode presque toujours allusif, et au loin de toute systématisation théorique. De fait, on pourrait dire qu'il y a une double lecture possible – structurale et énergétique ! – de la notion de champ.

La première lecture, topologique et structurale, considère le champ comme un espace relationnel, espace de positionnements différentiels au sein duquel la hiérarchie des positions correspond à une certaine distribution du capital

17. Voir Lordon [2003].

18. « Si les parties qui composent un Individu s'accroissent ou diminuent dans une proportion telle, cependant, que toutes conservent entre elles le même rapport de mouvement et de repos, l'Individu conservera encore sa nature sans aucun changement de forme. » (E, II Lemme V.)

19. Voir Guest [1990].

social²⁰ spécifique au champ et détermine la forme que prendront les interactions entre agents. Mais on peut aussi faire une lecture énergétique du champ, considéré cette fois comme un *domaine de mise en forme de la libido*, énergie fondamentale mais fondamentalement amorphe, et qui va précisément trouver ses mises en forme et ses investissements spécifiques au travers des objets promus, et même plus : constitués par le champ comme désirables, dignes d'intérêt, « valant la peine »...

Ce n'est évidemment pas par hasard qu'on se permet d'employer ici le terme de libido. D'abord, parce que Bourdieu l'utilise lui-même, usage à la fois très signifiant et très surprenant quand on sait, d'une part, le poids du concept, lesté de toutes ses origines, et qu'on voit, d'autre part, l'absence de commentaire dont Bourdieu en assortit l'usage. Aussi par un paradoxe assez remarquable cet usage demeure-t-il à la fois extrêmement incident et extrêmement frappant. Cette occurrence du concept de libido dans le texte bourdieusien est d'autant plus intéressante ici qu'il est par ailleurs impossible de ne pas noter la proximité qu'entretiennent les notions de libido et de conatus. Évidemment, il ne saurait être question de les donner pour substituables, et moins encore de rabattre l'une sur l'autre psychanalyse et philosophie spinoziste. On pourrait pourtant faire une analyse symptomale très freudienne... du rapport de Freud à Spinoza – parfait cas de dénégation²¹ ! – alors même qu'en dépit de différences réelles²² le rapprochement s'impose, peut-être à titre heuristique, mais de manière évidente : une même intuition anthropologique de l'homme essentiellement désirant, une même problématique de la servitude passionnelle, une même ambition de l'émancipation par la réflexivité... On peut d'autant moins éviter d'y penser que, plus localement, le conatus pourrait parfaitement être compris comme une libido, pourvu qu'on envisage celle-ci sous une acception plus générale et déssexualisée, c'est-à-dire comme une énergie fondamentale mais en attente de directions et de mises en forme – à peu de choses près la signification que lui donne Bourdieu dans son propre emploi... Et en effet, les mises en forme de la libido, ses processus d'investissement, tels qu'ils sont parfois incidemment mobilisés dans la théorie des champs, toutes ces libidos *socialement qualifiées* – *libido sciendi*, *libido aconomici*... – ont d'étranges ressemblances avec le travail d'actualisation du conatus : sans surprise, l'un et l'autre renvoient identiquement aux mêmes opérations de constitution des *illusio*. La *libido sciendi*, c'est le conatus du chercheur tel qu'il s'est actualisé au contact du champ scientifique ; la *libido aconomici*, c'est le conatus actualisé de l'entrepreneur mis en forme dans le champ du capital, etc.

L'évidence de ces rapprochements n'en rend alors que plus paradoxal ce mélange de tentation et de déni d'énergétisme de la part de Bourdieu, à propos duquel on peut au moins essayer de formuler quelques conjectures. L'intuition

20. Il serait plus exact de dire : *des* diverses espèces de capital social...

21. Dans les rares textes où Freud fait référence à Spinoza, c'est pour commencer par déclarer qu'il ne l'a jamais lu (!), au prétexte épistémologique à peu près indéfendable qu'il fallait garder toute sa spontanéité à sa science et ne pas la laisser influencer par quelque *a priori* philosophique (voir Burbage et Chouhan, [1993])...

22. Ne serait-ce, par exemple, que par la difficulté à insérer l'idée d'inconscient dans le corpus spinoziste.

qu'on voudrait suggérer à ce propos tient qu'il faut voir dans le paradoxe de cette tentation théorique réfrénée la limite d'un programme visant à promouvoir *une ontologie intégralement désubstantialisée et exclusivement relationnelle du monde social*. Or, bien sûr, la libido ou le conatus sont, au moins au sens faible, des reliquats de substance, et forcément des termes malvenus dans un programme de cette nature. Que Bourdieu éprouve pourtant irrésistiblement le besoin d'y faire référence, et que par ailleurs il censure rigoureusement ce besoin, indique sans doute la marque d'une impossibilité : impossibilité d'un programme *maximal* de désubstantialisation de l'ontologie sociale.

De fait, ce programme ne peut être tenu jusqu'au bout par Bourdieu lui-même qui, proscrivant formellement le recours à des « arguments de nature humaine » (Bourdieu [1997]), n'en construit pas moins une économie générale des pratiques. Or qu'est-ce que cette économicité des pratiques, et plus encore qu'est-ce que cet intérêt généralisé qui en est le pivot, dont la poursuite, consciente ou préreflexive, est le principe structurant de tous les comportements... si ce n'est une nature humaine, omniprésente mais jamais avouée comme telle. Il suffirait alors de consentir cet aveu théorique pour pouvoir franchir une étape de plus et voir se profiler derrière l'intérêt une motion plus fondamentale encore : celle du conatus bien sûr. L'intérêt le plus fondamental, celui dont dérivent toutes les formes spécifiques de l'intérêt, n'est-ce pas celui de la persévérance dans l'être ?

On ne saurait pour autant revenir sur la nécessité de la réaction bourdieusienne au substantialisme implicite des sciences sociales. Et seul un programme fort de « relationnalisation » de l'ontologie sociale pouvait conduire à rompre avec leur propension spontanée, a-critique et irréfléchie à transposer dans le discours de la science les dispositions substantialistes déposées dans les « notions communes » – voire au plus profond du langage lui-même. Pour si nécessaire qu'il ait d'abord été, ce moment de désubstantialisation radicale n'en rencontre pas moins sa limite et suggère d'accorder de nouveau une place minimale à la « substance » dans le monde social, et d'y redécouper les territoires respectifs du « substantiel » et du « relationnel ». Mais comme dans les bonnes synthèses dialectiques, la négation de la négation a vocation à conserver – et même assez largement en l'espèce... Dans ces conditions, on pourrait alors, simultanément et non contradictoirement, reconnaître toute sa pertinence à un programme ontologique-relationnel... et être bien conscient de l'impossibilité de le mener jamais à son terme – la contradiction apparente se dissipant dès lors qu'on requalifie ledit programme relationnel en lui donnant le statut non plus d'une injonction ferme, mais celui d'une *idée régulatrice*, par quoi il faut comprendre : lui accorder de la pertinence en tant que projet visant à relationnaliser le substantiel *chaque fois que c'est possible*. On pourrait même donner à ce projet son instrument spécifique : le « rasoir d'Ockham relationnel », manié dès que se présente une construction substantielle superflue qui sera alors éliminée, c'est-à-dire « réduite » à une explication relationnelle. La position théorique d'un structuralisme énergétique, telle qu'on essaye de

l'esquisser ici, pourrait alors partir de cette idée que le conatus, c'est ce qui reste quand on a fini de passer le rasoir d'Ockham relationnel...

UNE THEORIE ENERGETIQUE DE L'ACTION

Si la meilleure preuve du mouvement est donnée en marchant, alors, sûrement bien mieux qu'une présentation en toute généralité, l'argument le plus convaincant qu'on puisse avancer en faveur de ce structuralisme énergétique consiste à faire au moins entrevoir de quoi il est capable « en situation », ce qu'on pourrait lui faire dire, sinon d'original, du moins qu'on aurait plus de mal à dire autrement, sur des problèmes susceptibles d'intéresser les sciences sociales en général, et une théorie des institutions en particulier. Or si le thème « structuralo-énergétique » peut faire valoir sa plus-value intellectuelle à propos de la question des institutions, c'est peut-être d'abord à partir d'une théorie de l'action qu'il faut commencer par l'envisager.

Comme on avait suggéré que le conatus était structuré et structurant, c'est-à-dire actualisé et mis en forme par des structures, elles-mêmes produits de sédimentation du travail de conatus passés, on pourrait donner à cet énoncé une reformulation énergétique en disant que les structures sont de l'énergie morte auxquelles vont se combiner les énergies vivantes des agents présents. Comme chez Marx – à qui l'image est empruntée de manière transparente – où le capital était du « travail mort » entrant en combinaison avec du « travail vivant » pour engendrer une production, de même ici l'action est le produit de composition des énergies vivantes et des énergies mortes déposées dans les structures qui fournissent aux énergies vivantes d'invisibles ressources. Les structures du monde social sont donc des lieux de plus ou moins hautes concentrations en ces énergies mortes, et selon que les énergies vivantes s'exercent en tel ou tel lieu, doté de telle ou telle concentration, donc offrant telle ou telle ressource structuralo-énergétique, les actions de ces énergies vivantes sont promises à des effets de telle ou telle ampleur.

Les lieux de plus haute concentration en énergie morte sont les points archimédiens de la structure. Ce sont ses lieux de pouvoir. L'intuition topologico-énergétique pourrait en effet conduire à une autre façon de définir le pouvoir, lequel pouvoir se caractérise phénoménologiquement par la disproportion entre ses efforts et ses effets : le pouvoir, c'est qu'un mot à peine chuchoté déclenche une guerre, fait descendre des millions de personnes dans la rue, renverse des gouvernements... Si cette minuscule dépense d'énergie vivante – un mot prononcé – peut produire de si gigantesques effets, c'est bien parce qu'elle bénéficie du formidable levier constitué par de faramineuses quantités d'énergie morte concentrées en ce point particulier de la structure, énergies accumulées sous les formes les plus diverses – matérielle, symbolique, etc. Reconsidéré depuis ce point de vue du structuralisme énergétique, le pouvoir pourrait donc être redéfini comme l'occupation des points

archimédiens de la structure, et la jouissance des immenses ressources collectives qui y sont offertes à l'activité des énergies vivantes. Voilà donc qui livre une conception *intensive* du pouvoir. Le pouvoir est une intensité ; il est une quantité. Un physicien dirait : c'est le moment du levier. Fondamentalement, le pouvoir est un effet multiplicateur : c'est l'accès à de grandes quantités d'énergie morte en vue de démultiplier son énergie vivante propre.

Cette réinterprétation du pouvoir pourrait bien ne pas avoir à être confinée dans la seule sphère des pratiques politiques et trouver à s'appliquer avec avantage à des interrogations proprement économiques. Ainsi, par exemple, pourrait-on en tirer de quoi reprendre sous un angle original la théorie de la rémunération des contributions productives. Dans cette approche structuralo-énergétique en effet, la formation des contributions productives – et donc des revenus si ceux-ci sont indexés sur celles-là – est corrélative de l'accès aux ressources en énergie morte cristallisées au point de la structure occupé par l'agent. En d'autres termes, et pour donner une image, selon que le même individu, muni du même capital humain, par exemple diplômé de l'enseignement supérieur, exerce son activité au point de la structure dit « épicerie de quartier » ou bien au point de la structure dit « salle des marchés », sa contribution productive et son revenu seront sensiblement disproportionnés... Or c'est bien du même individu, du même ensemble d'aptitudes et de la même capacité à s'activer qu'il s'agit. La différence est dans le levier – et le levier est dans les structures. Il y a donc là une autre façon d'objecter à la fixation du salaire à la productivité marginale, une façon soit dit en passant différente de l'argument maintenant classique qui insiste sur la difficulté d'isoler des contributions individuelles au sein d'actes productifs fondamentalement collectifs. Car cette fois-ci il s'agit de dire qu'il n'y a pas, jamais, d'actes individuels purs, même quand l'individu agit seul car, à des degrés divers, ses actes mobilisent tous et toujours des ressources collectives déposées dans les structures. Il en résulte évidemment des conséquences de première importance en matière de partage normatif des revenus et d'équité distributionnelle. Car s'il en est ainsi, alors c'est l'idée même d'une rémunération purement individualisée, exclusivement assise sur la « contribution personnelle » qui perd ses conditions de possibilité, et jusqu'à son sens. En effet, les agents exercent leur énergie vivante en des points de la structure inégalement dotés en énergies mortes et ont donc accès à des ressources collectives invisibles dissemblables. Les effets de leurs activités respectives sont donc nécessairement inégaux, et ce indépendamment de causes qui pourraient leur être rapportées en propre. On voit bien ce que cette « théorie du revenu » partage avec la précédente « théorie du pouvoir ». Le famélique bonus du *trader* n'est pas l'exacte mesure de son exceptionnel mérite. Il n'est que l'expression de sa situation privilégiée en un point de la structure sociale où sont accumulées d'extraordinaires quantités d'énergie morte – ressources collectives qu'on peut en l'espèce très facilement nommer : la *disposition* de l'épargne concentrée, *l'accès* au marché, et qui sont au principe d'un prodigieux levier. Ce que l'une et l'autre « théories » ont donc en commun, c'est

de prêter attention aux invisibles ressources structurales dans lesquelles puisent – le plus souvent sans le savoir – les actions individuelles, et aux combinaisons d'énergies vivantes et d'énergie mortes dont ces actions sont inévitablement faites. L'une et l'autre ne sont finalement que deux dérivés homéomorphes d'une même théorie possible *de la production des effets*.

INSTITUTIONS ET CHANGEMENT INSTITUTIONNEL

Si cette relecture structuralo-énergétique de Spinoza à l'usage des sciences sociales permet de soutenir un commencement de théorie de l'action, alors il n'est pas déraisonnable d'espérer en tirer quelque chose en matière d'institutions et de changement institutionnel. C'est bien ici que le conatus est convoqué comme principe énergétique, force de propulsion susceptible d'intensifier les propriétés dynamiques de la sociologie des champs. D'une certaine manière, on pourrait dire que le conatus est l'énergie qui est sous l'habitus – voilà d'ailleurs pourquoi l'extension spinoziste qu'on en propose n'altère pas fondamentalement la sociologie de Bourdieu, mais plutôt la complète en explicitant ses moteurs. Bien sûr, il faut considérer les structures, énergies mortes, sédimentation des conatus passés. Mais ce qui fait événement au sein des structures, c'est le mouvement des conatus présents. Le conatus est le principe énergétique qui permet de remettre du dynamisme dans un monde de structures autrement quasi-minérales.

Dans cette perspective, les arrangements institutionnels sont des contraintes qui retiennent *temporairement* la poussée des conatus en les canalisant sous un certain régime d'activité. Ces constructions institutionnelles ne sont pas seulement le produit de sédimentation du travail des conatus passés, mais également – et c'est là une idée qui renoue directement avec l'intuition régulationniste – la cristallisation d'un rapport de force entre ces conatus, la fixation de ce rapport de force dans un de ces états d'équilibre temporaire. S'il est aussi simple de donner une reformulation spinoziste à la thèse régulationniste envisageant les constructions institutionnelles comme rapports de force temporairement stabilisés, il faut certes d'abord y voir la préfiguration plutôt agréable d'une compatibilité possible, mais surtout le moyen de souligner l'un des aspects les plus caractéristiques de cette science sociale spinoziste à construire qui est d'être une science sociale *consubstantiellement politique*. Si l'on voulait résumer la chose d'une seule formule, on pourrait dire que cette perspective a ceci de particulier que le politique y est *dense dans le monde social*. Il est impossible de ne pas rencontrer le politique quand on se donne une vision spinoziste du monde social, c'est-à-dire la vision d'une multitude d'efforts d'exister voués à se rencontrer et le plus souvent à s'affronter. On pourrait multiplier à loisir les citations qui, proches en cela de Hobbes, dérivent la

possibilité de la guerre de tous contre tous de l'ensemble des motions passionnelles fondamentales²³ : « Dans la mesure où les hommes sont soumis aux passions, on ne peut pas dire qu'ils s'accordent par nature » (É, IV, 32) lâche finalement Spinoza dans une sorte de litote un peu lasse... Si les conatus sont des pôles d'activité, s'ils sont des élans d'expansion, alors, en effet, leurs heurts sont une quasi-nécessité ; plus encore : ils sont la matière même d'une *politique*. Ce pourrait d'ailleurs être une façon de redéfinir la politique : la politique est ce qui commence avec le heurt des conatus ; la politique, c'est le travail d'accommodation du heurt des conatus.

Que la politique soit partout dans le monde social observé depuis un point de vue spinoziste, et particulièrement là où on l'attend le moins, c'est ce qui apparaît, par exemple, au spectacle des affrontements survenant dans le champ du capital sous la forme des OPA et des OPE hostiles ou concurrentes. Faut-il le dire, ces gigantomachies de la finance sont peut-être les épisodes du capitalisme contemporain les plus susceptibles de faire résonner les idées d'expansion et de puissance portées par la notion de conatus. Mais ces événements spectaculaires, jadis exceptionnels et maintenant de plus en plus communs, ont surtout pour propriété de faire apparaître le champ du capital comme un univers où se heurtent sans cesse des puissances d'argent en lutte. En ce sens – c'est-à-dire au sens du choc des conatus –, il s'y déploie ce que l'on peut authentiquement appeler *une politique du capital* (Lordon [2002]).

S'il découle bien de cette politique généralisée du conatus, une vision des constructions institutionnelles comme point d'équilibre temporaire d'un système de forces, alors la durée de vie finie de cet équilibre, sa pérennité toujours compromise sont une autre façon de souligner la part dynamique du structuralisme énergétique. Car les conatus ne sont jamais définitivement neutralisés par l'institution, ils ne sont que contenus, leur poussée continue de s'exercer en vue de la poursuite d'un plus grand avantage. C'est pourquoi, même « en régime », les institutions sont toujours travaillées par des tensions internes qu'elles parviennent à absorber tant qu'elles sont suffisamment fortes, mais qui vont les déborder dès qu'elles vont montrer des signes de faiblesse. Pour le coup, c'est bien là une question à propos de laquelle il est utile de retourner au texte de Spinoza, cette fois non plus l'*Éthique* mais le *Traité politique* (TP). De ce point de vue, lire Spinoza avec des lunettes régulationnistes réserve des joies inattendues : le TP n'a pas seulement pour objet ce qu'on peut appeler, par un anachronisme bien fondé, la *régulation politique*, on y trouve également une théorie de la cohérence, de la complémentarité et de la hiérarchie des formes institutionnelles qui satisferait le régulationniste le plus difficile²⁴...

23. Il faut toutefois noter que, à la différence de Hobbes, les rapports interpersonnels revêtent chez Spinoza une bien plus grande ambivalence puisque la partie IV de l'*Éthique*, qui esquisse une théorie du lien social, dérive du même ensemble de motions fondamentales aussi bien la part de conflits inévitables sous le régime des passions que l'affinité essentielle des hommes entre eux : « ... rien n'est plus utile à l'homme que l'homme » (E, IV, 18, scolie).

24. Voir le *Traité politique* lui-même bien sûr, notamment les chapitres VII à X où Spinoza envisage les diverses configurations institutionnelles correspondant aux diverses formes d'État, mais aussi le commentaire de Matheron [1988] qui en dégage de véritables « cycles de reproduction de l'État » (chap. 8).

Mais le point d'importance décisive réside en ceci que dans la théorie des institutions (politiques) élaborée par le TP – et c'est là certainement une différence fondamentale avec Hobbes – les individus *ne renoncent pas à leur droit naturel par passage à l'état civil*. Peut-être pour saisir toute la portée de cette proposition, et aussi pour dissiper par avance un malentendu probable, importe-t-il de préciser préalablement la signification que revêt chez Spinoza le concept de « droit naturel ». Loin de correspondre au sens qu'il prend aujourd'hui, le droit naturel de Spinoza (et de Hobbes également d'ailleurs) est la mesure de la puissance déposée en chaque chose : « Tout être dans la nature tient de la nature autant de droit qu'il a de puissance pour exister et agir²⁵ » (TP, II, 3.) Ainsi ce droit naturel, qui n'est assurément pas le nôtre, est un concept *non pas juridique mais anthropologique* – en un parti pris d'ailleurs parfaitement cohérent avec une ontologie intégralement *positive* de la puissance. Et dans cette entreprise philosophique de critique des normativités, d'où la normativité est par là même réduite à la portion congrue²⁶, Spinoza est bien fondé à considérer que « le droit naturel de chaque individu s'étend jusqu'où va sa puissance » (TP, II, 4).

Si l'on accepte d'entrer dans cette définition du droit naturel, non pas comme expression d'une transcendance faite jusnaturalisme, mais comme l'exacte et positive mesure de la puissance, alors se pose la question décisive de sa distribution dans la société et de l'éventualité de sa captation par le souverain. C'est probablement là que se tient l'une des plus importantes différences entre Hobbes et Spinoza, car si pour le premier tous les droits naturels sont nécessairement transférés au Léviathan pour faire cesser la violence de l'état de nature, pour le second il ne saurait être question que cette cession soit complète et définitive. À vrai dire, pour Spinoza, de cession il n'y en a point et il ne saurait y en avoir. Si l'État peut contenir la violence, c'est parce qu'il s'est lui-même constitué comme foyer d'accumulation de puissance, par là devenu capable d'imposer son « droit naturel », plus fort, à celui de tous les autres agents. Mais à aucun moment ces derniers ne se défont du leur propre, « car le droit naturel de chacun (si nous pesons bien les choses) ne cesse pas d'exister dans l'état civil. L'homme en effet, aussi bien dans l'état naturel que dans l'état civil, agit selon les lois de sa nature et veille à ses intérêts, car dans chacun des deux états, c'est l'espérance ou la crainte qui le conduit à faire ou à ne pas faire ceci ou cela » (TP, III, 3). L'État voudrait-il contraindre absolument ses sujets qu'il n'en aurait pas les moyens, d'abord parce qu'il est des choses qu'aucune menace ne peut convaincre de faire, ensuite parce que, dans le domaine de la croyance, l'intimité de la conscience demeure le lieu inviolable d'une irréductible résistance : « De là cette conséquence que toutes les actions auxquelles nul ne peut être incité ni par promesses ni par menaces sont en dehors des voies de la Cité. Nul par exemple ne peut se dessaisir de sa faculté

25. *Traité politique*, chap. II, § 3, ici dans la traduction de Charles Appuhn.

26. On assumera le caractère à la fois laconique et approximatif de cette proposition car, à la vérité, les rapports de la philosophie spinoziste et de la normativité sont tout de même un peu plus complexes et mériteraient mieux que ça...

de juger ; par quelles promesses ou par quelles menaces un homme pourrait-il être amené à croire que le tout n'est pas plus grand que la partie, ou que Dieu n'existe pas, ou qu'un corps qu'il voit qui est fini est un être infini ? » (TP, III, 8).

Ainsi, le droit naturel des hommes peut conduire à tout instant les conatus à réexercer leur poussée – c'est-à-dire à contester le pouvoir. Parfois force conservatrice, lorsqu'il stabilise ses efforts de persévérance au travers de l'*habitude* et par la « fixation » des associations affectives (Bove [1996]), le conatus peut donc aussi se faire rétivité et contestation, force de résistance. C'est particulièrement vrai dans l'ordre des institutions politiques, dont la possible décomposition, remarque François Zourabichvili [2002-b], est une sorte d'obsession pour Spinoza. Celui-ci ne note-t-il pas que « les périls menaçant la Cité ont pour cause toujours les citoyens plus que les ennemis du dehors » (TP, VI, 6) ? Les institutions sont donc des constructions fragiles et périssables – et l'on peut sans doute étendre le propos au-delà des seules institutions politiques. Les affects de Tristesse – qui, avec la Joie et le Désir, entre dans les trois affects primaires – sont à l'origine des remises en mouvement institutionnel : « Plus grande est la Tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme s'efforce de lutter contre la Tristesse. » (E, III, 37, dém.) Que la contrainte des structures vienne à faiblir, que les arrangements institutionnels entrent en crise, et les conatus jusqu'ici endigués, vont réexercer leurs poussées dans des directions inédites en vue d'un meilleur avantage, d'où surgiront un nouvel état du rapport des forces, de nouveaux équilibres et finalement une nouvelle cristallisation institutionnelle.

CONCLUSION

Quand bien même on continuerait de croire à la possibilité d'une théorie des institutions, complète, générale et universelle, on serait bien en peine de tenir les éléments qui précèdent pour sa réalisation (!). Mais quel pourrait être alors leur statut ? Probablement pas celui non plus du « fondement fondamental » à partir duquel, par un effort conceptuel titanesque – et hégélien ! –, on pourrait espérer engendrer « la théorie des institutions » tout entière. Aussi, à défaut d'une valeur fondationnelle, ces éléments spinozistes en vue d'une théorisation des institutions ont-ils peut-être davantage la nature d'une *ressource*, référence conceptuelle d'un niveau plus profond, disponible non pas d'ailleurs pour une théorie unique et majestueuse mais plutôt pour quelque chose comme un « complexe théorique », ensemble de théories régionales « articulées » plus que véritablement intégrées. À l'image de cette modalité plus lâche de l'intégration théorique, la force du concept de conatus réside peut-être dans l'association de sa profondeur et de la souplesse des emplois « pratiques » qu'on peut pourtant en faire. N'excluant pas, bien au contraire, la construction des concepts intermédiaires requis par la théorisation des institutions, il est toujours mobilisable par eux. Pour le coup, la difficulté initiale d'une solution de continuité à inventer entre le plan analytique de la philosophie et celui des

sciences sociales se transforme ici en avantage, puisque le concept de conatus, une fois dédoublé en conatus essentiel et en conatus actuel, permet par son premier terme de gagner la profondeur d'une onto-anthropologie, pendant que son deuxième terme est immédiatement susceptible d'être mis en circulation dans le plan des sciences sociales (il a été construit pour cela même !) – et d'y être articulé avec les concepts locaux. Telle pourrait donc être une forme possible des usages de la philosophie de Spinoza en sciences sociales en général, et pour la théorie de la Régulation en particulier, choisissant de voir dans les concepts spinozistes, et notamment dans celui de conatus, un principe infus davantage qu'une axiomatique formelle – les régulationnistes n'ont probablement pas vocation à réécrire *more geometrico* une nouvelle *Éthique*...

À ce propos il n'est d'ailleurs pas inutile de préciser davantage la nature de la proposition qui leur est faite, et de souligner notamment que l'invitation à lire Spinoza n'est pas le préambule à une théorie régulationniste des institutions qui ferait du conatus son point de départ et son constituant obligés. À l'image d'une théorie des institutions qu'on envisage plus comme un complexe à articulation souple que comme une totalité intégrée, on peut très bien concevoir des usages à géométrie variable du concept de conatus. Ni le « désir mimétique » (Aglietta et Orléan [1982]) ni la « dette » (Aglietta et Orléan [1998]) ne sont parvenus, en dépit de leurs puissances théoriques respectives, à s'imposer comme principe fondamental exclusif d'une théorie régulationniste des institutions, et il est douteux que le conatus connaisse un destin plus brillant. C'est d'ailleurs de l'idée même d'un concept fondateur omnipotent qu'il faudrait plutôt se défaire... même si la tentation de la grande unité théorique conserve des charmes puissants – mais probablement captieux. S'il en est ainsi, c'est parce que le domaine des institutions est d'une profondeur qui l'étage sur une multiplicité de niveaux – entre le micro et le macro, il a en fait toute l'épaisseur du social. Les objets choisis dans ce grand entre-deux ne nécessitent pas tous – d'ailleurs ne rendent pas tous possible – le fondement microscopique, et il est maints chantiers de la théorie des institutions qui n'ont aucun besoin direct d'une théorie de l'action : leurs déterminations caractéristiques sont d'un autre niveau et regardent davantage le travail des groupes sociaux que celui des individus. Il en est d'autres en revanche, à un niveau plus capillaire, où des pôles individués d'action, leurs rencontres, leur composition ou leurs conflits, sont l'objet même de l'analyse, rendant impératif le recours à une théorie du mouvement et du mobile. Ainsi, le complexe théorique des institutions pourrait apparaître comme une mosaïque de chantiers locaux ayant des besoins divers de recourir au concept de conatus, certains pouvant se contenter de constater une compatibilité *ex post* avec son point de vue, c'est-à-dire la possibilité de reformuler leurs énoncés dans le langage de la puissance et de la persévérance, d'autres au contraire pour qui le détour du conatus revêt toute sa nécessité et permet d'éclairer certains faits institutionnels mieux qu'ils ne l'auraient été autrement.

S'il n'est pas dans la solution maximale de la reconstruction à neuf d'une ontologie sociale intégrée, l'usage pertinent de la philosophie spinoziste par les

sciences sociales n'est pourtant pas davantage dans l'emprunt conceptuel anarchique et désinvolte. Aussi une forme de « respect philosophique » – qui n'a pas grand-chose à voir avec l'embaumement des auteurs – impose-t-elle aux emplois des concepts spinozistes de préserver non seulement leur signification précise – c'est tout de même bien le moins ! – mais aussi l'ensemble des corrélats intellectuels qu'ils reçoivent au fil de leurs emplois dans leur texte d'origine, et plus largement l'« intention philosophique générale²⁷ » dont ils procèdent. Car on aurait du mal à réduire la philosophie spinoziste à une boîte à outils conceptuelle, sorte de répertoire inerte de notions en attente d'usages bienveillants ! C'est peu dire que les concepts sont déjà au travail (!) et que l'ontologie de la productivité se montre... productive. Si l'on a pu avancer sans grand risque que la philosophie de Spinoza recélait une science sociale à l'état latent, c'est bien parce qu'elle a elle-même trouvé à se développer dans des directions et sur des objets que seule la différenciation ultérieure des savoirs séparera de la philosophie et attribuera en propre au registre des nouvelles « sciences sociales ». On peut pourtant toujours continuer de faire avec le même étonnement cette expérience qui consiste à envisager une de ces questions suffisamment générales pour faire partie du patrimoine problématique commun des sciences sociales, pour constater qu'on peut trouver dans l'*Éthique*, ou bien dans les traités politiques, évidemment pas sa solution articulée et définitive, mais déjà de formidables ressources pour en reprendre l'exploration.

Conatus et rationalité

La première de ces ressources réside à coup sûr dans la possibilité de reconstruire une « théorie de l'action » sur un principe fondamental – le conatus – à la fois plus général que la « rationalité substantive » et susceptible de l'englober comme un cas spécifique. D'un point de vue théorique, et même épistémologique, il y a peut-être là un progrès possible. Confrontées à leur irréalisme manifeste, les théories, sociologique ou économique, du choix rationnel n'avaient plus pour se défendre, si l'on excepte l'assomption instrumentaliste du « comme si », que des arguments de parcimonie et de générativité, renvoyant les alternatives théoriques à leur mauvaise économie de moyens et à la multiplication coûteuse des hypothèses locales de rationalités situées. Or le conatus permet précisément de sortir de ce dilemme de l'unité et de la diversité, ou encore de la parcimonie et du réalisme, et se présente comme un principe générateur et unificateur de la multiplicité des « logiques d'action ». Dans cette configuration, l'unité du principe fondamental – le conatus essentiel – n'est en effet nullement contradictoire avec la diversité de ses expressions – les conatus actuels – dont il faut renvoyer la formation au travail de l'actualisation, dans la multiplicité ouverte de ses possibilités et dans la spécificité de ses déterminations. Par-delà l'unité du conatus essentiel, la diversité de ces possibilités, c'est-à-dire de ces classes de conatus actuels, détermine bien en effet une multiplicité de logiques d'action puisque

27. Voir à ce propos Lordon [2003].

l'augmentation de la puissance – en quoi consiste le mouvement même du conatus essentiel – y prend à chaque fois des expressions différentes, notamment en s'associant chaque fois à des objets spécifiques dont la recherche façonne des comportements spécifiques. En lieu et place de « logiques d'action » on pourrait donc presque parler de « rationalités par les objets » pour autant que le conatus actuel se définit au travers des objets qui réalisent la « transitivation » du conatus essentiel, et que ces objets se trouvent alors associés de manière privilégiée à la recherche de la puissance – laquelle d'ailleurs prend par eux une expression concrète.

Ainsi, pour comprendre, à l'encontre de ce que répètent tous les textes de la science économique standard, que l'*ultima ratio* des comportements *entrepreneuriaux* n'est pas la maximisation du profit, il faut d'abord avoir identifié comme les objets spécifiques du conatus industriel l'usine à faire prospérer et la marchandise à produire en nombre, les marchés à conquérir et le nom – la marque – à répandre, l'idée du « faire » et de la réalisation de choses, évidemment dans l'ordre des valeurs d'échange, et le cas échéant sous la forme hyperbolique de l'empire à bâtir. Ces formes spécifiques de l'accomplissement, ces objets du désir vis-à-vis desquels le profit peut très bien n'entrer que dans un rapport instrumental, comme un objectif intermédiaire et non comme un objectif final, définissent alors les points d'application que se donne le conatus essentiel quand il s'actualise en conatus entrepreneurial (Lordon [2002]). Aussi la « rationalité économique », pour peu qu'on lui donne une définition tant soit peu restrictive, comme recherche de la maximisation du profit, n'est-elle pas le principe structurant des comportements dont ce conatus-là est le générateur. À l'inverse, on peut rapporter à la position structurale du capital patrimonial, et notamment à sa distance vis-à-vis de la division du travail, la spécificité des formes que prend dans son cas l'expression de la puissance. Si la configuration en court-circuit de son cycle (A-A') résume adéquatement son activité, alors il n'y a rien d'autre qu'il puisse désirer, une fois le capital engagé, que la maximisation de son retour. Au moins notionnellement, la « rationalité économique » est bien la loi de son conatus, ce qui ne signifie pas que, contrairement à l'entrepreneur, le capital patrimonial soit indemne de toute « volonté de puissance », mais plutôt que dans son cas l'expression de la puissance s'associe de manière privilégiée à l'objet « argent ». Ainsi, pour être les uns et les autres des agents incontestablement économiques (!), les agents du capital industriel et ceux du capital patrimonial n'en sont pas moins gouvernés par des logiques d'action hétérogènes, correspondant aux expressions spécifiques que prennent leurs conatus actuels respectifs, et si l'on veut pourtant trouver ce qu'ils ont de commun, alors il faut moins plaquer artificiellement sur eux l'unité factice de la « rationalité substantive » que revenir aux motions fondamentales du conatus essentiel – persévérance dans l'être et actualisation maximale de son degré de puissance – dont dérivent tous les conatus actuels. Sauf à mutiler dans la théorie la diversité des pratiques, leur principe commun peut donc n'être trouvé qu'à un certain niveau de profondeur et de généralité. Il fallait l'étroitesse de vue historique et la naïveté

chronocentrique de la théorie néoclassique pour imaginer avoir atteint ce niveau avec le schème optimisateur et trouvé en la rationalité maximisatrice l'Universel praxéologique. Il suffit pourtant d'un détour bien peu lointain dans le temps ou dans l'espace pour montrer la nouveauté, au moins à l'échelle de l'histoire, des comportements de l'utilitarisme économique rationnel²⁸ – à supposer d'ailleurs qu'on puisse seulement les considérer réalisés dans les sociétés industrielles contemporaines... Là où la praxéologie implicite de la théorie néoclassique prend pour universels des comportements aussi récents dans leur apparition que relatifs dans leur extension, il se pourrait que le conatus et l'effort de la persévérance dans l'être se situent à un niveau de généralité anthropologique bien moins contestable. Mais cette très grande généralité ne rend-elle pas *ipso facto* le concept vide de toute capacité opératoire ? Non, dès lors que le principe philosophique du conatus *essentiel* est relayé par le travail spécifique des sciences sociales et historiques, à qui revient de dire comment il trouve ses actualisations et quels types de comportement celles-ci vont alors structurer.

C'est bien là d'ailleurs ce qui fait également la différence avec la stratégie « universelle » de la théorie du choix rationnel qui, écrivant génériquement Max U en tête de tous les programmes d'agents, pense pouvoir saisir la totalité des comportements. Si, par exemple à propos des comportements d'entreprise, on passe d'un spécifique Max Π à un générique Max U, alors la rationalité dite substantive mérite bien peu son appellation : si « substance » il y a, elle doit résider dans le maximande (U) ; or celui-ci est laissé *ex ante* aussi peu déterminé que possible – et pour cause : cette indétermination est le gage de sa « flexibilité ». Il reste l'opération de maximisation elle-même, mais celle-ci n'est qu'une forme... Aussi la rationalité définie par le seul schème maximisateur n'est-elle pas « substantive » mais simplement formelle. Le substantif de cette rationalité ne vient que dans un second temps, au moment où sont spécifiés les arguments de la fonction d'utilité. Mais cette spécification est toujours *ad hoc*, et les arguments choisis tout exprès selon « ce qu'il faut démontrer ». Ainsi le théoricien peut décider, en fonction de ses besoins du moment, que l'entreprise maximise son profit, ou bien autre chose, comme la part de marché ou le total de bilan, et la théorie du choix rationnel semble alors n'avoir aucun besoin de l'hypothèse du conatus. Quand bien même on mettrait de côté la discussion sur la réalité – ou plutôt l'irréalité – du schème maximisateur lui-même, il y aurait pourtant encore à redire à cette ambition d'autosuffisance et d'universalité. Car si le substantif de cette rationalité réside tout entier dans les arguments de la fonction d'utilité, et si ces arguments sont choisis à discrétion en fonction du problème à traiter – ou plutôt, devrait-on dire, de la solution à trouver –, alors c'est toute la théorie néoclassique de l'action qui est menacée d'*ad hocité* dès qu'elle doit sortir de la pure forme pour passer à la « substance » – de la maximisation vide à la maximisation de quelque chose. S'il en est ainsi, c'est aussi parce que, au nom d'une conception extrêmement stricte de la clôture

28. Voir par exemple, à propos de la structuration tardive des comportements économiques « rationnels », Bourdieu [1977].

disciplinaire, la théorie néoclassique considère les arguments de la fonction U comme des *données*, et qu'elle se refuse à faire la théorie de leur détermination. On comprend sans peine les raisons de ce refus : choisissant de *commencer* avec les préférences, la théorie néoclassique voit bien que remonter un cran en amont la ferait sortir de son territoire propre, tel qu'elle l'a elle-même circonscrit, et prendre le risque de dangereuses hybridations (Orléan [2002])... C'est bien ce genre d'exploration qu'envisage, à l'inverse, une « praxéologie du conatus » qui n'a rien dit tant qu'elle en reste au conatus essentiel, et qui trouve son véritable *explicandum* dans le(s) conatus actuel(s) – dont la formation doit alors être explicitée. Dire que le conatus industriel n'a pas pour objectif final le profit pour le profit n'est pas l'effet d'une postulation ou d'un décret commode, mais la conclusion d'une analyse qui a reconstitué sa formation, c'est-à-dire le processus d'actualisation dont ce conatus spécifique est le produit. C'est la même analyse qui permet de conclure que le conatus patrimonial est spécifié par son association privilégiée à l'objet « argent », et de comprendre au total comment ces deux « conatus du capital » en sont venus à diverger et à donner deux formes sensiblement différentes à la même recherche générique de la puissance dans l'ordre économique. Dans tous les cas, le conatus essentiel, comme principe fondamental, ne devient opératoire, c'est-à-dire véritablement explicatif, qu'une fois explicités les processus qui l'ont spécifié comme conatus actuel.

D'une théorie de l'action à une théorie des institutions

Au-delà de la seule théorie de l'action – qui n'est qu'un point de départ –, bon nombre des chantiers au programme d'une théorisation des institutions, et dont presque aucun n'a été vraiment ouvert ici, sont également susceptibles d'aller puiser dans le corpus spinoziste quelques solides indications. On pense, par exemple, au travail du symbolique, hors duquel la constitution, la reproduction et la transformation des institutions ne sauraient être conçues, du moins pour qui considère que – comme le politique – le symbolique, aussi, est dense dans le monde social. Or, de ce thème dont rien n'a été dit ici, Spinoza fait une préoccupation constante, à laquelle il donne des développements aussi bien « psychologiques » que « socio-politiques ». Ainsi l'*Éthique*, qui fait en quelque sorte l'analyse clinique de notre rapport hallucinatoire au monde, ne cesse-t-elle de revenir sur les constructions de l'imaginaire, médiation fondamentale entre le conatus et ses points d'application. C'est bien, en effet, le travail de l'imagination qui constitue, au gré des rencontres contingentes, des associations capables d'arrêter des choix d'objets et de déterminer durablement un désir sur la base de coïncidences d'affects, mais des associations également susceptibles, si elles prennent une certaine ampleur, d'être stabilisées en une vision (locale) du monde. C'est bien pourquoi d'ailleurs ceux qui seraient tentés de voir dans l'anthropologie positive de Spinoza un utilitarisme rationnel en seraient pour leurs frais, car l'augmentation de la puissance d'agir vers laquelle tendent tous les hommes est sans cesse divertie par les directions erronées où leur imagination abusée ne cesse de les lancer – si l'humanité a à faire l'effort

éthique auquel l'invite Spinoza, et au sens qu'il lui donne, c'est bien parce que « vivre selon la raison » n'est pas sa qualité native... D'une certaine manière, on pourrait considérer que toute la partie III et le début de la partie IV (jusqu'à la proposition 36) de l'*Éthique* donnent une théorie de la servitude passionnelle mais intimement articulée à une analyse de l'aliénation mentale. Au total, la maximisation de la puissance d'agir a beau être la norme du conatus, elle n'en est pas moins rarement son fait.

Considérer dans leur désorientation, ou plutôt dans leur mésorientation, les idées des individus n'implique en aucun cas d'en rester à un horizon « individualiste » du symbolique. La formation même de ces idées ne cesse de renvoyer à des influences interpersonnelles dont la compréhension demande d'ailleurs d'aller voir au-delà des seules interactions bilatérales par lesquelles en apparence elles semblent cheminer. Voudrait-on écarter définitivement le contresens de cette interprétation individualiste qu'il suffirait de se tourner vers l'analyse de l'imaginaire collectif tel que Spinoza l'observe notamment dans la sphère des idées politiques. De ce point de vue, ce n'est pas sans raison que Bourdieu a pu voir dans le *Traité théologico-politique* (TTP) l'anticipation d'une « science des œuvres » (Bourdieu [1997]). Car la lecture qu'y fait Spinoza, à propos du peuple hébreu, des mécanismes d'élection des prophètes, de l'acquisition du charisme par la parole prophétique, des conditions de la réception de cette parole par le peuple, des dispositions déferentes qu'elle y induit – l'*obsequium* –, et de l'effet propre de cohésion qu'elle y produit en tant que croyance partagée, constitutive même de l'État hébreu, tous ces éléments sont bien au principe d'une théorie du pouvoir symbolique et de la part symbolique des institutions.

Tout est donc encore à faire en cette science sociale spinoziste des institutions, avec pour projet de penser leur composition et leur décomposition. Or, c'est bien là un thème sur lequel la philosophie de Spinoza a des choses spécialement intéressantes à livrer, car il faut compter au nombre de ses apports les plus remarquables – et en même temps les plus pertinents pour une perspective de science sociale – une théorie de l'*individuation des complexes*, c'est-à-dire une théorie *des rapports et de leur crise*. On pourrait dire en fait que ce que Spinoza nous propose est fondamentalement de l'ordre d'une théorie des *corps*. Corps physiques et corps politiques en relèvent également, car les uns comme les autres sont saisissables au travers des rapports sous lesquels se composent leurs parties, rapports qui par là même acquièrent une portée constitutionnelle. Il y a là à l'évidence un formidable outil conceptuel pour qui ne désespère pas de sortir des interdictions de l'individualisme, du nominalisme et de l'atomisme radicaux, car ce que Spinoza se propose de penser est ni plus ni moins que l'individualité des collectifs... « Quand certains corps de même grandeur ou de grandeurs différentes sont contraints par les autres corps à rester appliqués les uns contre les autres, ou, s'ils se meuvent à la même vitesse ou à une vitesse différente, sont contraints à se communiquer leur mouvement les uns aux autres selon un certain rapport, nous disons que ces corps sont unis entre eux et que tous composent ensemble un seul corps, c'est-à-dire un Individu... » (E,

II, Def). L'énoncé est bien sûr marqué au coin du mécanisme cartésien et semble d'abord pensé tout exprès à l'usage du corps humain comme en témoignent les propositions de la partie II qui, peu après, lui sont explicitement consacrées. Ainsi, ce sont les *rappports de mouvement et de repos* qui sont constitutifs de l'individualité des complexes, en tout cas dans l'ordre des corps physiques. Pourtant, le propos se révèle au fil du texte beaucoup plus général et vise, bien au-delà des corps physiques, les corps sociaux que peuvent former les hommes quand ils s'unissent « sous un certain rapport » – un rapport de *composition* (Deleuze [1968]), qui demande évidemment à être conçu en un sens beaucoup plus général que la corrélation cinématique des particules évoquée à propos des corps physiques. Cette possibilité est évoquée dès la partie IV de l'*Éthique*, au moment où Spinoza met en évidence l'ambivalence du lien social, entre déchirement des luttes passionnelles et bénéfiques de la composition : « Si, en effet, deux individus de nature rigoureusement identique, par exemple, s'unissent l'un à l'autre, ils composent un seul individu deux fois plus puissant. C'est pourquoi rien n'est plus utile à l'homme que l'homme ; les hommes, dis-je, ne sauraient souhaiter rien de plus précieux pour la conservation de leur être que le fait de s'accorder tous en toutes choses, de telle sorte que les Esprits et les Corps de tous composent comme un seul Esprit et comme un seul Corps, afin que tous s'efforcent ensemble, autant qu'ils le peuvent, de conserver leur être, et recherchent ensemble leur utilité commune à tous » (E, IV, 18, scolie). Il valait de citer longuement, car ce scolie livre à lui seul une part importante de l'intention intellectuelle de Spinoza, dont l'effort philosophique n'a pas d'autre finalité que la meilleure actualisation de la puissance d'agir déposée en chacun. Or les voies individuelles et collectives de cette actualisation maximale sont les solutions inséparables et complémentaires d'un même problème, c'est pourquoi l'*Éthique* s'accompagne ou se prolonge nécessairement en une Politique : au travail du Sage s'efforçant de vivre selon la Raison, s'ajoute l'effet tutorial des institutions, dont la fonction est d'offrir à chacun les meilleures conditions de la réalisation de soi – du moins quand elles ont été bien conçues... Mais le passage par la Politique dispose d'une vertu propre, inaccessible à la seule Éthique individuelle, et que, pour une fois opportun, le langage des économistes saisit assez bien sous le concept d'externalité. La vie collective a en effet ceci de spécifique qu'elle offre aux puissances d'agir individuelles la possibilité de se composer, en des tous qui, à la fois pour eux-mêmes et pour chacune de leurs parties, dégagent un plus de puissance. Mais Spinoza ne se contente pas de l'intuition commune d'un surcroît de puissance tirée de l'action collective. Il en déduit également la possibilité pour les collectifs ainsi créés de vivre en quelque sorte de leur vie propre et de chercher pour eux-mêmes à persévérer dans leur être. Ainsi, par exemple, l'État est-il doté de son conatus propre et poursuit-il, comme les autres choses, le maintien dans l'existence et l'accroissement de sa puissance. À l'exact opposé des préventions du principe de Popper-Agassi, Spinoza semble donc offrir le moyen d'énoncer rigoureusement ce que toute une tradition intellectuelle que, pour faire court, on qualifiera d'analytique, s'est efforcée de stigmatiser comme barbarisme

conceptuel patenté. On aperçoit sans peine tout l'usage qu'on pourrait faire de cette possibilité théorique reconquise, et notamment en matière d'analyse des institutions, en tout cas de certaines d'entre elles qu'on observe notoirement se détourner de leur fonction assignée pour se recentrer sur leurs exigences internes propres et ne plus consacrer leur activité qu'à leur seul maintien, devenu finalité autonome – une dissipation en laquelle on serait tenté de voir une sorte d'« entropie de médiation ». Bien sûr, ce ne sont là encore qu'intuitions très vagues, bien loin d'un développement théorique en bonne et due forme. L'élucidation même de la théorie spinoziste de l'individuation composée est d'ailleurs probablement encore à faire²⁹ : peut-on vraiment s'en tenir aux seuls rapports de mouvement et de repos pour penser la constitution des corps sociaux ? – non, bien sûr. Fera-t-on entrer dans le même cadre l'individualité du sang, composé de chyle et de lymphe (Lettre 32 à Oldenburg), celle du corps humain en ses parties extensives, et celle de l'État ou de la société ? – pas davantage. Les rapports de composition peuvent-ils être généralisés ou redéfinis adéquatement, et vers quels autres critères constitutifs se tourner alors ? Comme probablement toutes les grandes philosophies, celle de Spinoza offre sa part de mystère, d'obscurité et d'indéterminations, par quoi d'ailleurs elle n'en finit pas d'appeler à sa relecture et d'ouvrir des espaces de création pour des interprétations actives. Peut-on mieux dire qu'y faire référence en pensant à une science sociale des institutions, à l'exact opposé du prononcé d'une recherche achevée, est le point de départ d'un programme où tout reste à faire ?

Annexe

STRUCTURES ET INSTITUTIONS : ESQUISSE D'UNE CLARIFICATION CONCEPTUELLE

Ça n'est pas sans quelque réticence qu'on se décide à rouvrir ce dangereux chantier conceptuel des « structures » et des « institutions », éternelle question de cours pour dissertation de sciences sociales, mais aussi mauvaise conscience permanente du chercheur enclin au travail théorique. Si l'on ne se livre pas de gaieté de cœur à cet exercice scolastique par excellence, c'est bien parce qu'on

29. Même si, en plus des commentaires-références de Guéroult [1968], Matheron [1988] et Macherey [1998], d'importantes – et récentes – contributions ont déjà été réalisées en ce sens, on pense notamment à Zourabichvili [2002-a],[2002-b].

soupçonne que cet inépuisable filon pour glose, dans sa récurrence et sa stéréotypie, pourrait bien faire partie de ces débats dont se nourrit typiquement ce qu'on pourrait appeler une « entropie théoricienne » – dissipation d'énergie intellectuelle sans contribution majeure à la connaissance du monde social. Dans les moments de pessimisme (ou de lucidité ?), on serait assez tenté de se rendre à la solution de Xavier Ragot [2003] qui, d'une part, observe la substitution historique d'« institution » à « structure » comme nouveau leitmotiv conceptuel des sciences sociales – même omniprésence dans le discours, même variabilité dans les usages, même imprécision dans les définitions – et, d'autre part, suggère que le concept d'« institution » trouve les conditions de son succès dans son flou même et fonctionne comme une sorte de fourre-tout, ou de fétiche conceptuel, dont il n'y aurait finalement que des avantages à se défaire.

Si pourtant on ne se résout pas complètement à la forme de solution (wittgensteinienne ?) qui consiste à déclarer le problème mal posé et donc non avenu, c'est parce qu'on se voit mal renoncer à l'usage du mot « institution », et par suite échapper à quelques obligations élémentaires en matière de définition ou de signification (!). C'est peut-être aussi parce que, se référant – très sélectivement – aux quelques passages disponibles sur ce thème dans la littérature régulationniste, mais aussi à la façon de reposer le problème qu'on pourrait tirer de la lecture de Bourdieu, on ne désespère pas tout à fait du concept d'« institution » qui, après tout, n'est peut-être pas complètement perdu pour la science...

On pourrait considérer en effet que les régulationnistes ont donné leur version de ce qu'il faut entendre, sinon par « institution », du moins par « forme institutionnelle », et à y bien regarder, on est agréablement surpris de la plutôt bonne résistance au temps de la définition originelle – donnée de longue date (Boyer [1986]) – et des possibilités qu'elle continue d'offrir. Par forme institutionnelle, suggère Robert Boyer, il faut entendre « la codification de rapports sociaux fondamentaux ». C'est simple en apparence, énoncé sans longueurs excessives, et pourtant d'une capacité conceptuelle dont on n'a peut-être pas tiré tous les bénéfices. Car dans sa compacité même, la définition offre déjà le moyen d'établir une distinction assez solide entre « institutions » – ici en fait celles qui entrent dans la catégorie « du haut » dite des « formes institutionnelles » – et « structures ». En effet, ça n'est pas forcer exagérément l'interprétation que de suggérer qu'ici ce sont les « rapports sociaux fondamentaux » qui méritent d'être appelés « structures ». Or le propre de ces rapports sociaux fondamentaux, c'est d'être définis à un niveau... fondamental ! – et par suite (c'est là le point important) d'y être *sous-déterminés du point de vue de leur actualisation historique*. Ainsi par exemple, peut-on considérer deux significations différentes du concept de « rapport salarial ». On peut d'abord envisager le rapport salarial comme-rapport-social-fondamental – et ici il ne serait pas malvenu de dire : en son sens marxien. En effet le rapport salarial en son sens le plus fondamental se définit par la double séparation – séparation du travailleur de son outil et du produit de son travail – et par la marchandisation de la mise à disposition de la force de travail. Et c'est tout.

Quelles formes concrètes cette double séparation ainsi que les conditions de la marchandisation de la force de travail peuvent-elles et vont-elles prendre ? C'est à l'histoire qu'il appartient de répondre à cette question. Mais cette réponse fait *ipso facto* changer de plan analytique : elle nous montre désormais le rapport salarial fondamental *en ses actualisations*, socialement déterminées et historiquement situées. Ici apparaît le rapport salarial *non plus comme rapport social fondamental mais comme forme institutionnelle*. Car la double séparation et la marchandisation du travail peuvent aussi bien s'actualiser comme rapport salarial concurrentiel, puis plus tard comme rapport salarial fordien, et ailleurs comme rapport salarial toyotien, etc., donc chaque fois au travers de constructions institutionnelles particulières. On voit bien alors ce qui sépare « structure » et « institution », chacune logée dans leurs plans conceptuels respectifs. *L'institution est la réalisation historique concrète d'une structure*, que sa généralité et sa profondeur mêmes vouent à une sous-détermination intrinsèque, et par suite à une pluralité d'actualisations possibles. C'est d'ailleurs bien là le sens qu'il faut donner à l'idée de « concepts intermédiaires » pour l'usage desquels Boyer ne cesse de plaider en pensant aux avancées concrètes de la théorie de la Régulation : ce que le régulationniste étudie « en pratique », ce sont les rapports sociaux fondamentaux *réalisés* – c'est-à-dire les formes institutionnelles !

Le critère de l'actualisation et de la pleine détermination historiques n'est pas le seul à fournir une distinction des institutions et des structures. On peut le compléter par un critère phénoménologique : les institutions, ce sont les structures *comme elles apparaissent aux agents*. Autant les structures des rapports sociaux fondamentaux sont définies à une profondeur et avec une généralité qui les privent de corrélats vécus, autant les institutions ont peut-être pour caractéristique première de faire partie du champ de perception des agents. Le rapport monétaire fondamental, tel qu'il est envisagé par Aglietta et Orléan [2002], est défini à un niveau d'abstraction qui lui ôte toute dimension concrète. En revanche, les agents ne cessent pas de rencontrer la monnaie *en ses institutions* : les signes monétaires matériels, les banques, les taux de change, l'autorité monétaire centrale, etc. Si les structures sont avec les institutions dans un rapport de *sous-détermination*, elles le sont également dans un rapport d'*abstraction*, c'est-à-dire de déficit phénoménologique.

On dira que cette discussion doit beaucoup à la nature des objets qu'elle s'est donnée au départ, notamment en faisant le choix de considérer les formes institutionnelles, à propos desquelles on reconnaîtra sans peine qu'elles sont loin de couvrir le spectre de toutes les « institutions » possibles. Elle pourrait pourtant s'avérer d'une plus grande généralité qu'il n'y paraît, du moins si l'on en juge par sa capacité à reprendre à son compte une autre façon d'envisager les « structures », à savoir celle de la théorie des champs. La perspective de Bourdieu offre en effet une autre occasion de faire travailler la précédente distinction des institutions et des structures selon des critères assez similaires à ceux qu'on a pu tirer de la discussion à propos de la Régulation. Pourtant on ne saurait dire que ce que Bourdieu considère sous le concept de « structure » ait à

voir avec les « rapports sociaux fondamentaux » de la Régulation... Ici les structures en question sont celles du champ. Pour saisir véritablement de quoi est faite la nature « structurelle » du champ il faut sans doute en revenir à sa caractéristique la plus fondamentale qui est d'être un espace. Évidemment pas un espace « vide », mais un espace traversé de forces et par là faisant irrésistiblement penser (ce n'est d'ailleurs pas un hasard³⁰) à ce que les physiciens entendent par la notion de champ de vecteurs : à chaque point de l'espace, la donnée des forces qui s'y exercent. Comme dans l'espace physique en tant qu'il devient structuré par des champs électromagnétiques ou bien par le champ gravitationnel, l'espace social se caractérise par le fait que la localisation y vaut détermination : la position occupée détermine les actions et les interactions. Le caractère structuré du champ social dérive donc entièrement de ses propriétés topologiques. En poussant un peu l'image mathématique – mais il y a sans doute là plus qu'une image et peut-être l'authentique possibilité d'une schématisation (au sens kantien)³¹ du concept de champ – on pourrait dire que sa structure est donnée par sa topologie différentielle, c'est-à-dire par l'indication des tendances qui sont associées à chaque point de l'espace en conséquence des forces qui le parcourent. On voit bien qu'on est là à un niveau d'abstraction qui décourage l'identification de corrélats vécus ! – et c'est bien le propre des « structures ». Pour autant le champ ne cesse pas de se manifester concrètement aux agents, et c'est là sa dimension institutionnelle. Ainsi, le champ littéraire, par exemple, est peuplé de constructions offertes à la perception des agents – ses « institutions ». Les maisons d'édition, les prix littéraires, le monde universitaire, l'Académie Française font partie du *Lebenswelt* des agents, ils sont des éléments concrets intégrés à, et mêmes constitutifs de leur représentation du champ – *ils en sont l'apparaître phénoménologique*. Si la structure, que ce soit au sens des rapports sociaux fondamentaux de la Régulation ou de la topologie différentielle de Bourdieu, peut être dite infra-phénoménologique, alors, inversement, on peut dire aussi, dans le cas présent, que *les institutions sont la superstructure du champ* – et c'est bien encore le critère phénoménologique-perceptif qui réalise la distinction de la structure et de la superstructure.

L'extension du propos des formes institutionnelles régulationnistes au champ bourdieusien ne fait toujours pas le compte en matière de couverture du

30. Particulièrement si l'on considère la fréquence des références que fait Bourdieu au livre de Cassirer, *Structures et fonctions* [1910], consacré à la restitution du mouvement théorique qui, dans les sciences physiques, a conduit à substituer des approches relationnelles aux approches substantialistes, ouvrage de Cassirer où l'on peut certainement penser que Bourdieu a puisé une bonne part des intuitions au principe de son ontologie relationnelle.

31. Rappelons que la schématisation, au sens kantien, est cette opération qui consiste à construire un concept dans son objectivité par association à des notions tirées de l'Esthétique transcendantale, c'est-à-dire qui consiste à donner une construction spatialisée et temporalisée du concept. Petitot [1992] suggère que c'est dans les mathématiques, et donc par association à des notions mathématiques, qu'on peut puiser les éléments spatiaux et temporels de cette construction. Ainsi du concept aristotélicien d'*entéléchie* que Petitot suggère de schématiser au travers de la notion mathématique d'*attracteur*, ou bien des notions d'endométabolisme et de grande crise (au sens régulationniste) qu'on a suggéré de schématiser à l'aide des systèmes dynamiques lents-rapides à bifurcation (Lordon [1993]).

domaine des « objets institutionnels », c'est un fait. Il n'entraîne pas dans l'intention du présent *addendum* conceptuel de réaliser pareille performance. On ne peut peut-être pas complètement exclure l'hypothèse qu'il fournisse pourtant d'ores et déjà quelques intuitions conceptuelles qui pourraient permettre d'aller plus loin.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGLIETTA Michel (1976), *Régulation et crises du capitalisme*, Paris, Calman-Lévy.
- AGLIETTA Michel, ORLEAN André (1982), *La violence de la monnaie*, Paris, PUF.
- AGLIETTA Michel, ORLEAN André (2002), *La monnaie, entre violence et confiance*, Paris, Odile Jacob.
- AMABLE Bruno, LORDON Frédéric (1992), « La Régulation et le changement technologique : une analyse critique, pourquoi ? », *Revue d'économie industrielle*, 60.
- BOURDIEU Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, réédition Points-Seuil, 2000.
- BOURDIEU Pierre (1977), *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU Pierre (1984), *Homo Academicus*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU Pierre (1992), *Les règles de l'art*, Paris, Seuil.
- BOURDIEU Pierre (1994), *Raisons pratiques*, Paris Seuil.
- BOURDIEU Pierre (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, Liber.
- BOVE Laurent (1996), *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin.
- BOYER Robert (1986), *Théorie de la régulation. Une analyse critique*. Agalma, Paris, La Découverte.
- BOYER Robert (1992), « Les alternatives au fordisme », dans BENKO Georges, LIPIETZ Alain (dir.), *Les régions qui gagnent. Districts et réseaux : les nouveaux paradigmes de la géographie économique*, Paris, PUF.
- BOYER Robert (1995), « Vers une théorie originale des institutions économiques », in BOYER Robert, SAILLARD Yves. (dir.), *Théorie de la régulation, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte.
- BOYER Robert (1997), « About the Role and Efficiency of Markets: History, Theory and Policy in the Light of the Nineties », dans HOLLINGSWORTH Roger, BOYER Robert (eds), *The Embeddedness of Capitalist Institutions*, Oxford, Oxford University Press.
- BOYER Robert (2003), « Pierre Bourdieu analyste du changement ? Une lecture à la lumière de la théorie de la régulation », ronéotypé CEPREMAP, à paraître.
- BURBAGE Franck, CHOUCAN Nathalie (1993), « Freud et Spinoza : la question de la transformation et le devenir actif du sujet », dans BLOCH Olivier (dir.), *Spinoza au XX^e siècle*, Paris, PUF.
- CASSIRER Ernst (1910), *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept*, Paris, Minuit.
- DELEUZE Gilles (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit.
- FAUCHER Philippe, DE BRESSON Chris (1991), « L'école de la régulation et le changement technologique », *Revue d'économie industrielle*, 4.
- FAVEREAU Olivier (1995), « Conventions et régulation », dans BOYER Robert, SAILLARD Yves (dir.), *Théorie de la régulation, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte.

- FAVEREAU Olivier (2002), « Penser (l'orthodoxie) économique à partir de Bourdieu, ou l'économie du sociologue », dans LAHIRE B. (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris, La Découverte.
- GUEROUULT Martial (1968), *Spinoza*, tome II, *L'esprit*, Paris, Aubier.
- GUEST Gérard (1990), « Conatus », *Encyclopédie Philosophique Universelle*, tome I, *Les notions*, PUF.
- LAZZERI Christian (1998), *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF.
- LIPIETZ Alain (1979), *Crise et inflation, pourquoi ?*, Paris, La Découverte.
- LORDON Frédéric (1993), « Irrégularités des trajectoires de croissance, évolutions et dynamique non-linéaire. Pour une schématisation de l'endométabolisme », Thèse EHES.
- LORDON Frédéric (1996), « Formaliser la dynamique économique historique », *Économie appliquée*, 49 (1).
- LORDON Frédéric (2002), *La politique du capital*, Paris, Odile Jacob.
- LORDON Frédéric (2003), « Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente », *L'Année de la régulation*, 7, p. 149-168.
- MACHEREY Pierre (1998), *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, tome III, *La troisième partie, la vie affective*, Paris, PUF.
- MATHERON Alexandre (1988), *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit.
- ORLEAN André (2002), « Pour une nouvelle approche des interactions financières : l'économie des conventions face à la sociologie économique », dans HUAULT I. (dir.), *La construction sociale de l'entreprise. Autour des travaux de Mark Granovetter*, éditions EMS.
- PETTITOT Jean (1992), *Physique du sens*, Paris, Editions du CNRS.
- POSTEL Nicolas, SOBEL Richard (2001), « L'impensé de l'hétérodoxie française », *Les Temps modernes*, 615-616.
- RAGOT Xavier (2003), « Structures et institutions : essai d'épistémologie », *L'Année de la régulation*, vol. 7, Presses de Sciences-Po
- SEVERAC Pascal (2003), « Le Spinoza de Bourdieu », communication au colloque Spinoza aujourd'hui, Cerisy-la-Salle, 20-30 juillet 2002.
- THERET Bruno (2002), « Institutionnalismes et structuralismes. Oppositions, substitutions ou affinités électives », à paraître dans *Les Cahiers d'économie politique*, spécial « Qu'avons-nous appris sur les institutions ? ».
- ZOURABICHVILI François (2002-a), *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF.
- ZOURABICHVILI François (2002-b), *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF.